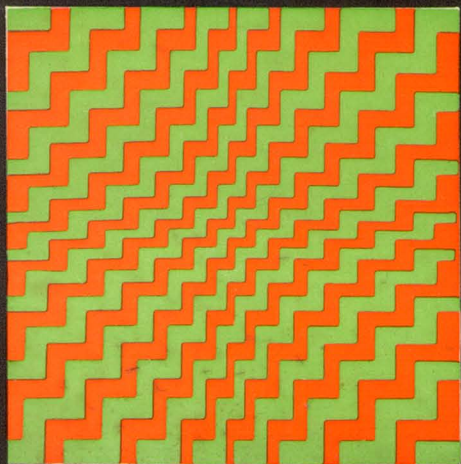


Edición a cargo de  
**Armando Verdiglione**



*Locura y  
sociedad segregativa*

*Contribuciones de S. Leclair, D. Lévy, Ph. Sollers,  
F. Guattari, J. Kristeva, F. Rossi-Landi, J. J. Goux,  
D. Sibony, G. F. Minguzzi, J. Oury, M. C. Boons,  
S. Finzi, M. Mannoni, O. Mannoni, A. Verdiglione*

**EDITORIAL ANAGRAMA**



Locura y sociedad  
segregativa



Armando Verdiglione

Locura y sociedad  
segregativa



EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

*Título de la edición original:*  
Folia e società segregativa  
© Giangiacomo Feltrinelli Editore  
Milán, 1974

*Traducción:*  
Oscar Masotta

*Maqueta de la colección:*  
Argente y Mumbrú

*Portada:*  
Julio Vivas

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1976  
Calle de la Cruz, 44  
Barcelona-17

ISBN 84 - 339 - 0039 - 0  
Depósito Legal: B. 18067 - 1976

Printed in Spain

GRÁFICAS DIAMANTE, Zamora, 83 - Barcelona

## NOTA

El coloquio sobre el tema «Psicoanálisis y política» (*Locura y sociedad segregativa*), del que este libro reúne lo esencial de las comunicaciones y debates, se realizó en Milán entre el 13 y el 16 de diciembre de 1973, por iniciativa del grupo de investigación «Semiotica e Psicanalisi», dirigido por Armando Verdiglione.

Algunos participantes enviaron una comunicación escrita, que basaron en una improvisación oral; aquí se recogen ambas versiones.





SERGE LECLAIRE, DANIELE LÉVY

## EL PUERTO DE YAKARTA<sup>1</sup>

De buena gana se imagina uno al psicoanalista arrinconado en una torre de marfil, cuidadosamente aislado en el muelle silencio de su gabinete, donde sólo la voz del analizante debe hacer resonar los órganos cólicos de su gran oreja. En esta posición que se le asigna, uno se burla de él, lo denigra: sordo para el rumor del mundo, ¿qué podría oír en el sigilo de su cámara de escuchar? Pero no es seguro que el psicoanalista no se deje cautivar por esta imagen. Se le ve valerse de ella: un paciente sueña con el inexistente «puerto de Yakarta», y el analista comenta serenamente que nada tiene que ver con ríos teñidos de púrpura, como si ese «puerco de Jack» que a justo título escucha, pudiese así abstraerse; caso contrario, cuidando sin duda su conciencia y tratando de escapar a esa imagen de aislamiento en que «se dice» lo confinaría, se ve también al psicoanalista extenderse a los terrenos de lucha, firmando, manifestando, militando.

Singular desconocimiento de la posición del psicoanalista, que no por más imposible —según Freud— resulta menos sostenida cotidianamente. Él debe poder escuchar por una parte lo dicho en la evocación de la monstruosa producción de cadá-

1. Comunicación escrita.

veres organizada en Yakarta por un poder ciego a su razón, es decir, la abyecta exaltación de la muerte infligida sistemáticamente a un pueblo de guerrilleros; por otra parte y simultáneamente, lo que la virilidad vulgar de Jack dice en cuanto al amor, al exceso de goce en relación a los límites del placer. Cuanto menos, dos discursos se enfrentan y se conjugan en este solo fragmento: el de la historia, donde se inscribe la guerra de Indochina, y el del inconsciente, en el que debe leerse el deseo del analizante. Imposible es la posición del analista, puesto que debe *escuchar* a la vez los dos discursos —y al mismo tiempo otros— sin dejar de saber que no existe ningún *terreno de acuerdo* entre los dos, que no dejarán de enfrentarse, que la lógica de uno excluye la lógica del otro. Al escuchar ambos discursos, se reactivan para el psicoanalista las redes en que está apesadado, pues se ve intimado, por cada uno de ellos, a tomar partido: «si no está a favor, es porque está en contra». Imposible. Su función consiste en escuchar a los dos (más los otros) en sus lógicas exclusivistas y sólo bajo condición, la de escuchar cada uno de ellos según la lógica que lo sostiene, puede él —negándose a reducir la incompatibilidad—, abrigar la esperanza de escuchar también el del inconsciente. Con todo, el psicoanalista no podría apelar a este único modo de escuchar; el inconsciente no solicita ni soporta adhesión alguna; el menor proselitismo lo hace callar, y la pretensión de utilizarlo tiende a negarlo.

El psicoanálisis se practica interrogando lo real fuera de texto de la *puesta* [*mise*] planteada entre diván y sillón, sufrimiento \* o placer sin objeto, del que se dice es angustia o goce; su eficacia consiste en hacer aparecer las palabras y figuras que

\* Fr. *souffrance*. Leclair evoca la ambigüedad de la palabra explotada por Lacan en su seminario sobre *La carta robada* de Poe: «lettre en souffrance», carta detenida, mensaje aplazado. Para un lacaniano, el sufrimiento, un afecto, no puede ser pensado por fuera del destino del significante (la «lettre»), sus avatares y su estructura. (NT).

ordenan el deseo, como el nombre de las estrellas ordenan el azul del cielo entre el crepúsculo y la aurora.

«Levantándome —cuenta el héroe de Bataille al final de *Historia del ojo*— abría los muslos de Simone: ella yacía tendida sobre un costado; yo me descubría entonces frente a lo que —imagino— esperaba desde siempre, como una guillotina espera la cabeza para cortar. Mis ojos, me parecía, estaban eréctiles a fuerza de horror; en la velluda vulva de *Simone* vi el azul pálido de *Marsella* mirarme llorando lágrimas de orina. Huellas de coito en el pelo humeante terminaban por dar a esta visión un carácter de tristeza dolorosa. Mantenía abiertos los muslos de Simone: la quemante orina chorreaba bajo el ojo sobre el muslo más bajo...»

De tal modo el narrador, al fin de la historia, nos representa con pocas palabras, mediante una rigurosa puesta en escena de partes del cuerpo, la figura mayor donde se anuda su deseo: es el horror a la confrontación.

En *Reminiscencias* —publicadas como postfacio— el autor analiza las relaciones de los significantes determinantes de su relato. Así, en «El ojo de Granero», que cuenta una corrida trágica, los testículos del toro —en el texto— le parecen haber sido, en el momento de escribir, «extraños a la asociación del ojo y del huevo»: se «los representaba primeramente de un rojo vivo [*vif*] análogo al de la verga [*vit*]»; fue preciso que el médico de sus amigos le mostrara, en un tratado de anatomía, que los testículos «son de forma ovoide y que tienen el aspecto y el color del globo ocular», para que reconociese el hilo que había guiado su escritura. La orina, en cambio, se inscribe en la constelación significativa por el recuerdo de un padre enfermo de tabes, ciego y paralítico, que reaparece orinando desde su sillón, la pupila perdida bajo el gran párpado abierto: «es la imagen de sus ojos blancos la que enlazo con la de los huevos, si en el curso del relato hablo de ojo y de huevos, habitualmente aparece la orina».

Resalta en esta historia una frase gritada por su padre demente, dirigida al médico «encerrado en la habitación vecina

con (su) madre»: «Dime un poco, doctor, ¿cuándo dejarás de montarte a mi mujer?» «Esta frase —concluye el autor— (...) me deja (...) la constante obligación, inconscientemente sopor-tada, de encontrar sus equivalencias en mi vida y en mi pensa-miento. Ello, tal vez, aclare la *Historia del ojo*.»

Saber si los recuerdos del autor coinciden con los de George Bataille, carece de interés para nuestro propósito. Lo importante es lo que actúa en la obra: sin duda alguna, la puesta [*mise*] de Bataille en este relato, como en sus otras obras de ficción, es el *exceso* —¿hay que llamarlo angustia o goce?—. Puesta análoga, de alguna manera, a la que anima el desarrollo de un psicoanálisis. Bataille trata de escribir «fuera de texto»: «Mi angustia es, en fin, la absoluta soberana. Mi soberanía muerta está en la calle —inasible en medio de un silencio sepulcral agazapada a la espera de algo terrible— y sin embargo su tristeza se ríe de todo.» (Exergo de *Madame Edwarda*.) Pero incluso se podría transcribir aquí todo el prefacio: «Es justamente ese *a todo precio, ese a pesar de nosotros*, lo que distingue el momento de la extrema alegría y del éxtasis inenarrable pero maravilloso.» Con menos lirismo, aunque con maravillosa lucidez, escribe: «¿Cómo detenernos en libros a los que el autor no se vio sensiblemente *forzado*? El relato apela a un momento de *rabia*, sin el cual su autor quedaría ciego ante sus posibilidades *excesivas*.» (Prólogo de *Azul del cielo*.)

Estamos en las antípodas del *placer* de la escritura. Una lógica se impone al fin, absolutamente apremiante, presidida por el *exceso*, por la *rabia*, que tiende a hacer aparecer los significantes del deseo.

Lo que determina la práctica psicoanalítica pertenece al mismo orden. A través de coartadas, de motivaciones, de síntomas, o aun de los callejones sin salida de la vida amorosa, lo que el analizante compromete como puesta en el juego lógico aunque insensato del psicoanálisis es el exceso, el goce o la angustia; lo menos que se puede exigir al psicoanalista es que sepa reconocer la naturaleza de esa puesta; dicho de otro modo, que sepa que su lugar en el sillón sólo se sostiene en el exceso que lo

impulsa: la puesta [*mise*], aparte del objeto sin nombre de la pulsión de muerte. Y lo que la práctica psicoanalítica del dejar hablar hace aparecer en filigrana, son las constelaciones significantes que, en los decorados de la fantasía, rigen la puesta en escena y el juego de deseo, determinando la singularidad de las posiciones subjetivas. Así, a partir del dibujo-enigma con el cual se figura la pesadilla del hombre de los lobos, con mano segura Freud traza el bosquejo de la arquitectura significativa (representaciones y huellas némicas inconscientes). «*Un acontecimiento real - que data de una época muy lejana - mirar - inmovilidad - problemas sexuales - castración - el padre - algo terrible.*»

Aparece ya en este primer esquema, con la fulgurancia del genio, el espacio que intenta ordenar la construcción deseante; es decir, la *escena primitiva* (algo terrible). ¿Qué significa si no que la lógica del proceso psicoanalítico —desde las primeras revelaciones del material significativo con que son construidas las fantasías, los sueños y otros elementos del deseo— nos llevará necesariamente a ese *punto de huida* donde toda medida se origina y se pierde: una «escena primitiva»? Espectáculo de una copulación parental, visto, escuchado, o solamente reconstruido, a través del cual se apunta a la escena de la concepción misma del sujeto y del cual éste es el único testimonio verdadero, sujeto concebido a la vez como espectador excluido y como *resto*, condenado a la muerte del exceso de un goce mítico. No hay, en efecto, psicoanálisis que no nos conduzca de alguna manera al vértigo de una escena primitiva, a una confrontación con lo insólito del goce donde el sujeto, fuera de él, desalojado de toda posición, despojado del objeto, no es más que división sin cociente.

Así apremia la extrema lógica del psicoanálisis, donde el analizante perderá —al descubrirlo «más allá del principio del placer» y de su deseo— el exceso de la puesta inicial que comprometió sin saberlo: muerte, angustia y goce, verdades que no dejan de hablar pero que sobrepasan el decir que suscitan.

«Fuera del texto» aún, en el «Plan para continuar la *Historia del ojo*», Bataille intenta, no obstante, decir hacia dónde, con

toda lógica, lo conduce su rabia de escribir. Más allá del placer, a través de la escrupulosa arquitectura de las fantasías del deseo y de sus realizaciones azuzadas hasta el extremo, sin compromiso, con la tersura de un hilo recto, por el «último trabajo de la agonía», se impone la verdad imbécil, insensata, transfigurada. «Después de quince años de libertinajes cada vez más graves, Simone termina en un campo de tortura. Pero por error (...) Ella muere como se hace el amor, pero en la pureza (casta) y la *imbecilidad* de la muerte (...) Indiferente a los golpes, indiferente a las palabras de la devota, perdida en el esfuerzo de la agonía. De ninguna manera se trata de una alegría erótica (...) Tampoco es ella masoquista (...) Esta exaltación lo excede (...) todo (...) La fundamentan la soledad y la ausencia de sentido.»

Creemos haber mostrado la lógica de un discurso presidido por el exceso, por el «plus de gozar»; ella hace aparecer los significantes que constituyen y rigen el juego del deseo: es la escena del *Placer*; pero estas palabras, una vez articuladas y actualizadas, develan la desnudez del deseo como espacio vacío que ordena su arquitectura, la desnudez del exceso: es el *campo del Goce*.

De la misma manera que la escena primitiva —la verdadera, la de la concepción del sujeto— no sólo puede ser mirada por cada uno con vértigo, fascinación o terror, y únicamente a través de un velo, el final no redactado de la *Historia del ojo*, la muerte de Simone, resulta insoportable. «La ausencia de sentido» que fundamenta su «exaltación» nos dejaría en un malestar insoportable, como un final sin solución. Pero habría bastado que el autor imaginase dar *un sentido a la muerte* de Simone para que, aliviados, todos pudiéramos decir ¡uf! Suprimiendo el «por error» que la «hace terminar en un campo de tortura», dejándola ceder a las exhortaciones de la devota, la muerte de Simone estaría descrita como expiación y redención. En un contexto distinto, de lucha religiosa o de guerra, habría podido inscribirse como abnegación y martirio, coraje y gloria. *Basta con dar un nombre al exceso para que instantáneamente la muerte adquiera un sentido, y el goce un estatuto, determinando nueva-*

mente la lógica de otro discurso, el de la paz; es decir, el de la guerra. Nombrar el punto de fuga por el cual en el discurso del exceso todo se ordena y se pierde, es operar una mutación, dar forma y medida al exceso, realizar una forma de embargo sobre el goce. De imbecil, obscena e insensata que es la muerte, se afirma instrumento al servicio o gloria de una causa: *Ave Caesar, morituri te salutant*. Operación de desplazamiento y reducción por donde el exceso, el «plus de goce», se ve ubicado en el lugar del ideal, y reducido a una representación que opera una superación en relación a lo indiviso de un sujeto, de pronto definido como individuo. Su vida, como su muerte, extraen sentido de lo que presumiblemente lo excede: el ideal para glorificar (*Ad majorem Dei gloriam*), la causa a defender (morir por la Patria).

Otro discurso de *buen sentido* se organiza, que no pone en escena el placer sino el goce, al que se da estatuto de representación-pantalla, de paraíso, en el cielo o sobre la tierra, donde se cumplirá la superación del individuo (sujeto concebido como indiviso) en un orden universal, pacífico/guerrero y feliz. Mientras que en el discurso del exceso, los *significantes* (representaciones inconscientes) ordenan en construcciones fantásticas [fantasmáticos] la escena del placer donde sobre el vacío de la Otra escena, no se representa más que un solo acto; en el discurso del *buen sentido*, escamoteado el goce, las *palabras* ordenan en una lógica plena de sentido un museo cuyo tesoro, razón de ser del edificio, es una representación del goce: «juicio final» o «muerte del héroe». Verdadera llave maestra del edificio lógico, esta representación-pantalla del goce, más o menos sacralizada, determina obligatoriamente la arquitectura que la acoge. El conjunto del edificio, el discurso del *buen sentido*, queda construido como fantasía razonable, a condición de que la escena del placer que la fantasía ordena, desaparezca en beneficio de su vocación universal; pero como toda fantasía está construida con significantes, con la única diferencia de que éstos se ven reducidos a su función de palabras, es decir, destinados a *significar* un orden y un sentido. «A sus [*A ses*] muertos, la patria agradecida» no podría soportar la menor vicisitud de su virtud

significante; sería sacrílego borrar «Harto... [Assez]» sobre «A sus [A ses]». Habría que volver a escuchar con oídos infantiles los acentos viriles del *Canto de guerra para el ejército del Rhin*, para reencontrar, inconfesable, la fuerza significativa de sus estrofas; ya se trate del enigmático «contra nosotros» a que alude el estandarte [l'éten-da-ard] ensangrentado que se levanta, o de la imagen fascinante de esos «feroces soldados que avanzan hasta nuestros brazos».

En todo caso, resulta de alguna manera inconveniente cuestionar la lógica de este otro discurso —no obstante no menos necesario ni menos fundado que el del exceso—, sobre todo a partir del momento en que se advierte uno de sus efectos principales: desde el momento *en que una representación-pantalla viene a ocupar el lugar del punto de fuga, necesariamente se instaaura una división que clasifica al conjunto de los individuos en buenos y malos, esclavos y amos; desplazamiento de la división en relación al discurso del exceso, donde el sujeto es esencialmente el lugar. Desplazamiento preñado de consecuencias, pues ello [ça] no habla más con los significantes en el lugar del sujeto dividido del inconsciente; ello [ça] se pone a hablar con las palabras del lugar donde se instaló la división, y desde donde ésta reina fundamentalmente en el discurso del buen sentido: a saber, desde el conjunto de los individuos y sus organizaciones, las sociedades. En adelante, será desde aquí que ello [ça] tiende a hablar, y ningún sujeto podría encontrar ahí su lugar.*

Todo está dispuesto para que el discurso del *buen* sentido funcione y despliegue su poder. De las palabras que lo constituyen se destacan en su centro las que han velado la figura obscena del exceso y la han fijado en una representación decorosa, el sentido de la vida y de la muerte; *palabra-amo*, causa y fin, que reinará en el corazón del poder: «Patria y Libertad». *Consignas* que se ven inscriptas en las banderas de los ejércitos, en el frontispicio de los palacios, en las puertas de las prisiones, y que definen el orden de las cosas, organizan el lugar de cada uno, animan la marcha guerrera, se cantan en acción de gracias.



«Hagan palabras cruzadas», insiste Lacan como exergo de uno de sus *Escritos*.<sup>\*</sup> Este «consejo a un joven psicoanalista» nos incita a reparar en que el entrecruzamiento de las palabras se cumple en una sola letra, pero que cada una de ellas no queda menos apresada en definiciones sin puntos comunes.

Todo separa y distingue el discurso del exceso del discurso del *buen* sentido; sólo se encuentran al atravesar los lugares parlantes, y no tienen más parentesco que ciertas operaciones lógicas. Uno y otro hablan, pero no del mismo lugar. Mientras la «conciencia de los pueblos» grita «Yakarta», el sujeto del deseo inconsciente dice «Jack». Inconsciente, verdaderamente: es *unerträglich*, insoportable, o simplemente *unverträglich*, incompatible, como diría Freud. No obstante es así: *reconozcámoslo*. No existe medida común. Indudablemente, si se ponen ambas expresiones en una balanza la historia de Jack no sólo no llega al peso, sino que aparece como escandalosa. Es preciso que el poder sea muy «liberal» para contentarse con encarcelar junto a los locos (neuróticos, desequilibrados, drogados, etc.) al profanador que cede a la tentación de pintar un «Harto» [*Assez*] intempestivo sobre la inscripción del monumento a los muertos, y para que se limite a relegar a una torre de marfil a quien hace profesión de prestar oídos a semejantes desaciertos. Soportada o solamente deseada, esta pena de exilio ocupa el lugar, con «humanidad», de la muerte a plazo fijo, y no debe ser abolida, pues al menos tiene el mérito de tener en cuenta la incompatibilidad de dos discursos y de reconocer *de facto* lo insensato del exceso. Feliz destino, en todo caso, comparado a aquél para el que alegremente se nos prepara: cuando el psicopolíticoanalista haya logrado —asumiéndola en un brillante discurso de pacotilla— una aberrante mezcla de pulsiones colectivas, de fragmentos de cuerpos aburguesados, erecciones económicas y goce maquinístico, nosotros seremos buenos. «Deseo y política» estará escrito en el frente de la nueva Bastilla, donde en el futuro quedaremos todos confinados: príncipes, pueblo y psicoanalistas. Y por largo tiempo.

\* Jacques Lacan: *Escritos*, siglo XXI Editores. México.

SERGE LECLAIRE

DISCURSO DEL INCONSCIENTE  
Y DISCURSO DEL PODER<sup>1</sup>

«No hay que tocarse ahí...» El niño protesta y se indigna, aterrorizado: ¡con el psicoanalista había que dibujar hombres y mujeres desnudos! «Tocarse ahí» es tocar el sexo, y hacerlo en dibujos, con palabras o en los pensamientos es lo mismo que hacerlo con gestos. «No hay que tocarse ahí —precisa el niño— porque los que se tocan el pipí se vuelven locos.»

¡Aquí estamos! Se reconoce sin vacilación, en boca del niño, un precepto de la buena moral religiosa y burguesa, y se pensará seguramente que aquél no hace más que repetir las conversaciones de sus sabios padres. Bien, no es del todo exacto. Invitada a hablar, la madre no se muestra ni prudente ni reticente: al contrario, se sorprende del miedo que manifiesta su hijo cuando se habla de cuestiones sexuales delante de él. Cuenta muy abiertamente que advirtió la inquietud de su hijo dos años antes: el niño no dejaba de preguntarle por los traslados de su padre, guardia móvil del estado (¡ah, resulta difícil no detenerse en esta breve frase: con un padre policía, no es sorprendente que el chico esté trastornado!). El padre, pues, se alejaba del hogar por períodos más o menos largos, y el niño preguntaba, como en los buenos libros «psi»: «Dime mamá, ¿cuándo par-

1. Comunicación oral.

tirá papá?» Papá no se fue pero llegó un hermanito. Verdaderamente: no hay que tocar eso.

Esta mujer no expresa el discurso de la buena moral religiosa de otros tiempos, sino que habla como persona esclarecida por el saber de nuestro tiempo, usa el lenguaje de edipo-papá-mamá, apenas un poco atrasada en relación al refinamiento de nuestras sabias elaboraciones.

Por mi parte, permaneceré atento al enunciado textual del niño, puesto que en él reconozco, con cierto júbilo, el discurso en el que estoy comprometido: me refiero al *discurso* psicoanalítico. «Tocar eso» —tocar el sexo— es sostener, *en y por el discurso mismo*, el discurso psicoanalítico, y si creemos en lo que dice la buena gente, no debemos excluir que eso vuelva un poco loco.

Tocar eso es, seguramente, entrar en el reino del placer y del temor: tocarse, jugar a tocarse el pipí, soñar la castración, meter la mano, agarrarse, darse, tomarse, prendarse, y jugar con todas las partes enlazadas de nuestro cuerpo. Pero tocar eso es, sobre todo, tocar los *límites o el origen de la palabra*; es poner en juego el exceso que fundamenta y constituye toda palabra, es tocar sin mediación la muerte y el nacimiento, la angustia y el goce. Sin mediación, es decir sin la pantalla de una representación cultural; poniendo en juego el exceso no tematizado, como límite viviente de la palabra misma: «eso» (*ça*) en el enunciado freudiano del niño, caos o potencias infernales, e incluso «loco», en tanto muy comúnmente designa lo que escapa a toda racionalidad. Tocar eso, sostener el discurso psicoanalítico, es poner *en juego los límites de la palabra* como elementos constitutivos del discurso, no solamente poner en juego el placer sino el exceso de goce, el más allá del placer, la repetición y la muerte. En una palabra, es reconocer que todo discurso no sostiene y no se sostiene más que por el hecho de que la «relación sexual» no pueda formularse; como lo enuncia Lacan: «no hay relación sexual» (hay que poner el acento sobre la palabra relación).

Tocar ahí [*ça*], sostener el discurso psicoanalítico, es tomar

en cuenta en el discurso mismo —y no solamente inscribir en alguna otra cuenta— el hecho y los efectos del sexo; a saber, la absoluta división (que se entienda castración, hendidura o escisión, etc.) del sujeto parlante, el placer prendado a los juegos del significante, y el goce (el plus-de-goce) más allá del placer.

Desde su advenimiento con Freud y la elaboración de su lógica por Lacan, el discurso psicoanalítico nos impone localizar el lugar de estos términos: significante, objeto (*a*), sujeto escindido, o aún más sensiblemente, placer, goce, lugar desde donde ello [*ça*] habla, *en los otros* discursos, puesto que, según el lugar atribuido a estos términos en la estructura, se organizan distintos tipos de discursos, con las mismas palabras y la misma sintaxis, pero con una lógica diferente. Cualquiera que fuera nuestra nostalgia, o nuestra esperanza de una bienaventurada unidad, se nos hace preciso reconocer que, así como no hay metalenguaje universal, no podría haber discurso universal.

Retomemos las palabras de nuestro niño y será más fácil comprenderlo: «No hay que tocarse eso, porque los que se tocan el pipí se vuelven locos.» Veremos cómo, con las mismas palabras y la misma sintaxis, es posible desentrañar y reconocer distintos discursos con lógicas diferentes, por cuanto el placer y el goce (para no retener provisoriamente más que dos términos) se encuentran diferentemente localizados.

Para hacer aparecer un discurso religioso, con la simplicidad de una caricatura, basta con reemplazar «ello» [*ça*] por la imagen del diablo: anunciado por un fuerte viento, surge el alma, el aliento del espíritu maligno como en la ópera con sus pies de pezuñas hendidas y su mal disimulada cola: Satán, vestido de muaré púrpura y negro, envuelto en un halo de llamas, para hacernos arder de deseos y morir de placer. Y ello [*ça*] aparece así partido, es decir, la lógica de ese discurso. *El placer está ubicado* bajo los rasgos del demonio tentador, para ser repellido, rechazado, vencido, pero indestructible, aunque un poco pasado de moda, como parte integrante del discurso religioso. «Líbranos del mal.» La felicidad eterna queda prometida a quienes sabrán resistir la tentación, en el más allá, para después:

goce sin común medida con los amargos placeres demoníacos de este mundo; he ahí al goce ubicado, recompensa, término o producto último del discurso religioso: recitad vuestro catecismo, vivid evangélicamente, y gozaréis... en el otro mundo, una vez muertos. Discurso magistral, si es que los hay, edificante, tal la Iglesia (a construir), altamente socializante en su vocación universal, infinitamente rica de poderes... Volveremos a él.

Si nos detuviéramos ahora sobre el otro término —límite del enunciado del niño, «quienes se tocan el pipí se vuelven locos», veríamos desplegarse, paradójicamente, un discurso perspicaz de razón y saber. En una palabra, se sabe qué es un loco. Antes de saber, como hoy, que el loco —o pretendido tal— no es más que el efecto de factores económicos, políticos, el producto de una sociedad perfectamente trastornada, se sabía —ya hace mucho tiempo— que la posesión por el demonio (¡también él!) producía la locura, o incluso que ésta era el producto de alguna cópula contranatura o incestuosa; brevemente, se sabía... y se sabe aún que se trata de tarados, de degenerados que exhiben a la luz del día las faltas y carencias de sus ascendientes hasta la enésima generación; se supo también... y aún se sabe, que la locura es el producto de un *des-equilibrio* (¡ah, santo equilibrio!) humoral, hormonal, bioquímico y, mejor aún, psicológico, sexual, des-equilibrio de los factores afectivos, familiares. ¡Ah, cuántas cosas se saben sobre el loco, y qué placer saberlas! ¡Saber acomodar, clasificar, desclasificar ese escándalo viviente de la divina razón! Hasta tal punto se sabe hoy —y se obtiene de ahí tanto placer— que se le restituye el elogio: es el loco quien está en la verdadera vida, quien puede en fin hablar sin límite, con poder directo, no con el diablo sino con el genio. En síntesis, el loco ocupa el lugar del que goza, no alienado, en ese otro lugar —que nos es siempre más o menos sustraído— donde ello [çá] goza. Mientras nosotros, que hablamos de manera tan ilustrada y sabia, debemos contentarnos, por no ser locos —o serlo tan poco— con un placer irrisorio, que no se exalta, sin duda, más que a medida que aumenta nuestro saber.

Deduzcamos simplemente de esta parodia la lógica del discurso del saber: el saber manda, el placer (de saber) ocupa el lugar de la verdad (¡oh sabiduría universitaria!), y el goce se ve ineluctablemente arrinconado en el lugar del otro, el alienado del discurso sabio.

Ustedes presentirán —pienso, puesto que no podría esperar haber logrado que lo conciban netamente— que el rechazo del placer y la exaltación de un goce prometido pero inaccesible, determinan la lógica del discurso religioso de manera totalmente diferente a la lógica del discurso, del saber, donde se exalta el placer en el ejercicio de ese saber en detrimento del goce relegado y confinado en el lugar del otro.

Lo que queríamos hacer resaltar —e incluso demostrar— en el texto titulado «El puerto de Yakarta» es, en primer lugar, que el discurso psicoanalítico impone a la evidencia la distinción (y la articulación) del *campo del placer* y del *campo del goce*, como constitutivos de *toda palabra*, y que la *diversidad de los discursos se funda en la diferencia de los lugares asignados al placer y al goce*.

Lo que quisimos hacer resaltar, sin tiempo para demostrarlo, es que el poder es un efecto de cierto tipo de discurso cuya estructura es la misma que la del discurso religioso (que acabamos de bosquejar). Un Príncipe, el de las tinieblas, ocupa enteramente el lugar del placer, exactamente como los príncipes de este mundo —consagrados oficialmente a la causa común— reconocen o rechazan (no obstante, echándole el guante) su «buen placer»; placer del que los súbditos quedan legítimamente excluidos. Inversamente, el goce prometido a todos es una representación-pantalla, más o menos sacralizada, de un estatuto del más allá, cuya organización aparece ya prefigurada (paraíso o sociedad futura). *El poder consiste en imponer ese discurso como universal, y ello en la lógica de su estructura* (de imponerse como universal). Este tipo de discurso, que llamaremos con Lacan «discurso del Amo», no puede reconocer, en su lógica,

la legitimidad de ningún otro discurso: es intrínseca y lógicamente totalitario.

Lo que tratábamos de sugerir, sin poder argumentarlo suficientemente, es que cada discurso se enuncia desde un lugar que no puede definirse más que en términos de estructura. Ningún discurso —excepto sin duda el del saber— se enuncia ex-catedra, desde una tarima segura, compacta y estable, sino que, como lo ilustra la voz de Pitias, sólo se profiere desde los vapores de una urna, desde el fondo de un pozo, desde la oscuridad de un abismo. Se habla desde un lugar que en sí mismo, en su no-lugar, se sustrae; es decir, desde una falla, desde una división radical. En el discurso del buen sentido (lo llamamos así en oposición al discurso psicoanalítico del exceso), ello [ça] habla del lugar de la verdad, que no podría dividirse más que proyectando la falla desde donde ello [ça] habla en una división de hablantes y pensantes, bien-parlantes y mal-parlantes, bien-pensantes y mal-pensantes.

Permítaseme terminar con una pregunta intempestiva. En una asamblea como la nuestra, ¿cómo distinguiremos los bien-pensantes de los mal-pensantes (¿los habrá aquí?)? Sólo en la medida en que nos pusiéramos de acuerdo para estigmatizarlo, entre nosotros o fuera de nosotros, podríamos pretender empeñar un discurso político, cargado de efectos de poder. Por otra parte, es mínima la posibilidad de que logremos sostener a lo largo de estas jornadas un discurso clarividente de Pitias, digamos pitiatíco, en que el goce quedaría promovido al lugar de la verdad. Tampoco, a pesar de que yo lo deseo, podríamos mantenernos en un discurso psicoanalítico, puesto que éste no se sostiene más que en una singular puesta en juego de nuestro goce, o de nuestra angustia; por lo demás, «no hay que tocar eso». ¿Podríamos en tal caso, en la arena de un templo de la ciencia, hacer algo más que delectarnos con el placer, que no sería escaso, de echárnosla de audaces saberes, reservando, como viejos profesores, nuestras modestas locuras para otros lugares?

Lo veremos. ¡Adelante!

## DEBATE

*Marie-Claire Boons:* Quisiera hacer una breve pregunta a Serge Leclaire. En la medida en que fuera posible analizar todas las estructuras de discursos posibles en términos de análisis del goce y del placer, ¿no constituye esto mismo un discurso universal y totalizante?

*Serge Leclaire:* Todo depende del lugar desde donde usted lo escucha; a mi entender, he pronunciado ante ustedes un discurso puro y simplemente universitario. El problema que se nos presenta, consiste en saber qué haremos nosotros a partir de este enunciado, este discurso donde yo he ganado placer al hablar ante vosotros. No creo haber intentado sostener un discurso de vocación universal, sino haber sostenido solamente un discurso puntual. En una palabra, todo depende de lo que hagamos aquí.

*Julia Kristeva:* Me pareció que para usted el discurso del poder y en general la acción del poder, no conciernen al discurso psicoanalítico. ¿Cómo entiende usted el poder mismo del discurso psicoanalítico, no en tanto discurso universitario sino como discurso psicoanalítico?

*Serge Leclaire:* Pienso que no es legítimo hablar de poder del discurso psicoanalítico en sí mismo; no hay en él lugar —y ello pertenece a su lógica— para un efecto de poder. Lo que acciona al discurso psicoanalítico es la puesta en juego del goce, mientras que el discurso del poder relega el goce a un estatuto de promesa. Dicho esto, es verdad que a partir del momento en que pretende uno mantenerse en la lógica de un discurso, jamás lo logra verdaderamente; siempre existen deslizamientos. Es a partir de los deslizamientos del discurso psicoanalítico que pueden observarse, describirse, y denunciarse, efectos de poder que serán siempre ilegítimos, incorrectos, en relación a la lógica



propia del discurso psicoanalítico. Esto no quita que esos deslizamientos existan; ya se ha comenzado a denunciarlos, pero habría que hacerlo con mayor pertinencia.

Cuando en sentido estricto hablo de discurso psicoanalítico, hablo del discurso sostenido entre diván y sillón. La condición para que ese discurso se cumpla de manera correcta, es que exista desde el comienzo y a lo largo del tratamiento una puesta en juego del goce; tanto por parte del analizante como por parte del analista; es lo que se llama comúnmente espacio de la transferencia. Dicho esto, es exacto que en muchos casos en que se pretende practicar el análisis —principalmente cuando se toma pacientes que vienen a ver «cómo se hace un análisis», porque creen necesitarlo para su formación médica, psicológica o universitaria, y también en muchos casos en que el psicoanalista está interesado en defender su estatuto profesional, su situación social, o lo que abusivamente llama su teoría analítica, es decir, una especie de fantasía—, queda poco lugar para una verdadera consideración del goce en el tratamiento, es decir, en el discurso psicoanalítico. Por el contrario, pienso que hay análisis en que el discurso psicoanalítico se cumple, cuando el paciente, el analizado, viene para salvar la piel —como algunos nos lo dicen antes, durante y después—, porque no puede vivir; hay análisis y discurso psicoanalítico cuando el psicoanalista se encuentra en el sillón por necesidad, porque está convencido de que es uno de los lugares desde donde es posible plantearse los problemas actuales, que son los nuestros y en los que estamos apresados; entonces hay análisis, discurso psicoanalítico: algo que tiene que ver con el goce está verdaderamente en juego. Lo que puede decirse en los congresos, en las reuniones, corre siempre el peligro de deslizarse fuera de lo que verdaderamente se trata. Yo preguntaba con Sibony: ¿cuál es la puesta de ustedes en este encuentro, qué es lo que quieren? También aquí depende de vuestra puesta para que algo del discurso psicoanalítico pueda cumplirse.

*I. Bassi dice: ¿para haber venido a este congreso para saber si*

*es posible encontrar un lugar del goce; tiene la impresión de que la intervención francesa reviste una forma colonialista.*

*A. Rescio señala que poner en tela de juicio al goce, es enjuiciar todo lo real, y que en la intervención de Leclair falta la individualización de los centros de poder objetivos que no obstante constituyen los fundamentos del poder de todo discurso.*

*Serge Leclair:* Voy a tratar de hacer algunas observaciones a partir de estas dos intervenciones. Juntaré primera y segunda.

A la primera responderé que el problema del goce planteado de esta manera me lleva a recordarles que, cualquiera sea el discurso de que se trate, de todas maneras el goce ocupa un lugar. Que no se trata, pues, de decirse, en una u otra situación concreta, que se tiene o no acceso al goce, ya que no es de este modo que el problema se plantea. No existe estatuto para el goce, de la misma manera que no hay estatuto para la angustia. Ninguna organización, ningún dispositivo, ningún discurso podrá jamás instaurar un museo o una ciudad del goce; puede haber lugares de placer, pero no hay estatuto posible para lo que por naturaleza es excesivo. Sólo puede plantearse el problema de los distintos modos de relación con el goce, según los lugares y las posiciones. De todos modos el cielo está ahí; tanto si os contáis entre los privilegiados que tienen derecho a practicar deportes de invierno en los bellos refugios, a 2.000 metros de altura, como si sois militantes encarcelados en una celda por cierto tiempo; la relación con el cielo existe de cualquier manera y no está probado que quien practica los deportes de invierno lo ve mejor que el otro.

Ustedes me dicen, si entendí bien, que todo esto es teóricamente muy interesante, pero que en la situación actual se preguntan para qué puede servir. El poder es ejercido en una estructura capitalista, nosotros lo soportamos, participamos de él, y ello protestando, no diciendo nada, o acomodando nuestros intereses. Pero seamos serios; cuando ustedes me plantean la cuestión de qué hacer para que algo cambie, no se trata, pienso,

de un problema teórico que me plantean, es decir, que ustedes se plantean. Si lo que nosotros decíamos tiene alguna posibilidad de vitalidad, no puede ser más que en la medida en que naturalmente pueda guiar, conducir una cierta acción, incluso una cierta política. El interés de nuestro encuentro no es de naturaleza universitaria, es un interés que atañe a nuestra manera de vivir y, precisamente, a lo que podemos hacer más eficazmente en el sentido que nos interesa o, mejor aun, en el sentido en que se revela absolutamente necesario.

Para ser más simples y más precisos aún: pienso que cuando se quiere hacer algo, la buena regla consiste en analizar correctamente las situaciones. Seguramente, analizar las situaciones es el primer momento; pero no es posible analizar correctamente una situación, es decir, un entrecruzamiento de discursos, si no se analizan todos los elementos que la componen. Si el análisis de ustedes desconoce el lugar del placer, si desconoce el lugar del goce, si desconoce el lugar desde donde ustedes hablan y desde donde los otros hablan, vuestra acción corre el riesgo de ser confusa. Mi interés presente, y muy limitado, consiste en averiguar para quienes están vueltos hacia la práctica política —es decir, interesados por el discurso del poder—, de qué manera alcanzan o no el éxito en sus acciones, de qué manera reconocen o no reconocen eso que, con todo derecho, es parte de la situación a analizar y dicta la conducta que hay que sostener. ¿De qué manera reconocen ustedes o desconocen esos factores irreductibles que son el placer, el goce, el lugar del sujeto? Se trata de mi interés y de mi interrogación, pero no tengo solución para aportarles.

*E. Krumm y C. Calligaris plantean una pregunta sobre el lugar del goce en el análisis y en la política respectivamente.*

*Serge Leclair:* Me gustaría responder al instante. Tal vez pude dar la impresión de pintar el espacio psicoanalítico como edénico. No es esa mi intención. Lo que ocurre en el análisis es que en él se habla, siendo, por lo mismo, un espacio de palabra

como todos los otros. Es necesario recordar en primer lugar que el término «goce» designa también a la angustia; lo que caracteriza a la situación analítica y, por consiguiente, al discurso analítico, es que la cuestión del goce o de la angustia está abierta desde el comienzo. El hecho de que ustedes recuerden que el discurso que se cumple —el discurso psicoanalítico— se ve al mismo tiempo apresado por los otros discursos, por el del saber, por el político, por el discurso del histérico, no suprime la especificidad de su modo de aproximación. En la medida en que se reconoce que en el discurso político no es el goce quien obliga, sino el *placer como excluido*, es necesario tenerlo en cuenta: puesto que determina una lógica, es decir, una organización diferente de palabras. Decir que el discurso político está presidido por el placer en tanto excluido, no implica ninguna caracterización peyorativa, ni ninguna crítica; es una constatación que debemos tener en cuenta; es así como funciona.

*Daniel Sibony*: Antes de levantar la sesión quisiera plantear a mi vez, a título personal, un problema. He quedado casi estupefacto ante la complacencia con que ustedes escucharon el discurso de Leclair, puesto que tengo la impresión de que es un discurso no universitario; yo diría con más precisión: que es un *discurso del buen lugar*. Quiero decir, que pone en juego la cuestión del *buen lugar*, la búsqueda del lugar adecuado; lo cual me parece en contradicción con lo que él evocaba del acto sexual, es decir que dicho acto no es una puesta en relación, lo cual es exacto. Ahora bien, toda la lógica de ese discurso y de este debate consistió en interrogarse sobre el buen lugar y, en consecuencia, en tratar de resguardarse del peligro que representa esta ausencia de puesta en relación. No llegaré al extremo de decir que era una discusión sobre las ubicaciones [*placements*], pero casi. En todo caso, esta búsqueda del buen lugar, tanto sea para ocuparlo como para descartar otros, etc., está presente en la arena, en el mercado de las inversiones, sean éstas mobiliarias o inmobiliarias, de dinero, de saber, de bombas, de autoridad, etc. Extraigo de ello esta pregunta paradójica: ¿estará

el analista *bien ubicado* para hablar de la fantasía del *buen lugar*?

Encuentro por otra parte bastante sorprendente que se sitúe a la política del lado del buen sentido y de las palabras, y al análisis del lado del significante, del deslizamiento, de lo instituido. Pues los acontecimientos políticos que tienen lugar en la actualidad y a los que curiosamente nadie se refiere —ignoro por qué—, parecerían más bien mostrar que la política es tal vez hoy el dominio de lo insensato, y de la mayor insensatez. ¿Por qué entonces confundir la cuestión del político con la cuestión política, tal como la plantean hoy quienes quieren tomar el poder? No hay más que esto como política. ¿Sólo es posible referirse a las masas, implicadas en una relación con el poder, poniendo en juego sumisión, placer, goce, angustia, planteando el poder como algo que no es para tomar? Tales problemas no pueden ser dejados de lado, o en su defecto se corre el peligro de trasladar cosas convenientes a *lugares* que convienen o no..., ¿y a quién, de hecho?

Brevemente, ¿no convendría *desplazar* un poco todo esto?

*Serge Leclair*. Estoy de acuerdo con Sibony, pero pienso que se anticipa un poco a la situación real. Tal vez ocurrirá así para el político cuando, como él dice, se hable con las masas. Solamente que no parece por el momento que tal sea la situación. Aunque no quisiera prejuzgar lo que ocurrirá a su hora, o mañana.

PHILIPPE SOLLERS

A PROPÓSITO DE LA DIALÉCTICA

(Tesis)

*Antes de comenzar su exposición, Sollers aclara que, puesto que ha quedado planteado el problema del poder en política y en psicoanálisis, quiere llamar la atención sobre el espacio donde este coloquio tiene lugar: un monasterio, arquitectónicamente feudal y cubierto de banderas nacionales, transformado en museo de la ciencia. Advierte en seguida un cuadro en las paredes, a cuyo tenor se refiere rápidamente: Sansón, Dalila, cabeza cortada, mujer-falo con espada, mirada entre las piernas, el todo frente al busto de Leonardo Da Vinci erigido sobre las banquetas para canónigos en reunión. Sollers insiste en el hecho de que la única categoría pertinente para introducirse en el problema del poder es la de feticchismo, en tanto en él actúa la palpitación de la Verleugnung; dicho de otro modo, el reconocimiento y la renegación \* de la castración. En su ilusión de perspectiva, con fines de fascinación, todo poder se sostiene en esta erotización de la castración. Entonces aquí la religión, después la ciencia, se extiende a través de la pintura para convertir en busto muerto*

\* Optamos por «renegación» para traducir el fr. *desaveau* (la *Verleugnung* freudiana), siguiendo la versión española recomendada en el *Vocabulaire* de Leplanché y Pontalis. Los franceses oscilan en la traducción, optando a veces por *déni*: es el caso de la entrada del *Vocabulaire*.

*la cuestión del sujeto, pátina del gran hombre. Lo que había que demostrar.*

*En tanto los asistentes (salvo Leclair) de ningún modo parecieron emocionarse por esta puesta en juego, de la misma manera que no manifestarán mucho interés por una proposición de denuncia de la represión psiquiátrica en los países occidentales, y sobre todo en la URSS, cree por su parte necesario manifestar su fastidio mediante un muy modesto pasaje a la acción, que consistió en cubrir el busto de Vinci, ponerle anteojos, etc. Actitud de nivel colegial, incluso payasesca, que fue diversamente recibida, si bien —es necesario decirlo— negativamente apreciada. Incluso la palabra «granuja» llega a sus oídos. Entre psicoanálisis y política, así como en toda exhibición, se halla este abismo: el humor. Trayendo a primer plano el del mal gusto que, obviamente, constituye mejor síntoma.*

La tesis principal que sostendremos es que las crisis de las concepciones de la dialéctica son el lugar y la postura, en la teoría, de la posición práctica del problema del inconsciente en la historia:

1. porque esas crisis reflejan las encrucijadas de la concepción del mundo de la burguesía, tanto como las dificultades internas del marxismo;

2. porque determinan, directa o indirectamente, el campo de la teoría del sujeto, y consecuentemente las diferentes utilidades que pueden hacerse del descubrimiento de Freud;

3. porque indican, simultáneamente, el estado de las confrontaciones sociales de una coyuntura, y la manera en que operarán en la ideología por el sesgo del lenguaje y de su economía específica.

¿Por qué otorgar a la dialéctica este lugar de revelador? Porque analizando las posiciones filosóficas que subtienden las prácticas políticas y científicas, se descubre pronto que en ese punto se sitúa la mayor condensación de las «posturas» teóricas que orientan esas prácticas. Así, las censuras, o, al contrario, los desarrollos de la dialéctica *materialista*:

a) refuerzan o, al contrario, delimitan desde afuera a la ideología burguesa,

b) enmascaran o, al contrario, revelan las contradicciones en el campo revolucionario,

c) pesan sobre o, al contrario, transforman eficazmente las interpretaciones del inconsciente freudiano.

Aparece en el primer caso la cuestión del reconocimiento o no del marxismo como base de la práctica histórica (lucha de clases). En el segundo, el enfrentamiento entre las diferentes opciones dogmáticas y revisionistas por un lado, y lo que constituye por otro lado el fondo del pensamiento de Lenin, de Mao. En el tercero, el conflicto entre idealismo y materialismo en el campo del psicoanálisis, teniendo en cuenta que una posición materialista en ese campo puede, si se revela antidialéctica, seguir siendo mecanicista y metafísica.

A) La filosofía y la ideología burguesas son positivistas-mecanicistas, o espiritualistas. O, más exactamente, las dos cosas a la vez, al mismo tiempo o alternativamente. Lo que hoy se presenta —favorecidas y multiplicadas por el mercado universitario— como «ciencias humanas», pertenece a la primera determinación. Este fenómeno tiene una naturaleza doble: por una parte, puede significar un desarrollo de la experimentación científica, particularmente en el dominio de la lengua en tanto objeto de nuevo conocimiento. Este aspecto, independientemente de sus recaídas «filosóficas» tecnocráticas, se ha revelado positivo. Todo avance del conocimiento científico comporta, en *sí-mismo*, una ruptura con la metafísica. Ahora bien, la concepción del lenguaje como medio neutro, transparente, que funda la ideología universal-abstracta humanista de la burguesía se ve objetivamente perturbada por la extensión de la problemática material del lenguaje. Esta apertura es ampliamente responsable de las contradicciones aceleradas que aparecen en la vieja moral y la vieja psicología burguesa, las que sin embargo sobreviven por razones políticas, y a la vez a causa del desconocimiento, por parte los investigadores científicos, del inconsciente freudiano y de su doble determina-



ción en Lacan (crítica del metalenguaje). Puede comprobarse este aspecto negativo no solamente en la ignorancia de la cuestión del *sujeto*, de la que dan prueba los lógicos, los lingüistas, etc.; sino aún en la persistencia académica y retórica de los distintos accesos a la literatura. La cuestión de la literatura permite apreciar en general (a causa de lo que pone en juego, en la lengua, de la historia social y del sujeto) los límites del formalismo.

El espiritualismo, por su parte, se perpetúa en el discurso filosófico por el desconocimiento de los cortes críticos de Marx y de Freud. Existen hoy dos manifestaciones principales: el nietzchismo y el heideggerismo.

Negación de la aventura solitaria y dramática de Nietzsche, el nietzchismo posee dos objetivos inmediatos: poner un dique al marxismo y a toda crítica racional de la dialéctica hegeliana; perpetuar una interpretación para-mística del límite en que se juega la suerte del discurso psicoanalítico: la psicosis.

El heideggerismo, en su tentativa de crítica de la metafísica, excluye al marxismo (es decir, a eso que realmente, y todavía, está en juego en el pasaje de Hegel a Marx y Engels, y después a Lenin), censura a Freud y al problema del lenguaje sexual inconsciente, se inviste de un arcaísmo cultural reaccionario, que en los epígonos de Heidegger arrastra, particularmente en Francia, una literatura filosófica ultra-preciosa que carece de las cualidades de una práctica moderna de la lengua y de la tensión de la posición del sujeto.

Positivismo-mecanicismo y espiritualismo (constituyendo el espiritualismo el retorno de lo reprimido del positivismo mecanicista), representan las tendencias principales de la ideología burguesa. Se ve cómo el problema de la dialéctica materialista no podría ahí ser planteado: más aún, se puede decir que la filosofía burguesa tiene sumo interés en que se perpetúen las formas dogmáticas del marxismo, las que siempre arrastran como consecuencia su disolución: que ella *vive*, pues, de sus simplificaciones, de sus estereotipos.

B) El problema, en el interior del marxismo, es el de la liqui-

dación de la teoría, por el dogmatismo en primer lugar, e inmediatamente después por el revisionismo. Tal fue la tarea de Stalin y de sus sucesores en sentido opuesto. Liquidación que en primer lugar se llevó a cabo sobre la dialéctica materialista, en plena contradicción con el trabajo de Lenin, particularmente contra los *Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel*. Hubo que esperar la llegada de Mao, es decir, de una nueva práctica de la lucha revolucionaria sobre un nuevo terreno, con otras estratificaciones sociales y culturales, para ver bosquejarse la continuación y el desarrollo en profundidad del leninismo. La intervención de Mao contra los errores dogmáticos, aquí decisiva, fue *De la práctica y de la contradicción*. Sin embargo tanto debido a razones políticas e históricas, como propias de la tradición cultural, no se puede decir que las tesis fundamentales de Mao sobre la dialéctica materialista (causalidad, contradicción, etc.) hayan penetrado realmente en Occidente. Cuando subsiste sin ser reemplazado por un eclecticismo generalizado en los partidos comunistas occidentales, el marxismo reviste una forma marxológica universitaria, idealista en la medida en que sus bases permanecen profundamente economicistas y *mecanicistas*. Ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo: negación de la dialéctica. Por ejemplo, en la teoría del «proceso sin sujeto» que, en el orden de la concepción marxista-mecanicista de la historia, es el equivalente de la «diferencia» en la concepción idealista, como movimiento sin materia. Se sabe que en China la lucha de Mao contra la corriente economicista-mecanicista adquirió un giro agudo en la revolución cultural, en lucha contra la pseudo-teoría de las «fuerzas productivas» que hace desaparecer la importancia y el peso material retroactivo de las superestructuras sobre la base económica. Particularmente, el impacto de la ideología. En tanto el idealismo, como bien lo había visto Lenin, «desarrolla» lo subjetivo, trabaja con la causalidad interna hasta ahogarse en ella (de ahí su ignorancia de la historia, pero también la disipación que opera de la problemática del sujeto, el que se torna todo y cualquier cosa, en todos lados y en ninguna parte); el materialismo mecanicista no quiere saber nada de esta causalidad

interna. Se ve entrecruzarse un doble desconocimiento de la dialéctica, que tiene como efecto un mismo rechazo de la verdadera operación del psicoanálisis, y consecuencias políticas de pasividad. Sujeto difractado al extremo o negado que no permite ligazón alguna entre causalidad externa y causalidad interna, ninguna localización del aspecto *plural*, en constante transformación, de la contradicción (contradicciones antagonistas, no-antagonistas, aspecto principal y secundario de la contradicción, etc). Esta situación entraña el perpetuamiento del debate, por excelencia falso, entre humanismo y antihumanismo, superado por completo por la perspectiva freudiana y la coyuntura histórica, que provoca también el perpetuamiento de un corte entre la problemática del sujeto (a plantear *en* la lengua) y la de las masas.

En consecuencia, no debemos sorprendernos si en los países llamados «socialistas», se ha instalado, después del poder policial, una utilización represiva de la psiquiatría para el tratamiento de las «anomalías» ideológicas. Este pudrimiento es el reverso exacto del retorno de lo reprimido religioso en el interior del positivismo burgués. Se palpa aquí el problema latente del fascismo, tal como Wilhelm Reich diagnosticara su surgimiento. Así, en 1934, en *¿Qué es la conciencia de clase?*:

«Un factor esencial, si no exclusivo, del fracaso del socialismo bajo todos sus aspectos, factor que ya no se puede menospreciar o considerar como secundario, es la ausencia de una psicología marxista utilizable. Esta ausencia no proviene solamente del hecho de que falta elaborar tal psicología, sino también del hecho de que en el movimiento obrero se siente recelo por el punto de vista psicológico, ante una psicología práctica y deliberada. Esta laguna de nuestra parte ha sido de una ventaja considerable para el enemigo, el arma más potente del fascismo. Mientras nosotros proponemos a las masas vastos análisis históricos y exposiciones económicas sobre los conflictos imperialistas, ellas se entusiasman por Hitler bajo el efecto de las motivaciones afectivas profundas. Habíamos abandonado a los idealistas —para hablar como Marx— la práctica del factor subjetivo, estábamos convertidos en materialistas mecanicistas.»

¿Quién podría afirmar hoy que el fascismo es un peligro descartado, cuando se implanta en todo el continente sudamericano, está vivo en Europa y carcome los países revisionistas? ¿Cómo no ver que el fascismo sólo «desde el exterior» ha sido vencido en la Segunda Guerra Mundial, pero de ningún modo «desde el interior», es decir por el revelamiento masivo de sus recursos ideológicos? La respuesta clara y determinante al problema «psicoanálisis y política» supone que se tenga del fascismo un conocimiento preciso, claro, sin pudor. Una política sin psicoanálisis o un psicoanálisis sin política, constituye hoy el riesgo *mismo* de fascismo en los países capitalistas industrializados.

C) El «freudo-marxismo» no existe y no existió jamás. Ese término denigratorio utilizado por marxistas o por ideólogos burgueses, apunta de hecho a hacer imposible la articulación entre materialismo histórico y dialéctico, y práctica y teoría del inconsciente freudiano. Ahora bien, precisamente es esta conexión la que nos parece urgente. Es preciso, aunque no se haga en nombre de un pretendido marxismo vacío de su práctica revolucionaria, o en nombre de un pseudo-psicoanálisis. También como escribía Reich: «Las masas tienen un instinto maravilloso para las comprobaciones exactas, instinto que no permanece oculto más que en la medida en que el partido revolucionario no le ofrece ningún alimento, mientras los charlatanes le ofrecen todo, desde una mesa giratoria hasta la fuente de Lourdes.» A lo que es necesario agregar la advertencia: «siempre las masas pueden actuar contra su propio interés». La existencia del fascismo es la prueba material de que el marxismo *no puede* prescindir del conocimiento analítico. Pero a su turno este último no puede prescindir del marxismo, salvo dejándose parasitar por la influencia que fatalmente ejercerán sobre él las diferentes formas de filosofía idealista o materialistas mecanicistas.

El mismo Reich, como se sabe, no pudo escapar al sustancialismo metafísico, el que se desarrolló, por otra parte, en la descomposición-recuperación del psicoanálisis mismo. De ahí la importancia del gesto de Lacan: poniendo el acento sobre el

lenguaje se puede inaugurar una continuación verdadera del descubrimiento de Freud. Este acento es el que permite no ceder a una concepción oscurantista del inconsciente freudiano. Fácilmente puede verificarse que toda negación de la ideología proviene, de hecho, de la confusión permanente entre ideología y lenguaje. Se volverá a encontrar, a este nivel, la influencia del materialismo metafísico y anti-dialéctico. La influencia idealista sobre el psicoanálisis se hará sentir por una inflación del lenguaje *sin* el problema de la ideología. Se trata, cada vez, de una tentativa de *reducir* a lo homogéneo lo que sólo puede ser abordado en términos de heterogeneidad o, aún, de reemplazo del dualismo freudiano, hasta el fin afirmado, por diversas variantes de monismo. Las confusiones resultantes ignoran la constitución del sujeto *en* la lengua, así como el proceso de ésta en la historia. Lenguaje histerizado, vaciado del problema del sujeto, represión de la categoría de lenguaje bajo la de ideología, negación de la ideología en la noche del energeticismo. Tres maneras de tornar imposible la dialéctica materialista entre historia, lenguaje e ideología. Tres maneras de hacer inaudibles *a la vez* el problema crítico de Marx y el de Freud. El del sujeto y el de las masas. Lenguaje sin objeto (idealismo), ideología sin lenguaje (materialismo), lenguaje e ideología desapareciendo en una materia sin sujeto (materialismo metafísico); desaparición o abstracción de la lucha de clases; imposibilidad de comprender la indicación fundamental que apunta el aporte de Freud: «ahí donde eso era, yo debo advenir».\*

\* Fr. *Là où c'était, je dois advenir*, es la versión lacaniana del famoso *Wo es war, soll ich werden* de Freud. Lacan critica el malentendido que tal vez sugiere, la versión inglesa no puede evitar: *Where the it was, there the ego shall be*. López Ballesteros y de Torres se mantuvo fiel a tal equívoco: «Donde era Ello, ha de ser Yo» (Cf. «La división de la personalidad psíquica», conferencia XXXI, en Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, p. 824). López Ballesteros vio, sin embargo, que el al. *es* venía en la frase desprovisto de todo *das* o artículo objetivante, como dice Lacan; pero en cambio lo vertió con mayúscula. Pero es imposible resumir en una nota las observaciones de Lacan sobre la frase de Freud que en la historia de la doctrina fue tan mal interpretada por una teoría influenciada por los psi-

D) La revolución cultural en China criticó a nivel mundial la concepción economista-mecanicista del marxismo, dogmatismo y revisionismo. En Francia, el mayo del 68 ha hecho aparecer a la vez el callejón sin salida del reformismo ecléctico y el del discurso universitario. Latente, reprimida por el orden burgués y revisionista, la desconstitución de las superestructuras capitalistas no deja de ser menos operante y abierta. Nada indica que una crisis económica del imperialismo no la haga jugar de manera imprevisible. De ahí los riesgos de fascistización de que hemos hablado, puesto que debemos comprobar hasta qué punto el marxismo y el psicoanálisis, las dos palancas racionales que permitirían detenerlo, están lejos de haber alcanzado una consolidación de masas en las sociedades occidentales. El psicoanálisis contrajo la peste en los Estados Unidos. El marxismo, el cólera en la URSS. Nosotros estamos aquí entre la peste y el cólera.

Y no obstante, todo está por hacerse. En primer lugar, en una práctica analítica desembarazada de sus ilusiones idealistas, donde no se trataría de una politización directa del analista, sino del estatuto de la formación filosófica del analista mismo y su compenetración con el lenguaje, sobre todo. En el nivel político, inmediatamente, donde una regeneración de la dialéctica daría paso a la lucha ideológica de manera específica, compleja. En el nivel de la vida de la lengua después, puesto que ella es el lugar donde *aparece* constantemente la inserción de los campos históricos, sociales, subjetivos; el lugar donde se juega la dialéctica entre ideología y lenguaje.

Señalando cómo en la transferencia el analista ocupa el lugar del dialéctico, Lacan no ha cesado de indicar que una operación

---

cólogos del yo. Se podría sin embargo resumir así la enseñanza de Lacan: no se trata de que el yo deba llegar a ser como principio de organización y orden ahí donde sólo existía el desorden de los instintos, el pasaje no consiste en un tránsito saludable desde el Ello al Yo, o del inconsciente a lo consciente. Sino que el sujeto, un yo de desconocimiento, debe llegar a convertirse en su propia escisión (como des-ser), ahí donde eso mismo ya era antes (*wo es war*). Debe llegar a ser lo que ya era, adaptarse a su inadaptación radical. (Cf. Lacan, «La Chose freudienne», en *Ecrits*, París, Seuil, 1966, p. 416-418).

de verdad marca los lugares del analista, del revolucionario, del transformador de la lengua. La cuestión de la literatura, con la cual quisiera terminar, adquiere en este punto toda su importancia. En definitiva, es el lugar desde el que yo mismo hablo, el espacio de mi práctica veinticuatro horas diarias.

En la literatura que escribo —dicho de otra manera, un relato desmultiplicado y dinámico, una narración atonal de la que la música moderna nos ofrece la percusión, el volumen—, lo que se trata de jugar es a la vez «el lenguaje vivo y variado de las masas» y esa «innumerabilidad» del sujeto que hace surgir el reconocimiento del inconsciente. Dicho de otro modo, en un ritmo que refleja el encabalgamiento del conjunto de las relaciones sociales, interviene el sueño, el lapsus, el chiste, esta pulsación interna de la lengua que conmueve sus sedimentos, sus estratos, su memoria. «Ciframiento melódico mata, decía Mallarmé, el que compone una lógica con nuestras fibras.»

No se insiste lo suficiente en que la revolución introducida por Marx y Engels en la concepción de la historia y de la sociedad como producción y reproducción de la vida real, entraña a la vez el descubrimiento del trabajo del inconsciente por parte de Freud, y la aparición de la lengua como cifra de ese trabajo que rubrica un goce. Y sin embargo la revolución de octubre en Rusia impulsó la lengua de Khlebnikov, de Maiakovski. La revolución China, la de Lou Sin. La ausencia de revolución en Europa y en todo el mundo occidental, puede leerse allí donde se problematiza en toda su opacidad significativa, en Artaud, en Joyce, en Celine, hoy en Borroughs. Sería vano no comprender la tensión de desgarramiento en que se inscribe en nuestras sociedades la literatura moderna. Ella constituye ese lugar, consciente o no, donde se perfila el problema del psicoanálisis y el de la política, en primer lugar en sus efectos reales, pero que sin literatura permanecerían sin reflejo en este gran continente apenas abordado: las transformaciones de las lenguas en la historia, las huellas de desgaste dejadas en ellas por los pueblos y sus límites a veces excedidos.

El materialismo histórico dice cómo la especie se produce

y se reproduce en la sociedad y en la historia. El análisis dice lo que constituye al sujeto como ser parlante y su ignorancia de ello. En cuanto a la lengua, ella consume a la especie. La negatividad y las contradicciones en proceso de la dialéctica materialista, atraviesan todos esos niveles, y ninguna «filosofía» puede impedirlo. Lucha de clases, sujeto, lengua. «Abrir sin cesar, en la práctica, el camino a la verdad.»

## DEBATE

*Augusto Bonzio:* Me parece que en la intervención de Sollers que acabamos de escuchar, se plantea el problema de la dialéctica, de la ideología, de la crítica, en relación a la ideología burguesa y en relación a las formas de desnaturalización y deformación del marxismo, sin dejar de permanecer en el nivel de la pura *batalla de las ideas*. Quiero decir, que a ciertas ideas —mecanicismo, positivismo, espiritualismo—, se oponen otras ideas, las del marxismo; a las formas revisionistas se oponen las posibilidades resolutorias del marxismo mediante la introducción de la dialéctica. La «dialéctica», de la que no se nos da ninguna definición precisa, adquiere una significación mágica; queda presentada como una especie de panacea frente a las ideas falsas: el idealismo, el positivismo, el mecanicismo, el revisionismo, el estalinismo, el fascismo; las «ideas falsas» derivan, directa o indirectamente, de la falta de dialéctica. En definitiva, basta con introducir la «dialéctica» para resolver los problemas que la ideología burguesa no logra afrontar de manera adecuada, y para restablecer el sentido científico y auténtico de la teoría marxista.

La interpretación que da Sollers de la génesis del nacionalsocialismo es particularmente significativa: el nacionalsocialismo nace porque el socialismo ha perdido la dialéctica. Desde el momento en que una teoría fue falsificada, nace otra concepción



del mundo, el fascismo. La oposición permanece, pues, en el nivel de las concepciones del mundo, o bien, como decía anteriormente, en el nivel de la batalla de las ideas; por ello, para ubicar ciertas ideas, es necesario hacer todavía —y solamente— operaciones en el nivel de las ideas, es decir, intercalar la dialéctica ahí donde la dialéctica no funciona bien. Cuando se refiere a la utilización, en sentido represivo, de la psiquiatría en la URSS, se pierde también el punto de vista de la situación histórica específica; se olvida analizar las relaciones sociales de producción en las cuales se ha llegado a tales utilizaciones de la psiquiatría; se hace referencia a la ausencia de dialéctica en el pensamiento, pero no se dice nada de las estructuras sociales de producción donde se elaboran las ideologías. Si la palabra ideología debe ser empleada en el sentido que tiene en Marx, entonces una crítica de la ideología no puede no quedar necesariamente referida a las estructuras socio-históricas específicas, ni dejar de fundarse en el análisis de esas estructuras. Se permanece siempre en la vaguedad, en el puro terreno de una batalla de las ideas, y no se sobrepasa una socialización vulgarizada (que fácil y gratuitamente pone etiquetas: «burgués», «idealista»), si se utiliza la palabra «ideología» para decir simplemente que positivismo, idealismo y espiritualismo, son expresiones de la ideología burguesa. Si no hacemos un análisis estructural de las relaciones de producción históricamente definidas, no diremos mucho ni estaremos usando la palabra «ideología» en el sentido de Marx. Me parece que la totalidad de la intervención de Sollers está basada en un modelo intelectualista y subjetivista: se trataría de aportar correcciones en las ideas, y es el intelectual quien debe aportar esas correcciones, introduciendo la «dialéctica» en aquellas ideologías que carecen de ella. No es azaroso que se hable del modelo del revolucionario, del modelo del analista, del modelo del «transformador de la lengua». Para Sollers, los sujetos de la historia son individuos.

*Philippe Sollers:* Yo no pondría, por mi parte, un acento peyorativo, negativo, sobre la expresión «batalla de ideas». Poncio

carga ese término de un coeficiente crítico. Dicho de otra manera, habría algo más importante. Lo que tendría peso, serían las transformaciones sociales a partir de las relaciones de producción. Objeción perfectamente importante en la medida que se considera a la «batalla de las ideas» como fenómeno secundario; precisamente, no es sino esta ideología la que criticaba en mi intervención. La tesis según la cual todo dependería de la transformación de las relaciones de producción, a la que siguen las «ideas», es una tesis economicista; precisamente, la del revisionismo. Mi exposición podría, evidentemente, haber tomado la forma de un estudio de las relaciones de producción. No lo he hecho porque consideré importante insistir sobre el problema teórico de la dialéctica. Creo que estamos en sociedades en las que la superestructura tiene el papel determinante. Mao dice: en última instancia, la economía es determinante, y si decimos lo contrario somos idealistas y no materialistas. Pero pueden producirse situaciones en las que la superestructura llega a ocupar el papel determinante. Por ejemplo, en el bloqueo de una crisis sin salida, donde no haya alternativa política clara. Cuando no se tiene la teoría revolucionaria lo que hay que hacer urgentemente en tal momento, la cosa determinante, es construirla.

Quisiera insistir sobre un punto: el militante revolucionario produce efectos de verdad en la sociedad y en la historia. El analista —es el descubrimiento de Freud— produce efectos de verdad en su práctica, en un campo distinto al de la revolución social. Y además, hay otra práctica aún, que es la del transformador de la lengua, que también produce efectos de verdad, en otro campo. La práctica de un escritor no es la de un analista, y la práctica de un analista no es la de un militante político. No se trata para nada de figuras individuales ni tampoco de atenuar el rol determinante, en última instancia, de la sociedad y de la historia. Se trata de determinar *campos prácticos diferentes*, que tienen efectos a los que he caracterizado, siguiendo a Lacan, como efectos de verdad.

*Luciano Parinetto pregunta a Sollers cuál es la diferencia*

*entre su posición y la de Lacan a propósito del inconsciente en su relación con lo simbólico y la historia.*

*Philippe Sollers:* Creo que una manera de serle infiel a Lacan es creer que él lo piensa todo. Lacan no piensa todo. Por otra parte, no hay que pensar todo. Pero entonces, tampoco yo. He hecho una intervención sobre un punto preciso, en el que hallé que Lacan juega un papel de esclarecimiento fundamental. Porque no debe ser del todo azaroso que Lacan pusiera simultáneamente el acento sobre el lenguaje y sobre la dialéctica. Ahora bien, los analistas están sometidos, en su mayor parte, a una filosofía empirista y anti-teórica. Lo que me interesa en Lacan es su insistencia simultánea sobre el lenguaje y la dialéctica. Cuando hablo de trabajo sobre la lengua, digo que es trabajo en una práctica específica. Si el sujeto está determinado por la lengua y el significante (utilicemos, si se quiere, significante; yo no me ocupo de él), entonces el problema consiste en saber de dónde viene ese significante, dónde se deposita, en qué capa, en qué estrato, etc., y entonces no se puede prescindir de la historia. En consecuencia, quien trabaje la lengua deberá tener en cuenta la sedimentación, la estratificación de la lengua en la historia. No creo que de esto Lacan haga la menor práctica o teoría. Yo hago la práctica, y la teoría, de la fuerza histórica con que el lenguaje pesa sobre el sujeto sin que él lo sepa. He aquí otra apertura en lo que yo propongo.

Agrego algo que me admiró durante la lectura de los *Problemas del materialismo histórico* de Gramsci: «Si es cierto —dice Gramsci— que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será igualmente verdadero que el lenguaje de cada uno revelará la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo.» Esta proposición está tomada de un contexto sumamente interesante, donde Gramsci hace de la lengua un reflejo de expresión mundial, desde los dialectos a las lenguas nacionales, y más allá de las lenguas nacionales, hacia una intercomunicación de las lenguas nacionales, lo cual me parece sugerido por Marx y Engels en el *Manifiesto*

*Comunista*, cuando dicen que los pueblos deben encontrar en lo sucesivo una literatura internacional. En el fondo, es lo que Joyce ha intentado.

*Daniel Sibony*: Hablé esta mañana de la insensatez en política. Ejemplos de lo que sucede y de lo que hoy nos ocurre, que nos sucede personalmente a través del movimiento de la historia, lo que pasa en Chile, en Medio Oriente, en Grecia, o a través de esas formas enigmáticas que adquiere la política actual en Occidente con lo que —y no sin ambigüedad— se llama la crisis de la energía, todo esto podría dar tema para hablar de dicha insensatez. De hecho, cualquiera de estos ejemplos es, a mi entender, terrible, puesto que sin duda significa algo el hecho de que en un país fascista como Grecia, por ejemplo, la historia tenga necesidad de desplazar todavía ese fascismo reemplazándolo por otro más opresivo (cuya llegada, algunos meses más tarde, desataría el nudo de toda expectativa; los generales implorando a los civiles que recuperen el poder: confirmación de lo insensato).<sup>1</sup> Los ejemplos de este orden podrían ser multiplicados. Pero consideremos mejor los que surgen ante nuestros ojos y nos envuelven en una verdadera práctica del no-sentido.

Justamente, y por más que parece bastante alejado de lo que cada uno de nosotros pueda producir en su práctica, ¿qué ocurre en lo que se está discutiendo? Alguien habla de fascismo, se interroga, indaga de nuevo lo comprendido en nuestra posición física en este lugar. Y he aquí cómo otra persona le responde: ¿el fascismo?, pero hubo tal respuesta determinada y un determinado análisis del fascismo, apenas subentendido: usted nos distrae. Dicho de otra manera —y ésta es la cuestión que a través de ello me planteo—: ¿cuál puede ser la relación que tales respuestas suponen con el lenguaje y con la manera en que nuestros cuerpos se desplazan en ese lenguaje y en las fuerzas materiales que aquél evoca? Yo me sorprendí muchas veces, especialmente con obreros inmigrados a Francia —puesto que no

1. Agregado en las pruebas, septiembre de 1974.

soy de origen francés— por la extraña forma en que se les presentaba el marxismo, como algo muy importante; de ninguna manera haciendo hincapié en las aperturas mediante las cuales la gente puede construir su marxismo y avanzar en su historia, y lo sorprendente de sus propias palabras: se les presentaba el marxismo como algo muy importante, *porque es científico*. Y se llega entonces a una relación con el saber, a una manera de echar el cerrojo a los cuerpos en esa relación con el saber, a toda una lógica de conceptos que rige ese tipo de discurso. No basta con comprobar que existen momentos en los que las masas actúan «contra sus intereses», o que haya grupos de personas que claman por un amo. Hace poco más de un año, en una reunión con estudiantes, algunos tomaron la palabra para preguntar, solemnemente: «¿Qué significa este burdel? ¿Cómo es que no hay nadie aquí para tomar las riendas?» Explicarles en ese momento que eso no se correspondía «con sus intereses», me pareció un gesto de maestrazgo peor aún, incluso perverso.

Se trata, pues, de una puesta del goce en acto histórico —retomando las palabras de esta mañana—, y creo, entonces, que es más que suficiente decir: sí, el discurso economista objetivista no basta, el discurso científico no basta, es necesario hacer intervenir primero al sujeto o, por ejemplo, plantear una práctica determinada sobre el lenguaje, etc.; creo que si se toma en serio la idea de que no hay discurso universal, es decir, que de hecho no hay discurso que nos garantice contra su pérdida, o sea que me tambalearé en la proximidad de mi propio lugar de paradoja, si se toma en serio esta idea, entonces la cuestión política puede plantearse de manera un poco diferente. Puesto que es en relación con la pérdida (y con lo que el sujeto hace con ella) que se deciden los resultados perversos o paranoicos —para sólo citar éstos— que conciernen al poder y al dominio.

*Philippe Sollers*: Lo que dice Sibony es exactamente lo que puede operar como verdad al nivel de su práctica, que es la práctica analítica, y creo que le otorga la entonación precisa.

*Daniel Sibony:* Hablé a propósito del marxismo, pero es evidente que lo presentado como discurso analítico —de hecho el discurso de los analistas— no escapa todavía al truncamiento (y aún sucede que en ambos casos se recurre al mismo remedio para oscurecerlo; la referencia científica). Sucede también que el analista cree terminar con la castración elevándose a una posición de liderazgo «superior» por el saber que tiene sobre ella (!). Como si de la experiencia de la pérdida hiciera un juego de «el-que-pierde-gana».

Agreguemos que si la formación de los analistas puede enseñarles lo que es «ser analistas», difícilmente pueda enseñarles algo que puede ser igualmente importante; *saber no ser analista*; que es parte de lo que puede esperarse de un psicoanalista.

*Philippe Sollers:* Ante todo, le respondo muy rápidamente a Fachinelli que el problema consiste en definir el discurso político, la acción política, el discurso analítico o el acto analítico, como prácticas. Si nos pusiéramos de acuerdo sobre este hecho, el de que se trata de prácticas, y si se hablara aún más de lo que estas prácticas pueden efectivamente ocasionar podríamos encontrar el lugar de intercomunicación que buscamos, que no es una solución dada de antemano, puesto que ni está sostenida por un aparato ni hay partido revolucionario en Occidente. ¿Cuál puede ser el efecto de la práctica analítica en la práctica política, y de la práctica política en la analítica? Es lo que quiso hacernos sentir Sibony, creo, cuando dijo que estaba siempre presente el peligro de volver a encontrarse con una posición de poder, cuando señaló que nada podría ser resuelto salvo mediante una práctica adecuada. No más fantasías de discurso de dominación, por consiguiente más político que analítico. Habría que ponerse de acuerdo sobre la cuestión de la práctica y tomarla como la fuente, como la base del conocimiento. Aún estamos muy lejos de esto, en la medida en que estamos en una sociedad que no sólo procede a una división del trabajo, sino también a una división del goce (de la cual no se habla jamás). Y también ocurre lo mismo en los países

llamados socialistas. En consecuencia, estamos muy lejos de la explicación y es preciso ver que el problema está eclipsado por kilómetros de hormigón.

Seguidamente debo decir que la frase de Gramsci citada servía para señalar, simplemente, que él había advertido el problema. En absoluto quise decir que lo había *tratado*. Pero aquí se necesitaría ir más lejos y mostrar cómo, en el terreno del marxismo, las cuestiones del lenguaje han sido planteadas de manera aberrante, lo que sería objeto de otra exposición. Basta con citar los nombres de Jdanov y de Marr, en lo que hace al período stalinista. Ahora, para los revisionistas, se trata de un no importa ecléctico, tomado en préstamo, apresuradamente, de la burguesía.

Para terminar, agradezco a Leclair lo que dijo de la erotización de la castración como palanca del poder. Yo he querido decir, simplemente, que arquitectónica e iconológicamente estábamos en un salón fascista. Pero quisiera insistir sobre el hecho de que el goce perverso, por erotización de la castración, es *siempre posible*, aun si se vive una revolución. De ahí que la revolución está siempre *por hacerse*.

En lo que hace, en fin, a una pregunta que me fue planteada con respecto al fascismo, yo no dije que no hubo lucha en su contra, sino que el fascismo no había sido *vencido*. Y no veo cómo la historia podría desmentirme, ya que todavía, y siempre, se trata del fascismo. Desde luego, la intervención de Dimitrov constituye uno de los grandes hechos históricos de la lucha contra el fascismo. Llegar al extremo de decir que Dimitrov es un anti-Reich, etc., no es serio. De todas maneras no veo cómo se podría, gracias a Dimitrov, evitar la cuestión fundamental, que es Stalin. En cuanto a Brecht, indudablemente forma parte de esta lucha contra el fascismo; pero precisamente forma parte de una manera que, a mi entender, debería ser hoy criticada. En efecto, Brecht luchó a la vez contra el fascismo y, más secretamente, contra el stalinismo. Pero, en fin, también él pesa en el desconocimiento del psicoanálisis, todo el mundo lo sabe. Es un hecho que Brecht dice

necesidades con respecto al psicoanálisis. Como traté de expresarme a nivel de una articulación posible entre psicoanálisis y política, los ejemplos del pasado muestran que hubo intervención ideológica y política, pero no análisis. En cuanto al fascismo, quisiera agregar que es necesario citar fechas: Lenin muere en 1924, en consecuencia sin tiempo para ver elaborarse el fascismo en su forma extrema en Alemania e Italia. Gramsci es encarcelado muy temprano y muere en 1937. No es sólo por azar que el único gran marxista viviente, Mao Tse-tung, se sitúe en una era histórica, política y cultural, que no tiene nada que ver con la del siniestro proceso totalmente específico, del fascismo europeo; y que yo sepa no existe, lo repito, análisis en profundidad de ese fascismo —aparte de W. Reich— hecho por marxistas. Tal análisis exige conocimientos psicoanalíticos.

*Fachinelli*: Quiero precisar que no haré objeciones a Sollers; intento únicamente cuestionar ciertos aspectos de su intervención. En particular, cuando sostuvo que una política sin psicoanálisis implica, en un cierto sentido, el fascismo, refiriéndose inmediatamente al ejemplo de Reich. Pero aparece una dificultad cuando se le pregunta, como ocurrió, de qué manera se articulan la práctica analítica y la práctica revolucionaria. Responder que se trata de una jerarquía de campos y de efectos de verdad, puede hacer pensar que al fin de cuentas se dejan las cosas tal como están: por un lado la práctica analítica, y por el otro la práctica política. Quisiera tratar de introducir algunos puntos problemáticos, a partir de los cuales podría revelarse como posible una intervención que se ubique frente a estos dos campos tradicionalmente separados, en una relación contradictoria y —no tengo miedo de la palabra— ambigua.

El primer punto es la relación entre individuo y grupo colectivo en una sociedad de masas. Tengo la impresión de que cuando pensamos, en tanto psicoanalistas o como hombres politizados, en los dominios respectivos del «individuo» y de lo «colectivo», tenemos en la mente un tipo de relación históricamente determinada e his-



tóricamente *finita*. Daré un ejemplo para explicarme. Recientemente aparecieron en *Il Manifesto* una serie de artículos bastante interesantes sobre el film de Bergman *Gritos y susurros*. En su primer artículo, Rossana Rossanda, atrapada evidentemente por la descripción del medio privado en el film, sostenía que el hombre politizado, en tanto hombre de justicia, en tanto ángel de justicia se podría decir, no debe preocuparse por lo que ocurre en el medio privado. En esta descripción, la esfera privada aparece definida y dada de una vez para siempre. Tampoco los artículos siguientes tienen en cuenta, me parece, el hecho de que la relación entre privado y público, entre individuo y grupo, no se presenta de manera absoluta en los términos planteados por Bergman. En el film de Bergman hay, por ejemplo, desde el principio al fin, una contemplación de la muerte en sentido clásico; ahora bien, basta con pensar la ubicación distinta que asume la muerte en una sociedad de masas (¿cómo muere un obrero? ¿cómo se muere en el Sinaí?) para comprender que sería necesario un discurso diferente, no solamente para el psicoanalista, sino también para el hombre politizado.

El segundo punto problemático al que quisiera aludir es el siguiente: En *La interpretación de los sueños*, Freud plantea una equivalencia entre el sueño y el jeroglífico o el acertijo, es decir que plantea una equivalencia del sueño con producciones totalmente sociales. Yo entiendo que, en una sociedad de masas, en períodos determinados de esta sociedad de masas, puede ser válida la inversión de la equivalencia: es decir que en ese jeroglífico social del que nos habla Marx, *el sueño sucede* de manera inmediata, si bien no siempre visible. En ciertos períodos de deslizamiento, de movimiento rápido, incluso por ejemplo en este período de crisis de la energía, como se dice, el sueño, lo imaginario y lo que lo compone, se tornan más claros e inmediatamente productivos. Aquí también se bosqueja un campo de intervención exterior a la dicotomía tradicional privado-público.

Reservo para tratar más adelante el tercer punto problemático, es decir el campo de la ideología.

*Julia Kristeva:* Lo que me sorprendió hasta ahora es que se hizo oídos sordos al hecho de que Sollers habla desde un lugar bien preciso, que por lo demás enunció y que es el de la práctica literaria. Pero también se ha hecho oídos sordos a otro problema que él planteó, la cuestión de una moción, o de una toma de posición en todo caso, que concierne a la práctica de la psiquiatría en los países occidentales y de la psiquiatría en la Unión Soviética. Quisiera recoger los dos problemas y decir por qué son tan importantes para mí.

El primer problema es la cuestión de la literatura. Lo encuentro particular y políticamente importante, no porque se trate del famoso problema de los intelectuales, y todo el mundo sabe lo importantes que son cuando se trata de firmar papeles para algún partido; tampoco porque plantea la cuestión de las superestructuras en la lucha política, sino porque justamente plantea la cuestión del lenguaje como cuestión clave en la lucha contra el fascismo. Sollers lo desarrolló en detalle y volveremos sobre esta cuestión, seguramente, en los próximos días. Sólo quisiera señalar algunos elementos. En tanto normativo, el lenguaje compromete infaliblemente a todo sujeto en una relación con el poder, y esto es lo primero que debió decirse en la discusión de esta mañana. Inversamente, hacer pasar lo reprimido a través del lenguaje —es decir, la pulsión, la pulsión de muerte, si ustedes quieren— es, tal vez, una manera de impedir que lo reprimido irrumpa en el código, en la ley: puesto que esta última irrupción, codificada y legalizada, es lo que constituye, precisamente, el fascismo.

La otra cuestión, ligada a la moción o a la toma de posición con respecto a la psiquiatría, concierne a una carencia que me parece grave y que puede notarse en más de una intervención; la carencia de la teoría marxista frente a la teoría del sujeto. Si no se reconstruye este punto y uno continúa llamándose marxista, lo que se hace no es más que demagogia, puesto que no puede considerarse marxista a quien somete los problemas de la política a las modalidades mecanicistas, a las modalidades económicas sobre todo, para reducir al fin de cuentas lo que se

cree que es el «devenir-sujeto-de-las-masas» a una sumisión de las masas a los aparatos. Se trata, pues, de plantear el problema de la carencia de la teoría marxista en relación con la teoría del sujeto, para retomar nuevamente, a partir de entonces, la relación sujeto-masa. Es cierto que no se puede ya pensar al sujeto a la manera de la filosofía idealista: el sujeto es Dios; ni a la manera burguesa: el sujeto es el hombre. Ahora bien, esta última proposición es la que adopta finalmente el marxismo revisionista. Aparece al mismo tiempo el límite del discurso psicoanalítico: uno puede preguntarse si no es el hombre quien de hecho también habla. Nos vemos conducidos entonces y en última instancia a preguntarnos: ¿cuál discurso es el que habla de ese sujeto innumerable que subtiende las grandes conmociones históricas? Quiero decir que en relación con el discurso del psicoanálisis —que en última instancia se dirige al hombre— pareciera que surge otro, del que se han evocado varios ejemplos: Joyce, Artaud, etc.; discurso que está en el límite de la psicosis, pero la releva por una forma de socialización que es la práctica «literaria», o, más comúnmente, la práctica «artística». De ahí la función *política*, una vez más, de esta práctica.

Un último problema: nuestra posición en este coloquio es ética; nuestro discurso no puede consistir en la repetición de los discursos que ponen en tela de juicio la posición del psicoanálisis, ni en el discurso del psicoanálisis en su resolución práctica. Un planteo ético de nuestra palabra —entre otros— consistiría en tomar posición, lo repito, con respecto a la práctica de la psiquiatría en uno y otro lugar, sobre todo tal vez ahí donde proviene de una carencia de la teoría marxista. Yo propondría la redacción de una toma de posición concerniente a la práctica de la psiquiatría en los países capitalistas y socialistas.

*Serge Leclaire*: Lamento que la primera parte, la introducción del admirable discurso de Sollers, no haya sido traducida al italiano. En esa improvisación ofrecía, con respecto al problema del poder —a partir de la mirada de la estatua de Leonardo sobre ese cuadro de la decapitación— una formulación relevante

sobre lo que el psicoanálisis puede decir en lo que es propio al poder; a saber, una erotización de la castración. Fórmula que suscribo enteramente, con la única condición de que nos extendiéramos más explícitamente sobre el concepto de castración. Si llamo la atención sobre esa introducción, es porque me parece que en este punto es preciso introducir una distinción concierne a las *modalidades del poder*. No creo que debamos reducir de manera unívoca la erotización de la castración a una modalidad perversa. Es necesario que distingamos una erotización de la castración en su modalidad perversa, fetichista, de una erotización de la castración que tiene en cuenta, sin embargo, la existencia de la castración, es decir que no es al mismo tiempo una renegación. Distinción que me parece de la mayor importancia en la medida en que allí se encuentra el punto que distingue el poder revolucionario de un poder fascista; puesto que si el poder fascista corresponde efectivamente a una erotización perversa —que propone a las masas— de la castración, el poder revolucionario no opera de la misma manera. No existe ninguna duda de que pone en juego la erotización de la castración, pero no se trata de una erotización perversa.

FÉLIX GUATARI

## MICRO-POLÍTICA DEL DESEO

Como conclusión del coloquio precedente se manifestó el deseo de que en lo sucesivo no nos redujéramos a consideraciones teóricas alejadas de los problemas políticos reales. Diferentes intervenciones se han referido al fascismo, y pienso que en efecto es un tema clave para abordar la cuestión del deseo en el campo social. Por lo demás, ¿no es conveniente que se hable del mismo, en la medida en que todavía se puede hacer libremente?

La proposición de una micro-política del deseo no consiste en establecer un puente entre psicoanálisis y marxismo en tanto teorías ya constituidas. Tal cosa no me parece deseable ni posible. No creo que un sistema de conceptos pueda funcionar de modo valedero fuera de su medio de origen, fuera de los ajustes colectivos que lo han producido. Lo que Leclair nos ha dicho, por ejemplo, sobre el placer y el goce, resulta ciertamente interesante, pero a diferencia del deseo, extraídas de un cierto tipo de práctica y de una cierta visión del psicoanálisis, esas dos nociones no son totalmente transferibles al campo social; no nos ayudan a aprehender el funcionamiento de la libido, por ejemplo, en el fascismo. Entiéndase bien que al hablar de deseo, no me referiré a la noción del psicoanálisis ortodoxo ni la teoría

lacaniana. No pretendo fundar un concepto científico; intentaré, simplemente, sentar los andamios de un conjunto teórico provisorio, en el que se tratará del funcionamiento del deseo en el campo social. Su punto de partida es simple: no es posible hacer que se sostengan juntos, en una misma frase, el placer y el goce con la revolución. Es imposible hablar de un «placer de la revolución» o de un «goce de la revolución». Me parece que ello está ligado al hecho de que el sentido que generalmente se da al placer y al goce, es inseparable de un cierto modo de individuación de la subjetividad. Tanto el placer como el goce psicoanalítico están aún menos liberados de esta especie de individuación replegada sobre sí misma, que por el contrario encuentra una especie de realización en el espacio del diván. No ocurre lo mismo con la libido y el deseo; señalo al pasar que Leclaire, en su exposición, no pronunció una sola vez la palabra deseo o la palabra libido.

El deseo no está ligado intrínsecamente a una individuación de la libido. Una máquina de deseo encuentra formas de individuación, es decir, de alienación. El deseo no es una formación ideal, como tampoco su represión. No hay deseo en sí o represión en sí. El objetivo abstracto de una «castración realizada» participa de las peores mistificaciones reaccionarias. El deseo y la represión funcionan en una sociedad real y están marcados por cada una de sus etapas históricas; no se trata entonces de categorías generales, que se puedan trasladar de una situación a otra. La distinción que propongo entre micro-política y macro-política del deseo, debería funcionar como algo que tendiese a liquidar la pretendida universalidad de los modelos psicoanalíticos, encargados de defender al psicoanálisis de las contingencias políticas y sociales. Se dice que el psicoanálisis concierne a algo que ocurre en escala pequeña, apenas en la escala de la familia y de la persona, mientras que la política no concierne más que a los grandes conjuntos sociales. Quisiera demostrar, por el contrario, que hay una política que se dirige tanto al deseo del individuo como al deseo que se manifiesta en el campo social más amplio. Y ello bajo dos formas: la de una micro-

política que apunta tanto a problemas individuales como a problemas sociales; o la de una micro-política que apunta a los mismos dominios (individuo, familia, problemas de partido, de estado, etc.). El despotismo existente en las relaciones conyugales o familiares, procede del mismo tipo de organización libidinal que el que existe en el campo social. Inversamente, no es absurdo abordar un cierto número de problemas sociales de gran escala, por ejemplo el burocratismo y el fascismo, a la luz de una micro-política del deseo. El problema no consiste en tender puentes entre dominios ya totalmente constituidos y separados los unos de los otros, sino en ubicar nuevas máquinas teóricas y prácticas, capaces de barrer las estratificaciones anteriores y de establecer las condiciones de un nuevo ejercicio del deseo. Entonces, ya no se trata simplemente de describir objetos sociales preexistentes, sino de empeñar una lucha política contra todas las máquinas de poder dominantes, tanto se trate del poder del Estado burgués, del poder de las burocracias de todo tipo, del poder escolar, del poder familiar, del poder falocrático en la pareja, e incluso del poder represivo del superyó sobre el individuo.

Se pueden esquematizar tres modos de abordar estas cuestiones: la primera, sociológica, que calificaremos de analítico-formalista; la segunda, neo-marxista, sintético-dualista; y la tercera analítico-política. La primera y la segunda mantienen la separación entre grandes y pequeños conjuntos sociales, mientras la tercera intenta superarla.

El *pensamiento sociológico* analítico-formalista se propone desentrañar *rasgos comunes* y separar las *especies*, ya sea mediante un método de *analogías sensibles* —tratará entonces de fijar pequeñas diferencias relativas; por ejemplo, distinguirá las similitudes y los rasgos específicos que han caracterizado a los tres tipos de fascismo: el italiano, el alemán y el español—, o bien a través de un método de *homologías estructurales*, en cuyo caso tratará de fijar diferencias absolutas, por ejemplo entre el fascismo, el estalinismo y las democracias occidentales. En un caso se minimizan las diferencias para extraer un rasgo común,

en el otro se acentúan las diferencias para separar planos y constituir especies.

El *pensamiento sintético-dualista neo-marxista* pretende superar tal sistema, no cortando jamás la representación de una práctica social militante; pero generalmente esta práctica se atasca en otro tipo de corte, esta vez entre la realidad del deseo de las masas y las instancias que se consideran las representan. El sistema de descripción del pensamiento sociológico operaba cosificando los objetos sociales y desconociendo el deseo y la creatividad de las masas; el sistema del pensamiento militante marxista supera este desconocimiento, pero se constituye en sí mismo como sistema colectivo de representación del deseo de las masas. Reconoce la existencia de un deseo revolucionario, pero le impone la mediación de la representación teórica del marxismo y la representación práctica del partido encargado de ser su expresión. Todo un mecanismo de correas de transmisión queda así ubicado entre la teoría, la dirección del partido y los militantes, de tal suerte que las innumerables diferencias que atraviesan los deseos de las masas se ven «masificados», reducidos a formulaciones estandarizadas, cuya necesidad se pretende justificar en nombre de la cohesión de la clase obrera y de la unidad de su partido. De la impotencia de un sistema de representación mental, se pasa a la impotencia de un sistema de representación social. De hecho, no es por azar que este método de pensamiento y de acción neo-marxista se empantana en las prácticas burocráticas; jamás ha liberado a su pseudo-dialéctica de un dualismo impenitente entre la representación y la realidad, entre la casta de los portadores de buenas consignas y las masas, a las que se cree alfabetizar y catequizar de buena manera. El dualismo reductor de los neo-marxistas contamina su concepción de la lucha de clases, sus oposiciones esquemáticas entre ciudad y campo, sus alianzas internacionales, su política del «campo de la paz y campo de la guerra», etc. Los dos términos de cada una de estas oposiciones giran siempre en torno de un tercer objeto, que no constituye, no obstante, una «síntesis dialéctica»: esencialmente el Estado, el poder de Estado y el partido candidato a la toma



del poder. Cualquier lucha parcial queda, sin excepción, referida a esos terceros objetos trascendentes; todo debe adquirir *significación* a partir de ellos, aun cuando la historia real revele lo que son, es decir señuelos, a título semejante al del objeto fálico de la relación triangular edípica. Por lo demás, se podría decir de ese dualismo y de su objeto trascendente, que constituyen el núcleo del Edipo militante que un *análisis político* deberá afrontar.

Este análisis, en efecto, se niega a que subsista el corte entre los grandes conjuntos sociales y los problemas individuales, familiares, escolares, profesionales, etc., y para aquél no se tratará ya de remachar mecánicamente la problemática de las situaciones concretas sobre una simple alternativa de clases o de campos, ni de pretender encontrar todas las respuestas a partir de la acción de un partido revolucionario único, depositario central de la verdad teórica y práctica. Una micro-política del deseo no se propondrá entonces *representar* a las masas ni *interpretar sus luchas*. Eso no quiere decir que condenará *a priori* toda acción de partido, toda idea de línea, de programa o, incluso, de centralismo; sino que se preocupará por situarla y relativizarla en función de una micro-política analítica, oponiéndose, paso a paso, al dualismo maniqueísta que contamina actualmente a los movimientos revolucionarios. No tratará más de buscar apoyo en un objeto trascendente para darse seguridad, no se centrará más sobre un objeto único: el poder del Estado —que sólo un partido representativo sería capaz de conquistar por y en lugar de las masas—, sino sobre una multiplicidad de objetivos, al alcance inmediato de los conjuntos sociales más diversos. A partir del cúmulo de luchas parciales —aunque el término es ya equívoco; ya que no son parte de un todo ya constituido—, podrán desencadenarse luchas colectivas de gran envergadura. No serían ya los movimientos de masas centralmente dirigidos los que pondrían localmente en marcha a individuos más o menos serializados, sino la conexión de una multiplicidad de deseos moleculares, catalizando los ensayos colectivos de gran envergadura. Es lo que ocurrió en el comienzo del movimiento de

mayo del 68: la manifestación local y singular del deseo de pequeños grupos, entró en consonancia con una multiplicidad de deseos reprimidos, aislados los unos de los otros, aplastados por las formas dominantes de expresión y representación. En semejante situación ya no se tiene una *unidad* ideal para *representar* y *mediatizar* los intereses *múltiples*, sino una *multiplicidad unívoca* de deseos, a los que el proceso segrega sus propios sistemas de marcación y regulación. Esta multiplicidad de máquinas deseantes no está compuesta por sistemas estandarizados y ordenados, a los que se puede disciplinar y jerarquizar en relación con un objetivo único. Se estratifica según los conjuntos sociales diferentes, según las clases de edades, sexos, fijaciones geográficas y profesionales, orígenes étnicos, prácticas eróticas, etc. No realiza, pues, una unidad totalizante. El carácter unívoco del deseo de las masas, y no el reagrupamiento sobre objetivos estandarizados, es lo que funda la unidad de su lucha. La unificación de las luchas es antagonista de la multiplicidad de los deseos sólo cuando es totalizante, es decir, cuando es tratada por la máquina totalitaria de un partido representativo.

En tal perspectiva, la expresión teórica no se interpone más entre el objeto social y la praxis. El objeto social queda habilitado para poder tomar la palabra sin tener que recurrir a las instancias representativas para expresarse. Hacer coincidir la lucha política con el análisis del deseo, significa estar siempre atento a quienquiera se exprese a partir de una posición de deseo, aun y sobre todo si se sitúa «fuera de tema» [*hors du sujet*]. En la familia se reprime a un niño que se expresa «fuera de lugar» [*hors du sujet*], y lo mismo en la escuela, en el cuartel, en la fábrica, en el sindicato, en la célula del partido. Es necesario permanecer siempre «en el asunto» [*dans le sujet*] y «en la línea». Pero por su misma naturaleza, el deseo tiende a «salirse del asunto» [*sortir du sujet*] y a derivar. Una disposición colectiva de enunciaciones dirá siempre algo sobre el deseo, pero sin referirlo a una individuación subjetiva, sin encuadrarlo en un sujeto preestablecido y en significaciones codificadas de antemano. Desde ese momento el análisis no sigue

la ubicación de los términos y relaciones de fuerza, después de la cristalización del *socius* en diversas instancias cerradas las unas a las otras: participa de esta cristalización. El análisis se ha tornado inmediatamente político. «Cuando decir es hacer», se esfuma la división del trabajo entre los especialistas del decir y los especialistas del hacer.

Las gestiones colectivas de enunciación producen sus propios medios de expresión; puede tratarse de una lengua especial, de un argot, del retorno a una lengua antigua. Para aquéllas es lo mismo trabajar sobre flujos semióticos que sobre flujos materiales y flujos sociales. Ya no se tiene, frente a frente, a un sujeto y un objeto, y a un medio de expresión en tercera posición; ya no se tiene una tripartición entre el campo de la realidad, el de la representación o de la representatividad y el de la subjetividad. Se tiene una gestión colectiva que a la vez es sujeto, objeto y expresión. El individuo no es más el fiador universal de las significaciones dominantes. Todo puede participar de la enunciación, tanto los individuos como las zonas del cuerpo, las trayectorias semióticas o las máquinas ramificadas sobre todos los horizontes. La gestión colectiva de enunciación reúne, pues, los flujos semióticos, los flujos materiales y los flujos sociales, más allá de la reasunción que pueda hacerse de ellos en un cuerpo teórico. ¿Cómo es posible tal pasaje? ¿Se trata de un retorno a las utopías anarquistas? ¿No es una ilusión, en una sociedad industrial altamente diferenciada, querer dar la palabra a las masas? ¿Cómo podría un objeto social —un grupo-sujeto—, reemplazar al sistema de la representación y a las ideologías? A medida que avanzo en mi exposición, se me impone una paradoja: ¿cómo es posible hablar sobre esas gestiones colectivas de la enunciación, sentado en una silla y frente a un público sabiamente ordenado en un salón? Todo lo que digo tiende, en efecto, a establecer que un verdadero análisis político no podría depender de una enunciación individual, ¡sobre todo cuando es producida por un conferenciante extraño a los problemas de su auditorio! Un enunciado individual sólo tiene alcance en la medida en que puede entrar en conjunción

con gestiones colectivas que ya funcionan efectivamente; por ejemplo, ya comprometidas en luchas sociales reales. ¿A quién se habla, sino? ¿A un interlocutor universal? ¿A alguien que conoce ya los códigos, las significaciones y todas las combinaciones posibles? La enunciación individualizada es prisionera de las significaciones dominantes. ¡Sólo un grupo-sujeto puede trabajar los flujos semióticos, romper [*casar*] las significaciones, abrir el lenguaje a otros deseos y forjar otras realidades!

Volvamos a la cuestión del fascismo y de sus relaciones con el estalinismo y las «democracias» de tipo occidental. No se trata para nosotros de establecer comparaciones reductoras, sino, por el contrario, de complejizar los modelos. En este camino analítico, sólo habrá lugar para detenerse cuando uno mismo esté en condiciones de tener un mínimo de asidero real sobre los procesos puestos en juego. Existen fascismos de todo tipo, estalinismos de todo tipo y democracias burguesas de todo tipo. Estos tres conjuntos se dislocan desde que se considera, en el seno de cada uno de ellos, el estatuto relativo, por ejemplo, de la máquina industrial, de la máquina bancaria, de la máquina militar, de la máquina político policial, de las tecno-estructuras estatales, de la iglesia, etc. El análisis deberá considerar cada uno de esos subconjuntos, sin perder de vista que no se trata más que de etapas provisionarias de la reducción molecular. Los sistemas totalitarios contemporáneos han inventado cierto número de prototipos del partido policial; el partido policial nazi merecería, por ejemplo, ser estudiado en comparación con el partido policial estalinista; están más cerca uno de otro, en efecto, que las estructuras estatales correspondientes. Sería interesante desentrañar los diferentes tipos de máquinas de deseos que entran en su composición. Pero uno advertiría entonces que no hay que contentarse con considerar las cosas desde tan lejos. El análisis deberá progresar constantemente en el sentido de una molecularización de su objeto para estar en posición de aprehender de cerca la función que juega en el seno de los grandes conjuntos en los que funciona. No hay *un* partido nazi; el partido nazi no solamente ha evolucionado, sino que en cada pe-

ríodo hubo una función diferente, de acuerdo a los dominios a los que trasladaba su acción. La máquina SS de Himmler no era la misma que la de los SA o la de las organizaciones de masa tales como las concebían los hermanos Strasser. En el seno mismo de la máquina SS, algunos aspectos de inspiración casi religiosa —hay que recordar que Himmler quería que se formara a los SS según métodos similares a los de los jesuitas—, coexistían con prácticas francamente sádicas, como las de un Heydrich... No se trata aquí de una investigación gratuita, sino de un rechazo de las simplificaciones que impiden aprehender la *genealogía* y la *permanencia* de ciertas maquinarias fascistas. La inquisición ya era el establecimiento de cierta máquina fascista que se iría desarrollando y perfeccionando hasta nuestros días. El análisis de los componentes moleculares del fascismo podrá interesar, así, a campos muy distintos. Bajo otras formas, es el mismo fascismo el que continúa funcionando en la familia, en la escuela o en un departamento sindical. Sólo a condición de que estemos capacitados para discernir la continuidad de esta máquina, podremos organizar una lucha contra las formas modernas de totalitarismo.

Existen muchas maneras de abordar estos problemas del deseo en el campo social. Se los puede desconocer, pura o simplemente, o reducirlos a alternativas políticas simplificadas. Se puede también tratar de apresar sus mutaciones, sus desplazamientos y las nuevas posibilidades que abren a la acción revolucionaria. Se oponen generalmente estalinismo y fascismo, como pertenecientes a definiciones radicalmente diferentes, mientras distintas formas de fascismo fueron ubicadas bajo el mismo rubro. Sin embargo, las diferencias son mucho más amplias en el interior de los fascismos, que entre ciertos aspectos del estalinismo y algunos aspectos del nazismo. No se trata por lo tanto de forzar las comparaciones, y terminar en amalgamas como las de Hannah Arendt, denunciadas por Jean Pierre Faye.<sup>1</sup> Querer preservar las

1. Cf. el excelente *La critique du langage et son économie*, de Jean-Pierre Faye, ed. Galilée.

diferencias no es de ninguna manera contradictorio con el cuidado de desentrañar la continuidad de una *máquina* totalitaria que se abre su camino a través de *todas las estructuras* fascistas, estalinistas, demócratas-burguesas, etc. Sin remontarse hasta el Bajo-Imperio de Diocleciano y de Constantino, se puede advertir la filiación en las condiciones del capitalismo, desde la represión contra los integrantes de la comuna de 1871, hasta sus formas actuales. Diferentes formas de capturas colectivas del deseo fueron así producidas por diferentes sistemas totalitarios, en función de la transformación de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Habría que esforzarse en desentrañar la *composición mecánica*, un poco como una especie de composición química, pero de una química social del deseo que atraviesa no solamente la historia, sino, igualmente, el conjunto del espacio social. La transversalidad histórica de las máquinas del deseo sobre las que se apoyan los sistemas totalitarios es, en efecto, inseparable de su transversalidad social. El análisis del fascismo no pertenece simplemente a la especialidad del historiador, ya que lo que fue puesto en marcha ayer, lo repito, continúa proliferando bajo otras formas en el conjunto del espacio social contemporáneo. Toda una química totalitaria trabaja las estructuras estatales, las estructuras políticas y sindicales, las estructuras institucionales y familiares, y aun las estructuras individuales, en tanto se puede hablar de una especie de fascismo del superyó en la culpabilidad y en la neurosis.

¿Pero qué es esta extravagante máquina totalitaria que atraviesa el tiempo y el espacio? ¿Un accesorio de ciencia ficción? Me parece oír ya los sarcasmos de los bienpensantes del psicoanálisis, del marxismo y de la epistemología. ¡Qué confusión de planos! He ahí que se ha metido todo en el mismo saco. Yo señalaría que solamente en la medida en que confluyeron los análisis a nivel molecular y atómico, llegaron los químicos a realizar síntesis de elementos complejos. Pero se me dirá: ¡eso es el mecanicismo! Sea; no se trata todavía más que de una comparación. Además, no se trata de polemizar: sólo

quienes sienten la actualidad y la urgencia de la lucha micro-política anti-fascista que aquí evoco, soportarán seguir escuchándose. La evolución de la división social del trabajo arrastró la constitución de conjuntos productivos cada vez más gigantescos. Pero ese gigantismo de la producción implicó una molecularización cada vez más acentuada de los elementos humanos que ponía en juego en los dispositivos maquinísticos de la industria, de la economía, de la formación, de la información, etc. Nunca es un hombre el que trabaja —podríamos decir otro tanto del deseo—, sino una reunión de órganos y de máquinas. Un hombre no se comunica con sus semejantes: una cadena transhumana de órganos se constituye y entra en conjunción con las cadenas semióticas y un entrecruzamiento de flujos materiales. A raíz de que hoy las fuerzas productivas hacen estallar las territorialidades humanas tradicionales, están en posición de liberar la energía atómica del deseo. Puesto que ese fenómeno es irreversible y no se puede calcular su alcance revolucionario, los sistemas totalitarios capitalistas y socialistas burocráticos se ven incesantemente llevados a perfeccionar y miniaturizar sus máquinas represivas. En todos los casos, el estudio de esta composición maquinística de los poderes totalitarios me parece ser el corolario indispensable de una lucha micro-política por la liberación del deseo. En la medida en que se renuncia a hacerle frente, se puede bruscamente oscilar entre una posición de apertura revolucionaria y una de encierre totalitario: uno se encuentra entonces prisionero de generalidades y de programas totalizantes y se le restituye el poder a las instancias representativas. El análisis molecular es la voluntad de un poder molecular, de una teoría y de una práctica que se niegan a despojar a las masas de su potencial de deseo. No se trata, como se me ha objetado, de tomar a la historia por el lado de las pequeñeces, ni de pretender, como Pascal, que si la nariz de Cleopatra hubiese sido más larga, el curso de la historia habría cambiado; se trata simplemente de no flaquear ante el impacto de esta máquina totalitaria que no cesa de modificarse, de adaptarse al grado de las relaciones de fuerza y de las transforma-

ciones de la sociedad. El papel de Hitler, en cuanto individuo, fue ciertamente insignificante, pero su papel, en tanto cristalizó una nueva figura de la máquina totalitaria, sigue siendo fundamental. Se la ve en los sueños, en los delirios, en las chaquetas de determinadas bandas juveniles que, sin saber nada sobre el nazismo, reproducen los iconos del hitlerismo.

Retornemos a un problema que atraviesa, bajo otras formas, la situación política actual. ¿Por qué el capitalismo alemán, después de la derrota de 1918 y la crisis de 1929 no ha podido contentarse apoyándose en una simple dictadura militar? ¿Por qué Hitler y no el general Von Schleicher? Daniel Guerin dice al respecto que el gran capital dudó «de privarse de ese medio incomparable, irremplazable de penetración en todas las células de la sociedad, que son las organizaciones de masas fascistas». En efecto, una dictadura militar no encuadra a las masas de la misma manera que un partido organizado de modo policial. Una dictadura policial no capta la energía libidinal de la misma manera que una dictadura fascista, aun cuando algunos de sus resultados puedan parecer idénticos, incluso si se termina en los mismos tipos de métodos represivos, con torturas idénticas, etc. La conjunción, en Hitler, de por lo menos cuatro series libidinales, hizo cristalizar en las masas la mutación de un nuevo maquinismo deseante:

— Un cierto estilo plebeyo que lo ponía en condiciones de apoyarse en gente más o menos marcadas por las máquinas socialdemócratas y bolcheviques.

— Un cierto estilo ex-combatiente, simbolizado por la Cruz de Hierro de la guerra de 1914, que le daba el poder de neutralizar a los elementos del estado mayor militar, ya que no a ganar completamente su confianza.

— Un oportunismo de tendero, una elasticidad de equino, una apatía que le permitía negociar con magnates de la industria y las finanzas, haciéndoles creer que podrían controlarlo y manipularlo con facilidad.

— Por último, y tal vez sea lo esencial, un delirio racista, una loca energía paranoica que lo acercaba a la diapasón de la



pulsión colectiva de muerte surgida de las carnicerías de la Primera Guerra Mundial.

¡Es cierto que todo esto no deja de ser esquemático! Pero el punto sobre el que quería insistir, y que no puedo más que evocar, es el hecho de que las condiciones locales y singulares de esta cristalización maquinística en Hitler no pueden ser consideradas como indiferentes. No se trata, insisto, de contentarse con generalidades histórico-psicoanalíticas: en el seno de los movimientos políticos y sindicales, en el seno de los grupúsculos, en la vida familiar, escolar, etc., se asiste a otras micro-cristalizaciones fascizantes que siguen la posta del filum de la máquina totalitaria. Bajo pretexto de que el papel del individuo en la historia carecería de importancia, se nos quiere hacer creer que hay que permanecer de brazos cruzados ante las gesticulaciones histéricas o las manipulaciones paranoicas de los tiranos locales y de las burocracias de todas las especies. Micropolítica del deseo quiere decir que en adelante uno se negará a dejar pasar ninguna forma de fascismo, cualquiera fuera la escala en que se manifieste, tanto en el seno de la familia como en la propia economía personal. Con todo tipo de medios —particularmente con el cine y la televisión—, se nos quiere hacer creer que el nazismo no fue sino un mal momento que había que pasar, una especie de error histórico, y también una bella página de la historia para los héroes buenos; por lo demás, ¿no eran emocionantes aquellas banderas promiscuas de capitalismo y socialismo? Se nos quiere hacer creer que hubo reales contradicciones antagonicas entre el eje fascista y los aliados. Tal una manera de enmascarar la naturaleza del proceso de selección, el que debía terminar con la eliminación de una fórmula fascista que la burguesía, al cabo de cierto tiempo, terminó sintiendo peligrosa. Radek definía el nazismo como algo exterior a la burguesía, como unos anillos de hierro con los que ésta intentaba consolidar «el barril sin fondo del capitalismo». ¿Pero no era esa imagen demasiado tranquilizadora? El fascismo sólo permaneció exterior a una determinada burguesía, que lo rechazó a causa de su inestabilidad y porque

movilizaba fuerzas de deseo demasiado poderosas en el seno de las masas. Aceptado en la fase paroxística de la crisis, pronto se consideró que el remedio era demasiado peligroso. Pero el capitalismo internacional no podía encarar su eliminación más que en la medida en que tuviera a su alcance otros medios para controlar la lucha de clases, y otras fórmulas totalitarias para dominar el deseo de las masas: cuando el estalinismo «negoció» esta fórmula de recambio, la alianza con aquél se hizo posible. El régimen nazi no dominaba verdaderamente sus contradicciones internas; la misión casi insoluble del Führer, consistía en tratar de establecer una especie de compromiso entre diferentes máquinas de poder que pretendían retener su autonomía (la máquina militar, las facciones político-policiales, la máquina económica, etc.),<sup>2</sup> sin dejar de tener en cuenta que la efervescencia revolucionaria de las masas amenazaba con hacerlas inclinarse del lado de una revolución de tipo bolchevique. De hecho, las democracias occidentales y el totalitarismo estalinista no se aliaron para «salvar la democracia», sino en virtud del giro catastrófico que adquirirían las experiencias fascistas, y sobre todo a raíz de la forma mortífera del metabolismo libidinal que desarrollaban en las masas. Durante todo este período, una especie de crisis de fin del mundo envolvió al planeta. Es cierto que no debe olvidarse que las organizaciones de izquierda habían sido previamente liquidadas en Italia y Alemania. ¿Pero por qué se desplomaron como un castillo de naipes? Jamás habían propuesto a las masas una alternativa verdadera, nada en todo caso que pudiera captar su energía de deseo o, cuanto menos, arrancarlas de la religión fascista (los análisis de Reich, sobre este punto, me parecen definitivos). A menudo se valoriza el hecho de que los regímenes fascistas aportaban en sus comienzos un mínimo de soluciones económicas a los problemas más urgentes —incremento artificial de la economía, reabsorción de la huelga, programa de trabajos monumentales, con-

2. Inútil repetir que todo esto es demasiado simple: por ejemplo, no hubo actitud homogénea del lado capitalista. Krupp, en principio hostil a Hitler, sólo se unió a él sobre la marcha...

trol de los capitales—, y se oponen tales medidas a la impotencia, por ejemplo, de los gobiernos socialdemócratas de la República de Weimar. Se nos tranquiliza con explicaciones del siguiente tipo: los socialistas y los comunistas tenían un mal programa, malos dirigentes, una pésima organización, alianzas desdichadas. No se termina de enumerar sus carencias y sus traiciones. Pero nada en tales explicaciones sirve para explicar el hecho de que la nueva máquina deseante totalitaria haya podido cristalizar en las masas, hasta el punto de ser percibida por el mismo capitalismo internacional como aún más peligrosa que el régimen surgido de la revolución de Octubre. No se quiere ver que la máquina fascista, bajo sus formas italiana y alemana, amenazaba tanto al capitalismo como al estalinismo, en la medida en que las masas las investían de una fantástica pulsión de muerte colectiva. Ganando el deseo terreno sobre un jefe, un pueblo, una raza, ellas abolían —mediante una fantasía de catástrofe— una realidad que detestaban y que los revolucionarios no habían sabido, o no habían querido, atacar. La virilidad, la sangre, el espacio vital, la muerte, significaban para ellas los sustitutos de un socialismo demasiado respetuoso de las significaciones dominantes. Empero, una especie de mala fe intrínseca al fascismo, una falsa provocación de lo absurdo, todo un teatro de histeria colectiva y de debilidad, las conducía a esas mismas significaciones dominantes. Simplemente, el rodeo se volvía mucho más grande, por ejemplo, que aquél a que recurría el estalinismo. Todas las significaciones fascistas se alimentaban de una representación compuesta de amor y de muerte: Eros y Tánatos eran sólo uno. Hitler y los nazis luchaban por la muerte, lo que comprendía incluso la muerte de Alemania; las masas alemanas aceptaron seguirlo hasta la propia destrucción. De otro modo, resulta imposible comprender que hayan continuado la guerra hasta muchos años después de haberla perdido manifiestamente. Junto a este fenómeno, la máquina estaliniana, sobre todo vista desde afuera, parecía mucho más sabia, y no hay por qué sorprenderse de que el capitalismo inglés y el norteamericano no hayan tenido aprehensión

de aliarse con ella. Después de la liquidación de la Tercera Internacional, el totalitarismo estalinista podía presentarse, para la estrategia capitalista, como un sistema de recambio que aventajaba a las diferentes formas de fascismo y de dictadura. ¿Qué mejor que la policía estalinista y sus agentes para controlar los movimientos demasiado turbulentos de la clase obrera, de las masas coloniales y de las minorías nacionales oprimidas? La última guerra mundial no habrá sido sino la ocasión de una selección de las máquinas totalitarias más eficaces, las mejor adaptadas al período.

A diferencia del fascismo, las máquinas totalitarias capitalistas, captando a la vez las energías de los deseos de los trabajadores, tratan a la vez de dividirlos, de particularizarlos, de molecularizarlos. Se infiltran en sus rangos, en sus familias, en sus parejas, en su infancia; se instalan en el corazón de su subjetividad y de su visión del mundo. El capitalismo teme los grandes movimientos de las multitudes. Trata de disponer sistemas automáticos de regulación. Tal el papel asignado al Estado y a los mecanismos contractuales entre los «socios sociales». Y si un conflicto desborda los cuadros colectivos, tratará de reducirlo a guerras económicas o a guerras locales. Desde este punto de vista es necesario reconocer que la máquina totalitaria estalinista está ahora plenamente superada por la del totalitarismo occidental. Sin embargo, el estalinismo tenía sobre el fascismo la ventaja de una mayor estabilidad; el partido no está ubicado en el mismo plano que la máquina militar, la máquina policial y la máquina económica. Supera eficazmente a las máquinas de poder, sin dejar de controlar implacablemente a las masas, logrando además tener bajo cuerda a la vanguardia del proletariado internacional. La bancarrota del estalinismo, sin duda uno de los rasgos más relevantes del período contemporáneo, se debe sin duda al hecho de que no supo adaptarse a la evolución de las fuerzas productivas y en particular a lo que he llamado la molecularización de la fuerza del trabajo. Eso se traduce, en el interior de la URSS, en una serie de crisis políticas y económicas, por desprendimientos sucesivos que dieron, en detri-

mento del partido, una autonomía relativa a las máquinas tecnocráticas del Estado y de la producción, al ejército, a las regiones, etc.; y en el exterior en relaciones caóticas con las democracias populares: ruptura con China, instauración de un policentrismo de hecho con los partidos comunistas. En todos lados los problemas nacionales y regionales, los particularismos, volvían a adquirir un peso decisivo. Ello permitió, a los países capitalistas, entre otras cosas, recuperar e integrar parcialmente a sus partidos comunistas locales. Desde este punto de vista la herencia de Stalin se ha perdido por completo. Es cierto que el estalinismo continúa sobreviviendo en un cierto número de partidos y sindicatos, pero ahora funciona, de hecho, según el viejo modelo socialdemócrata, mientras que las luchas revolucionarias, las luchas de deseo, como las de mayo del 68 o las de Lip, tienden a escapárseles cada vez más. En estas condiciones el sistema capitalista es llevado a buscar en su seno nuevas fórmulas de totalitarismo. Mientras no las encuentre, deberá hacer frente a luchas que se situarán sobre frentes imprevisibles (huelgas de gestión, lucha de inmigrados, de minorías raciales, subversión en las escuelas, las prisiones, los asilos, lucha por la libertad sexual, etc.). Esta situación nueva, donde ya no se trata de conjuntos sociales homogéneos, cuya acción es canalizada hacia objetivos simplemente económicos, tiene como contragolpe la proliferación y la exacerbación de las respuestas represivas. Junto al fascismo de los campos de concentración, los que continúan existiendo en numerosos países,<sup>3</sup> se desarrollan nuevas formas de fascismo molecular: una cocción a fuego lento en el familismo, en la escuela, en el racismo, en ghettos de todo tipo, suple ventajosamente a los hornos crematorios. La máquina totalitaria busca por todos lados estructuras adaptadas, es decir, capaces de adaptar el deseo a la economía del provecho. Entonces habrá que renunciar de una vez por todas, a fórmulas como

3. Una de las mayores preocupaciones del capitalismo contemporáneo es la de encontrar formas de totalitarismo adaptadas a los países del tercer mundo.

«el fascismo no pasará». El fascismo ya ha pasado y no ha dejado de pasar. Pasa a través de las mallas más finas; está en constante evolución en la medida en que participa de una economía micro-política del deseo, en sí misma inseparable de las fuerzas de producción. El fascismo parece venir desde afuera, pero encuentra su energía en el corazón del deseo de cada uno. De una vez por todas, no habría que dejarse distraer más por las siniestras payasadas de esos socialdemócratas que se sorprenden de que sus militares, que según ellos son los más democráticos del mundo, desencadenan sin previo aviso la peor de las represiones fascistas. Una máquina militar en tanto tal, cualquiera fuera el régimen político del país donde está implantada, cristaliza un deseo fascista. El ejército de Trotsky, el ejército de Mao o el de Castro, no constituyen excepciones, ¡lo cual no quita nada, por otra parte, a sus méritos respectivos! El fascismo, como el deseo, está diseminado por todas partes en fragmentos aislados en el conjunto del campo social; cristaliza en uno u otro lugar, según la función de las relaciones de fuerza. De él se puede decir que a la vez es omnipotente y de una irrisoria debilidad, lo que depende de la capacidad de las gestiones colectivas, de los grupos-sujetos, de la relación de la libido social —a todos los niveles— con el conjunto de las máquinas de deseo revolucionarias.

## DEBATE

*(Sólo disponemos de las respuestas de Felix Guattari).*

*Felix Guattari:* Creo que era Bassi el que proponía, si lo entendí bien, como alternativa contra un atascamiento en el discurso, un programa inspirado en Cooper, que consistiría en hacer el amor en todas partes. ¡Claro que estoy de acuerdo! Pero habría que precisar tal vez que «hacer el amor» no se reduce a rela-

ciones inter-individuales. ¡Hay muchas maneras de hacer el amor! Se lo puede hacer con las flores, con la ciencia, con el arte, con las máquinas, con los grupos sociales... desde que el cuadro personológico de la sexualidad edípica se quiebra, una sexualidad no-humana, una trans-sexualidad se establece en conexión con el campo social, es decir, con una multiplicidad de flujos materiales y flujos semióticos. Toda la economía libidinal individual, cerrada sobre sí misma, queda problematizada. Desde este punto de vista, no estoy demasiado seguro que Laing y Cooper calen muy hondo. Me parece que ellos vuelven a meter a la libido, muy prestamente, en la caja de un sistema de comunicaciones intra-familiares. Pienso que están demasiado influenciados por los teóricos norteamericanos de la información. Digamos rápidamente que lo que está en juego no es la información sino la transformación.

Quisiera decir a Emmanuele Amadio que existen diferentes tipos de equivalentes del psicoanálisis, que se emplean para alcanzar el mismo resultado: la neutralización del deseo. Se lo hace reterritorizándolo en el familiarismo, en una técnica del cuerpo, en una manipulación de grupo, en una práctica mística, etc. El psicoanálisis, hasta nueva orden, siguió siendo la cabeza pensante, la referencia implícita de esas tentativas. Y lo mismo en los Estados Unidos, donde no ha adquirido el giro estructuralista y donde tiende a borrarse ante las técnicas del cuerpo y el misticismo. En la Unión Soviética y en los países del Este, está naciendo el interés por el psicoanálisis, pero se intenta adaptarlo a las condiciones locales. Según toda probabilidad, el objetivo sería favorecer una normalización, una adaptación de los individuos al sistema burocrático. La técnica de edipización, el abatirse del deseo sobre el familiarismo, no es algo que se circunscribe únicamente al gabinete del analista. Interesa cada vez más a los pedagogos, a los curas y a los comisarios políticos de todos los partidos. ¿La preparación de los procesos de Moscú, en el fondo, no era ya en cierto modo una especie de psicoanálisis? Tal vez la tortura física no era lo que jugaba el papel más importante. Es en nombre del partido,

considerado como una gran familia, que se obtiene una absoluta sumisión de los acusados.

Estoy de acuerdo con Ricci y Bonetti; ¡es cierto que hay algo absolutamente artificial en el hecho de hablar en una estructura de reunión como ésta y de hablar en especial sobre gestiones colectivas de enunciación!

Quisiera responder a mi traductor y a Pietrantonio. No se trata de escamotear la cuestión de la relación del sujeto con el lenguaje sino, por el contrario, de despejar el terreno de una serie de ilusiones concernientes a las estructuras de enunciación. La irreductible opacidad de la relación del deseo con el lenguaje no queda milagrosamente revelada por el silencioso escuchar del psicoanalista. Por el contrario, pienso que en la medida en que, de uno u otro modo, se rompe con las técnicas de interpretación significativa, se puede abrir la perspectiva de un análisis político, destituyendo el primado que conserva el psicoanálisis para las significaciones que dominan el deseo. Una micro-política del deseo rechazará el imperialismo de las semiologías significantes que cortan el deseo de lo real. Negándose a considerar como naturales los principios de significación y de interpretación, se negará a aceptar como fatalidad la organización de las realidades dominantes; no se trata de negar mágicamente la significación, por ejemplo, tornando absurdo el lenguaje y recayendo en la técnica de las astucias verbales, bautizadas como «interpretaciones significantes» por los psicoanalistas, sino de poner en conjunción sistemas semióticos diferentes, comenzando por las semióticas a-significantes, es decir por aquéllas que sirven de signos para transformar lo real, y que precisamente son el lugar privilegiado de carga [*investissement*] del deseo en el campo social. Hay que buscar la opacidad semiótica del deseo que está del lado de los flujos a-significantes, del lado, por ejemplo, de la economía de los flujos de signos económicos, del lado de la música, del arte y de las transformaciones revolucionarias «incomprensibles». Desde ese momento no hay nada sorprendente en el descubrimiento del carácter de irreductibilidad del deseo al lenguaje: el deseo es inseparable



de la existencia de cadenas semióticas de todo tipo y no obstante no tiene nada que ver con las redundancias de las semiologías significativas, con las representaciones mentales dominantes y las interpretaciones represivas, salvo cuando las inviste, en tanto tales, de una micro-política fascista-edípica.

Creo haber comenzado ya a contestar a Calligaris, quien hablaba igualmente, me parece, en nombre de Figzi. Repito aquí que ni Deleuze ni yo pretendemos elaborar una teoría científica que se erigiría en garantía de diferentes prácticas sociales. Para que la teoría avance, hay que leer a Marx, indudablemente, pero también a Hitler, y seguir sobre todo lo que aparece en las luchas y conflictos actuales; no hay que perder de vista, en efecto, que las principales rupturas teóricas se efectúan ante todo sobre este terreno, como mayo del 68 o la actualidad en Chile o en Medio Oriente. Las gestiones colectivas de enunciación de que se trataba aquí, proceden no tanto de construcciones teóricas coherentes, como de tinglados semióticos provisorios, elaborados a partir de situaciones contingentes, que siempre corren el peligro, si permanecen escindidas de la práctica, de ser recuperados por las máquinas de poder. Y por lo demás, ¡la teoría en la ciencia no funciona de otra manera!

Quisiera terminar con un aspecto de la pregunta de mi traductor, a la que no había respondido: el riesgo de un retorno al pensamiento evolucionista. Hay ahí, en efecto, un punto que verdaderamente no pude tratar en mi exposición, si bien era lo esencial de lo que quería decir. ¿Qué es lo que asegura el pasaje de las grandes entidades clásicas a la molecularización del fascismo a que asistimos hoy? ¿Qué es lo que arrastra la desterritorialidad de las relaciones humanas? ¿Qué es lo que les hace perder apoyo en los grupos territoriales, familiares, la entidad, las clases de edades, etc.? ¿Qué es esta desterritorialización que en retorno engendra el alza de un micro-fascismo? No se trata de una simple cuestión de orientación ideológica o estratégica por parte del capitalismo, sino de un proceso material fundamental: puesto que las sociedades industriales funcionan a partir de las máquinas semióticas que codifican

cada vez más todas las realidades, todas las territorialidades anteriores; puesto que las máquinas técnicas y los sistemas económicos están cada vez más desterritorializados, ellas están capacitadas para liberar flujos de deseo cada vez mayores; más exactamente, es a raíz de que su modo de producción está obligado a operar esta liberación, que las fuerzas de liberación se ven obligadas, ellas también, a molecularizarse. Una simple represión masiva no basta. El capitalismo tiene que construir e imponer modelos de deseo; y es esencial para su supervivencia que logre hacerlos internalizar por las masas que explota. Conviene atribuir a cada uno: una infancia, una relación sexual, una relación con el saber, una representación del amor, de la honestidad, de la muerte, etc. Las relaciones de producción capitalistas no se establecen solamente en la escala de los grandes conjuntos sociales; desde la cuna infantil modelan un cierto tipo de individuo productor-consumidor. La molecularización de los procesos de represión, y por vía de consecuencia esta perspectiva de una micropolítica del deseo, no están ligadas a una evolución ideal de la historia o a las mistificaciones ideológicas, sino a una transformación de los procesos materiales, a una desterritorialización de todas las formas de producción, tanto se trate de la producción social como de la producción deseante.

JULIA KRISTEVA

SUJETO EN EL LENGUAJE  
Y PRÁCTICA POLÍTICA

*Me produce cierto malestar tener que dirigirme a esta tribuna, monopolizada por lo que se puede llamar un destacamento de hombres, y ante una comunidad que como toda comunidad —aunque tal vez más que otras— me pareció establecer un contrato homosexual reprimido, no-visto. Ninguna mujer se ha hecho escuchar, salvo dos que vinieron de Francia y que en mayor o menor grado juegan el papel que se les demanda: el de falo. No lo digo para reivindicar una esencia femenina, sino para señalar que en tanto existen, las mujeres señalan el fastidio y el derrumbe del deseo que sustenta el deseo de una comunidad. El papel de ellas es, precisamente, negativo; consiste en indicar los desfallecimientos de una comunidad, es decir, de su discurso. Pero sólo mediante la parodia pueden expresarlo: en cuanto una mujer pronuncia el discurso comunitario, se vuelve falo, pero sólo parodiándolo encontrará goce en ello, es decir, tomando a la palabra como lenguaje, desacuñándola de la libido y de la verdad que se considera esa palabra expresa en una comunidad, para marcar justamente que una heterogeneidad carcome el discurso comunitario. Posición radicalmente irreconciliable, pues, con la del hombre, que entra a escena para seducir, para darse, como mujer, en nombre del*

*«deseo», del «goce», del «placer» o de la «libido», es decir, jugando a ser esa imposible mujer viril, la fantasía del hombre en el límite de su relación con la mujer; límite que señalará siempre el error de eso de lo que no quiere saber nada o de lo que está obsesionado: la muerte donde el discurso se desbarata. Llego así a mi problema, que es el del discurso.*

I. Se sabe desde Platón que la política es lo que prescribe una medida común y que de tal modo hace existir una comunidad. Ahora bien, la medida común de base es el lenguaje. Luego, el animal es político en la medida en que habla.

La política conservadora es una preservación de la medida que representa el soberano (el jefe), que se supone puede elevarse a una autorregulación. La política de revisión (revisionismo) reemplaza una medida común por otra, siendo el nuevo código apoyado por un nuevo jefe (Stalin) o por un anonimato sin brillo (el tecnocratismo moderno). La política revolucionaria, cuando no es una repetición, debería ser el tiempo en que la política (la medida común, ergo el lenguaje) se quiebra.

¿Qué es lo que, en lo que se dice, cae bajo el efecto de la medida? La lingüística dice: todo. El estructuralismo encuentra la sistematicidad de su objeto, desde los fonemas a los semas, pasando por la retórica. La gramática generativa considera al lenguaje como objeto formal, de signos inmotivados, articulándose en una infinitud enumerable, incluso finita, y se fortalece integrando en él a la semántica y a la pragmática. La ciencia del lenguaje lleva adelante su visión platónica de un objeto mensurable, sin desgaste. La política de la lingüística se mide por el recluimiento estructural o sistemático del lenguaje en la mátesis. No obstante, el lapsus, el juego de palabras, el «estilo» constituyen el testimonio de algunos trastornos de la estructura, que seguramente se arreglan, pero conservando las huellas de una *heterogeneidad*. El generativista los rechaza: la compulsión heterogénea no alcanza, según él, al orden lógico del lenguaje. El estructuralista quiere esquematizarlos: se limita a las figuras retóricas.

Por el contrario, aparte de una posición dialéctica y materialista, deben considerarse dos modalidades de la significancia para hacer aparecer lo que, en el lenguaje, cambia de política. (Recordemos al pasar el «dualismo» afirmado muchas veces por Freud.)

Designaré a la primera como *lo simbólico*. Ella comprende lo que en el lenguaje es del orden del signo, es decir, y al mismo tiempo, de la nominación, de la sintaxis, de la significación y de la denotación de un «objeto» primeramente, o de una «verdad» científica después.

Llamaré a la segunda *lo semiótico*. Es cronológicamente anterior y sincrónicamente transversal al signo, a la sintaxis, a la denotación y a la significación. Hecha de facilitaciones [*frayages*] \* y de sus marcas, es una articulación provisoria, un ritmo no expresivo. Platón (*Timeo*) habla de una *chora* anterior al Uno, maternal, tomándola del «ritmo» de Demócrito y de Leucipo. Esquilo hizo decir a Prometeo que él era «ritmado»: nosotros traducimos «encadenado». Lo semiótico es una distintividad, una articulación no expresiva: ni sustancia amorfa, ni numeración significante. Si se lo puede imaginar en el grito, las vocalizaciones o los gestos del niño, lo semiótico funciona en efecto en el discurso adulto como ritmo, prosodia, juego de palabras, no-sentido del sentido, risa. Se puede cifrar lo semiótico; el sonógrafo traduce en frecuencias el más débil grito. Pero no se puede medir su sentido: lo semiótico no tiene unidades discretas significables, localizables. Una topología puede dar su imagen, pero no indicaría su contradicción heterógena con lo simbólico.

El proceso significante, en su complejidad dialéctica materialista, comprende la contradicción de dos maneras. Decir que el lenguaje es una *práctica*, es entender precisamente cómo lo

\* La autora utiliza en un contexto distinto el término introducido por Freud en el «Entwurf», la *Bahnung*, vertido al francés por los autores del *Vocabulaire* por el fr. *frayage*. El esp. recomendado por Fideas, Cesio, Garma y Langer, apenas si evoca el camino *trazado* sobre el suelo teórico del aparato de neuronas. (NT).

simbólico, y con él el sentido, se desplaza bajo la presión de lo semiótico. Tal vez abordamos así la concepción materialista de lo que Hegel llamaba una «negatividad»: cuarto «término» de la dialéctica ternaria, que causa la mátesis, pero que no se deja cifrar por ella; impulsión de la lógica debida a la división asimétrica del Uno.

No existe práctica que no suponga el límite *simbólico*: la posición del sentido, el borde significativo del proceso, la *doxa*, la *tesis* del ser, del «sujeto» y del «objeto». Lo simbólico (y el lenguaje) es tético: el lenguaje es la tesis por excelencia. Sin embargo, lejos de ser un origen (concepción idealista), esta tesis *simbólica* es un corte y un desplazamiento del proceso semiótico. Por el contrario, y al mismo tiempo, si no existiera práctica sin *doxa* y sin *tesis*, éstas serían simples sistemas repetitivos, sin la contradicción heterogénea de lo semiótico que, por el ciclo de sus irrupciones, desplaza ínfimamente e infinitamente a la *tesis*, al ser significable y significativo: lo que quiere decir que esta contradicción heterogénea de lo semiótico es el mecanismo mismo de la renovación. Lo semiótico no es el factor revolucionario de una práctica, sino a condición de enfrentar a su tesis simbólica (al sentido, a la estructura).

En el discurso del sujeto parlante, es el choque del discurso de otro que lo semiótico invoca, heterogéneo al sentido, para desplazar el sentido simbólico que el sujeto tomó el hábito de considerar como suyo. Puesto que todo acto lingüístico es llamado por (o es la llamada de) un destinatario, toda enunciación debería ser una práctica, en el sentido de un desarreglo, por el ritmo semiótico suscitado por el otro, del sentido tético codificado; toda enunciación lingüística debería ser una contradicción heterogénea entre lo tético comunicable y el ritmo semiótico específico, y no la constitución efímera de una nueva estructura significativa; toda enunciación debería comprender el tiempo de lo simbólico y de su vaciamiento, que sería un tiempo cero del sentido cediendo ante el ritmo; toda enunciación debería tener un aspecto inconmensurable, en el cual el sujeto signifique los fragmentos de ritmo en que se pierde. Debería,

pero no es así. Porque la política idealista exige del cambio comunitario un nivelamiento, una medida común, pero calla su rotura: a fuerza de gastarse, la comunidad corre el peligro de romperse (salvo si la religión controla el gasto). Cómplice de este idealismo, la ciencia lingüística nos propone una visión sistemática de un lenguaje pleno de sentido, sin proceso, sin práctica: en consecuencia, sin sujeto en proceso.

La posición del lenguaje como tesis simbólica, es la economía de lo que puede ser pensado como castración.

La preclusión\* de esta posición del lenguaje, que es una preclusión de la castración, conduce a la creencia en una substancia libidinal: se cree entonces en el sexo, no se escucha su enunciación, y al exigir un pasaje directo del sexo a los mecanismos sociales, se sigue a la economía del fascismo, aunque se haya denunciado con deseo el deseo.

Hacer, por el contrario, de la posición del lenguaje un límite que es necesario franquear en la práctica de renovación constante del código, es ponerse a jugar en torno a la castración. Es erotizar, y por lo mismo, asumir el poder que el discurso confiere al sujeto, pero para dialectalizarlo sin fin. La práctica del lenguaje, en este sentido, es lo que se mantiene más cerca del fetichismo, y conociendo el peligro, se aparta de él; lo sería

\* Fr. *forclusion*. El término es lacaniano, y no hay que equivocarse, sirve para interpretar la *Verwerfung* freudiana, es decir, que *no* es su traducción. El término alemán es la intensificación del sema «echar», «tirar», «dejar de lado»; mientras que la «-clusión» del término lacaniano significa «cierre». Una «for-clusión» es, por lo mismo, una «clausura» que llegó antes de tiempo, el «cierre» de un proceso cuando no se han cumplido todos sus pasos. El término elegido por Lacan pertenece a la teoría del derecho y al campo del procedimiento procesal. Se refiere a una secuencia de acciones o decisiones donde llega la conducta ulterior sin haberse realizado antes los pasos que debieron precederla. Por lo mismo, el término español adecuado es *preclusión*. En la teoría lacaniana la preclusión denota el mecanismo de defensa constitutivo de la psicosis: cuando falta la *Bejahung*, es decir, la afirmación y la incorporación de ciertos significantes originarios, éstos reaparecen en lo real transformados en síntomas psicóticos: alucinación, delirio, proyección. Los autores del presente volumen utilizan el término en este contexto lacaniano. (NT).

si fuera sustancia o fonema puro. Cuando lo imaginario precluye esta economía práctica del lenguaje y no ubica la tesis estructurante del sujeto en la instancia del lenguaje sino en una u otra estructura libidinal o social (económica e ideológica), no queda abierto para el discurso el camino de su poder (se está en el poder desde que se habla), sino de su desconocimiento (psicótico) y de la represión.

II. El ejercicio del lenguaje como *práctica* supone un cambio en la concepción de la política. Veamos, antes de decir cuál, qué ocurre ahí donde el lenguaje funciona como un proceso dialéctico (*práctica* significante).

Freud halló su laboratorio en la relación de transferencia.

«La literatura» ofrece otra modalidad, que no hay que confundir con la de la transferencia, pero que Freud reconoció entre las precursoras de su descubrimiento. El descubrimiento del inconsciente fue precedido, y acompañado, por uno de los estallidos más espectaculares del discurso occidental, que rubrican los nombres de la «vanguardia» literaria: Mallarmé, Lautréamont, Joyce, Kafka, Artaud. Sus escritos subvierten el código ideológico (mitemas familiares, religiosos, estatales) al mismo tiempo que el código de la lengua (garantía última de la unidad del sujeto). Una subversión que es una *práctica* y no una procedencia, porque no formula un nuevo lenguaje (en el sentido de simbólico, de tético), sino una red simbólica que constituye inmediatamente el soporte de un ritmo semiótico, donde se cifra de un lado el cuerpo infinitizado [*infinitisé*] (sujeto y objeto a la vez), y por el otro, y al mismo tiempo, códigos naturales, ideológicos y políticos múltiples (Cf. *Finnegans Wake*). No los entretendré con el funcionamiento de esta práctica. Señalaré solamente algunos de sus impactos sociales y los límites que después de ella se tornaron visibles.

1. La práctica del lenguaje de que se trata entra en discusión (lo que no es forzosamente en contradicción) con el monoteísmo (cristianismo, judaísmo), que domina la ideología occidental. Mallarmé y Joyce, de manera diferente, meditan



sobre la función paternal, combatiéndola, no solamente en la ideología, sino en el funcionamiento de la lengua misma, con un retorno de la ritmicidad semiótica, connotada como maternal. El culto de la madre les hace escuchar al paganismo y a religiones orientales, antes de que encontraran la función paterna, en adelante, como necesidad simbólica indispensable a toda práctica, como tesis del lenguaje, como límite estructurante— interno, para desgastar— de toda práctica. El Estado, la familia, el catolicismo, son las estructuras a las que se dirige la «música en las letras», es decir, la vanguardia en la *economía* de su discurso tanto como en su *contenido*. Fueron los escritores, probablemente, quienes llegaron más lejos en el análisis del monologismo, de la «común medida», de la política como reglamentación unaria [*unaire*]. Pero es Freud, a partir del monoteísmo, quien sabe más de ello: quien formula el *saber*.

2. Completamente sorda a esta práctica dialéctica del discurso y del sujeto en ella, la nueva concepción política del siglo, el marxismo, ubica fuera del sujeto la negatividad hegeliana (el tiempo de la disolución de la estructura): en las relaciones de producción. La contradicción es una contradicción de clase, pero no del proceso signifiante y, por lo mismo, de cada sujeto parlante en una clase. La noción de «conciencia de clase» contribuyó a oscurecer un aspecto fundamental de la negatividad hegeliana: la posibilidad de consumo del sujeto pensante-parlante. El marxismo paga su tributo al humanismo: queda en los marxistas (más que en Marx) el residuo de Feuerbach, quien descartaba la negatividad y el vacío dialéctico en nombre de la «especie humana». Una de las consecuencias de esta evacuación del sujeto en proceso, lo constituye el hecho de que la teoría y la práctica del marxismo tropiezan con la noción de *derecho*. Ellas lo ignoran mediante la eliminación del sujeto y su reducción a las contradicciones de clase, y engendran como contrapartida la reivindicación revisionista que demanda el derecho burgués: ese derecho mismo, cuyos fundamentos Hegel definió en la conciencia juzgante (tética, simbólica) que exige constricciones en nombre de una individualidad «libre», cuya

noción pertenece a la psicología empirista («responsabilidad», «deber», «remordimientos», etc.). No existe una política marxista para sujetos en proceso, es decir para sujetos cuya práctica es un exceso del código, y en esta medida es goce. Notablemente, la represión del sujeto y de su derecho al goce en una práctica significativa, se manifiesta también por una negligencia o una censura frente a la «cultura» y al «arte».

3. Por otro lado, solidaria con la precedente, la impugnación de la autoridad, de la conciencia juzgante, de la estructura, ese asalto contra el mono-logismo propio de fines del siglo XIX y principios del XX, dejó el camino abierto a una sustancia loca, a la violencia, al sexismo, al esoterismo. Antes de aparecer bajo el nombre de Hitler y en los campos de concentración, el fascismo adquirió su aire y encontró complicidades en las reacciones anti-monológicas: ahí las vanguardias filosóficas y literarias se mezclan (Heidegger, Pound). *El fascismo es el retorno de lo reprimido en el monologismo religioso*. No se puede impedir ese retorno, como lo quiere ingenuamente el liberalismo burgués, o como —dejándose contaminar— intenta hacerlo el dogmatismo «comunista». El problema consiste en hacer hablar a lo reprimido del monologismo: ese semiótico pulsional, heterogéneo al sentido y al Uno, y que los hace andar. La transferencia sin duda, pero de manera menos familiar y menos privada, una práctica llamada artística, esclarecida por el descubrimiento freudiano, es precisamente lo que habla lo reprimido del mono-logismo (del contrato social) y lo consume invirtiéndolo en una nueva forma de lengua, por consiguiente en una nueva socialidad. De este modo esas dos prácticas son la más sólida barrera contra el fascismo. Si es que hay una función ética de la literatura, es ésta: hacer pasar a la lengua lo que el mono-logismo reprime (desde el ritmo hasta el sentido).

4. El período actual, en relación con el 68, y en diversos sistemas económicos y políticos, parece poder caracterizarse como un período de *regresión*: yo lo definiría como una sumisión a la *ley* y a la *identidad*. El sistema da una prima al sujeto:

tal vez nosotros ajustamos a él nuestra práctica, cuando no somos obligados, estúpidamente, a detenernos.

Cualesquiera fueran las contradicciones entre los sistemas económicos o las clases, una preocupación mayor las domina: el *nacionalismo*. Desde el Congreso norteamericano al PCF, pasando por el Medio-Oriente, se constituyen *conjuntos* que limitan las *prácticas*: son las identidades nacionales de los grupos humanos. La identidad nacional es precisamente la medida común en la lengua y la tradición cultural (no me ocupo de la necesidad económica, que por ser determinante en la circunstancia, no es exhaustiva). La repetición, y consecuentemente la monotonía y el fastidio, acompañan esa inflación paranoide de las identidades nacionales. La ley jurídica y la creencia en el saber universitario (ejemplo: USA), se cuentan entre los pivotes esenciales de esa identidad, de esa reclusión, de este mono-logismo. Lo excluido es lo extranjero —la otra identidad nacional— o bien (y sobre todo) aquél que, en lo mismo [*dans le même*], no habla la misma lengua: el escritor analizante. La xenofobia en pleno apogeo.

Hasta en los movimientos más nuevos y aparentemente más radicales, como el movimiento de las *mujeres*, se busca la propia identidad: «la manera de no ser nada más que una mujer», con la bendición del papa si es posible, y contra Allende si peligrá el nivel de vida. Cuando no ha entrado en análisis, el izquierdista encuentra su identidad en la «organización», o está aún preparado, en ese mismo momento, para agasajar a la «maharaji» en Houston.

El Estado está lejos de estar muerto mientras dura la necesidad económica y subjetiva de identidad.

Pero la ley engaña: tolera los enclaves donde los sujetos se imaginan no tener que tener en cuenta la estructura: la droga, la pornografía, el éxodo espiritualista son sus ejemplos. No obstante, cuando ellos tratan de hablarse, la estructura los apresa: los discursos de las minorías subversivas son muy a menudo sub-conjuntos de discursos dominantes. Si no hablan, tenemos el marginalismo («charla», pero «charla siempre») como

coartada de la ley, de la identidad, del nacionalismo, de la xenofobia: el marginalismo les excita, es su deseo, los hace dar vueltas en círculo.

Esta escisión (la sustancia loca de una parte, la ley identificante de la otra) puede dar lugar a una nueva forma de fascismo: a un autoritarismo horrizado ante los enclaves de trasgresión que decide suprimirlos canalizándolos en una opresión al servicio de una clase o de un jefe (eventualidad para los países del Este o subdesarrollados). Mínimamente, esta escisión puede dar lugar a un refuerzo de lo ejecutivo, el que puede permitirse dejar que la impugnación se asfixie en sus márgenes (USA, Europa occidental).

¿Es decir que una valla de la organización social se tornó visible, una valla característica de todo modo de producción, pero que el capitalismo desnuda? El pesimismo de Freud se vería entonces justificado, lo mismo que el discurso psicoanalítico.

El capitalismo, y ya desde fines del siglo pasado, hizo patente lo que Freud formuló así: «La sociedad está fundada sobre un crimen cometido en común.» Ese crimen, inherente al contrato social, y por consiguiente al lenguaje, es del orden de la «común medida». El contrato político y/o la estructura lingüística (la prohibición del incesto y lo simbólico legalizante) mataron al *soma*: el ritmo de los atomistas, el cuerpo semiotizante, la edad de oro de los mitos. El psicoanálisis, reconociendo este asesinato, sobre el camino de la angustia que suscita este reconocimiento, invita a una anamnesis, en el lenguaje, de ese cuerpo que el lenguaje-contrato asesino reprimió. El proyecto psicoanalítico, es, pues, eminentemente social: el psicoanálisis hace adherir al sujeto al contrato social y/o lingüístico, después de haberlos dramatizado. Se ubica del lado del contrato, de la «común medida», y al tiempo que provoca la anamnesis del *soma* semiotizado, lo presenta como malogrado.

Uno podría preguntarse, en este punto, si el psicoanálisis no es el discurso más verídico de ese mercado social que se constituye por la escisión entre el *soma* por un lado, y por el

otro la autoridad, la identidad, la ley, la «común medida», el nacionalismo. Si no es él el discurso último de la socialidad, desde su lugar mismo, con conocimiento de causa reprimida.

Sin embargo *otra práctica discursiva* se hace oír, aun en Occidente y gracias a Freud, para indicar otra relación en la socialidad y, por consiguiente, con la política. Para ésta el contrato social y el sistema de la lengua no son una común medida sino un límite que debe hacerse jugar (y no disolver). Este discurso no habla en nombre de la socialidad, en nombre de la nominación, en nombre del lenguaje; los consume antes de formularlos. La política está ahí asumida, como lo está el límite estructurante del lenguaje, para ser desestructurada por el juego semiótico donde el sujeto unario entra en proceso. Tal el doble registro en el cual fracasó Maiakovski (fracaso que significa el fracaso de una revolución política), tal el doble registro en el que se obstina Mao. No evoco esas experiencias como pruebas literarias, sino porque en ellas se bosqueja otra actitud en relación al cerco socio-político. Si el acto político (comunitario, legislativo) es un imperativo del presente, el acto imperativo *revolucionario* es el que agrega a ese presente un pasado anterior: la llamada de un porvenir utópico a partir de una anamnesis, a través del lenguaje, de lo que reprime la tesis simbólica, estructurante, comunitaria. La conciencia de clase proletaria no basta para asegurar ese futuro anterior. La transferencia psicoanalítica lleva al sujeto a cuestionar sus identificaciones, pero no desplaza su enclaustramiento socio-histórico. Es necesario que la conciencia de clase revolucionaria se suprima en tanto conciencia de clase (determinada por la producción), al enunciarse en un discurso que analizase la sistematicidad de la lengua (del sentido) al mismo tiempo que la de la socialidad. Disolución de la estructura, aproximación por el lenguaje al límite del lenguaje, al borde del ritmo insensato, ahí donde se esfuman sujeto/objeto, naturaleza/cultura; y carga [*investissement*] \* de

\* La solución «carga» para traducir el fr. *investissement*, es la versión española del *Vocabulaire*. En el presente simposio, los autores utilizan abundantemente el concepto en contextos teóricos a veces muy metafóricos. Nos-

este análisis en los contenidos políticos mismos. *El sujeto de una nueva práctica política no puede ser más que el sujeto de una nueva práctica discursiva*: la estructura (social y lingüística) aceptada para ser pulverizada primero y pluralizada, y concluir por ese ritmo semiótico donde el sujeto se pierde en un goce sin comunidad, a la que reclama su derecho.

El discurso psicoanalítico puede ocultar esta otra práctica socio-lingüística que es un fenómeno nuevo en Occidente; nos permite también escucharlo bajo condición de que otorguemos todo su alcance a la dialéctica materialista. Joyce, Kafka, Artaud: un discurso, una socialidad, una política, que perduran desde hace dos mil años, se quiebran por la formulación de un goce inconmensurable. Entenderlo es comenzar a comprender que un sujeto en proceso exige otra socialidad, sujeto que descarta con un mismo gesto la locura y la subordinación, que escinde a la ley.

## DEBATE

*Luciano Parinetto plantea un problema sobre la diferencia entre Feuerbach y Marx.*

*Julia Kristeva*: Ustedes saben que la reacción de Marx contra Hegel se ubica en el cuadro de una expansión del pensamiento hegeliano, que tomó, entre otras, la forma de lo que se llama neo-hegelianismo de derecha, el que se hunde cada vez más en el espiritualismo, mientras cree servirse de nociones como las

---

otros optamos por el esp. *carga*, pero sólo con valor de convención. El término adecuado no existe en español; debería ser una condensación de los semas «invertir/inversiones» y «ocupar» (metáfora militar). Debería conservar cierta elasticidad del régimen transitivo/intransitivo del fr. *investir* y del al. *besetzen*, los que a su vez tampoco se corresponden del todo. (NT).

de «infinitud» y «negatividad». Los neo-hegelianos de izquierda o los anti-hegelianos como Feuerbach querían poner fin a esta mística oponiendo el límite de lo «real» y de la naturaleza humana a la «negatividad» y al «infinito».

En un primer momento Marx se apoyó sobre ese realismo, sobre esta limitación feuerbachiana de la dialéctica, lo que le permitió «subvertir» la lógica hegeliana: la dialéctica actúa en las relaciones de producción y en las fuerzas productivas. Pero a este gesto de realismo y de limitación, se agrega una constante reivindicación de la dialéctica. Como Marx lo escribe a menudo —y como la marxología universitaria no puede ignorarlo— esos Señores de Alemania (y no solamente) se apresuran a enterrar a Hegel y la dialéctica. La marxo-reactivación del hegelianismo se hizo sobre el terreno de las ciencias sociales más avanzadas: la economía, el estudio de las relaciones de producción. Evidentemente, en ausencia de toda reflexión más o menos sólida sobre el lenguaje y el inconsciente (Saussure y Freud no han llegado), no podía realizarse ninguna «subversión» de las nociones hegelianas que conciernen a la «conciencia de sí», o si se quiere, al sujeto parlante.

Es evidente que cuando Marx habla de un «goce», no tiene en vista la noción tal como puede entenderse en Freud. Sin embargo, ciertos escritos de Marx sobre estos problemas, superan los cuadros del pensamiento de su época: la lectura de Epicuro y Demócrito es sorprendente como anticipo de una subversión de la dialéctica idealista sobre la cuestión de la «conciencia». Todo esto para repetir una vez más que hay en Marx una reconsideración de la dialéctica en el terreno de las relaciones de producción, y un no-desarrollo de la dialéctica con respecto al problema del sujeto parlante y de su goce, junto al presentimiento de determinadas aperturas que van más allá de una dialéctica totalizante, pero que justamente la mecanización del marxismo va a menospreciar y suprimir.

El problema de la relación entre Heidegger y el psicoanálisis me parece muy importante. Si en la teoría de Lacan la referencia al ser-ahí resalta entre otras, yo la interpreto como

algo distinto a una referencia filosófica: es también a partir de una práctica analítica, visiblemente ausente en Heidegger, que se podría considerar la actualidad de éste (por ejemplo: su infatigable escuchar el significante griego, contra todo tematicismo filosófico). Esta observación no ampara la explotación filosófica del psicoanálisis. Existe hoy una cohorte de heideggerianos que comentan a Freud y que creen liberarse de él en nombre de la «deconstrucción del concepto», cuando no en el del hombre o la «unidad». El descubrimiento de Freud no nos dispensa de la filosofía, pero incita a ubicar y desplazar sin cesar el límite desde donde se dice el lenguaje y, consecuentemente, el discurso filosófico.

*Valeria Pagliano se interroga a propósito de la utilización de ciertos conceptos hegelianos como el de negatividad.*

*Julia Kristeva:* Tiene usted razón en insistir sobre el hecho de que toda referencia a Hegel comporta en sí misma una ambigüedad, ello en la medida en que cuando nos ocupamos de cualquier filosofía, nos enfrentamos con la *totalidad* que ésta piensa y quiso instaurar en tanto trascendencia y teleología. Lo que no impide que, desde que se habla, y más aún, desde que se hace una proposición lógica o una comunicación de tipo metalingüístico, el discurso así sostenido se mide infaliblemente con el discurso filosófico tal como funciona en Occidente, y más particularmente en nuestra sociedad. El de Hegel tiene la ventaja de ser, se dice, el último, pero también el más potente. Luego, la única razón de hablar de Hegel y a partir de Hegel, es atender al nivel de la metalengua.

En lo que concierne, más concretamente, a su pregunta sobre el «corte» y la «positividad» en tanto se dejan pensar bajo la forma de la *culpabilidad* y de la teleología, habría que distinguir primero, en el sistema de Hegel, la *lógica* de la *fenomenología*. Lo que me parece haber repercutido más en este acabamiento de la filosofía occidental, es decididamente la *lógica*. La *negatividad*, y lo que se puede pensar que es su



*posición* (y que aparece como un *corte* sólo con Freud), pertenecen a la *lógica*: es en la *Fenomenología* donde funcionan, en cuanto a la historia, justamente, como representaciones imaginarias, adornadas por una ideología precisa y determinada por las concepciones filosóficas y políticas de Hegel.

Es evidente que esta *lógica* es cómplice de la ideología cristiana a la que está dedicada a justificar en la *Fenomenología*. Y se puede decir que a causa de esta complicidad con el cristianismo, la *lógica* hegeliana dice lo verdadero sobre el funcionamiento de la conciencia occidental: sobre su mecanismo de represión y de sublimación; pero se necesita la cesárea de Freud para que esta embarazada despidiera lo que oculta y que no puede deducir de su propio trayecto cerrado. La *lógica* hegeliana es incapaz de este desprendimiento: se mantiene más acá, compacta, conduciendo al logos hasta el borde de su escisión. Luego, es a partir de la *Lógica* y no de los mitemas evolutivos de la *Fenomenología*, que cristianiza a la historia de lo que cree ser la humanidad del Espíritu absoluto, que puede realizarse una superación del idealismo dialéctico. El único problema es éste: ¿en ese sobrepasamiento, se puede prescindir de Hegel? Yo creo que no, por la profunda razón que acabo de indicar. Existe otra, paralela a la precedente: el marxismo, y en consecuencia toda la política revolucionaria de nuestra época, surgieron de la dialéctica; sin contar con que cubren todos los recorridos a los que ésta los conducirá, es posible señalar los lugares neurálgicos, por consiguiente subvertibles, de la dialéctica.

Para proseguir, aún más concretamente, en el sentido de su pregunta, la misma noción de negatividad es ambigua: Hegel la subordina de hecho a la instancia de la positivación de la totalización. Pero una cosa es criticar esta subordinación, y otra distinta reconocer el terreno concreto y los límites necesarios en los cuales la positivación y la totalización son estructurales, y por consiguiente infranqueables: el lenguaje en tanto mensaje gramatical, y la sociedad en tanto contrato social, no pueden prescindir de ella. Pero no sólo existen el lenguaje y el contrato, existen también lo que hace que éstos se desplacen,

cambien de estructura, o si usted quiere, de política. Hegel cierra allí la dialéctica, cuando absolutiza la positivación y la totalidad. Resultado: no entiende a Hölderlin.

Un crítico de Hegel lo analiza con conocimiento de causa: Bataille, cuando dice que la crítica de Hegel no es operante más acá sino más allá, digamos más bien a través de él: cuando la posición de la positividad y la totalidad queda comprendida en su necesidad lógica, entonces se consume y aparece, desde su cima invertida, como límite, no como fin.

*Augusto Ponsio*: La intervención de Kristeva está construida de manera dialéctica y se apoya sobre un cierto número de contradicciones. Las contradicciones, en la medida en que lo entendí, son fundamentalmente éstas: la oposición entre orden del signo y semiótica, entre distintivo e instintivo, entre homogéneo y heterogéneo, entre institución y espontaneidad, entre cultura y naturaleza, entre sentido y no sentido, entre social e instintivo. Creo que la organización básica de la intervención de Kristeva, se apoya sobre las contradicciones fundamentales a que pueden reducirse las que enumeré; es decir, la contradicción entre social e instintivo, entre cultura y naturaleza y, en último análisis, entre historia y metahistoria. Creo que por más que se haga un discurso dialéctico, se plantea, no obstante, una falsa dialéctica: falsa quiere decir que se desplaza el discurso del terreno de la historia, del continente de la historia, para reencontrar las contradicciones fuera de la dimensión histórica, precisamente oponiendo historia y metahistoria, orden del signo y orden semiótico, como extraño, este último, al orden del signo.

Por consiguiente, como alternativa a esta manera de plantear el problema, según me parece entenderlo, yo opondría esta otra manera de ver que para mí es más marxista. A saber, que las contradicciones residen en el interior del signo, en el interior de la historia, y que si hay una posibilidad de superación del orden constituido, esa superación no se realiza a través de la recuperación de alguna cosa que esté fuera del «orden

del signo», fuera de las instituciones, fuera de la historia, sino que realiza más bien esta alternativa a través de un estallido de las contradicciones en el interior mismo del «orden del signo», para usar las palabras de Kristeva.

De lo que acabo de decir extraigo como consecuencia la imposibilidad de una relación positiva entre marxismo y psicoanálisis, precisamente porque esta dialéctica que llamé «falsa» es la dialéctica específica del psicoanálisis, que opone lo social a lo instintivo, es decir que desplaza la dialéctica entre las contradicciones sociales, entre las clases sociales, sobre contradicciones que están fuera de la historia. En lo que concierne a las referencias específicas a la lingüística, creo que la superación de la lingüística actual (saussureana y postsaussureana), de la teoría de la gramática generativa misma, no debe realizarse oponiendo la lingüística de la semiología a la lingüística del lenguaje; creo que, por el contrario, habría que desplazar el análisis desde el nivel al que lo conduce la lingüística oficial, es decir el nivel del intercambio del signo, al nivel de las estructuras sociales de la producción del signo. No me extenderé sobre este punto. Me limito a hacer una referencia a los trabajos de Rossi-Landi.

*Julia Kristeva:* Debo decir, en primer lugar, que jamás he querido ser correctamente marxista, y que espero por lo demás no ser *correctamente* nada. No recuerdo haber hablado de «metahistórico», ésta es una interpretación que vale lo que vale. Me parece comprender bien el punto de vista suyo: estamos ante una incompatibilidad de puntos de vista; por eso, no veo muy bien qué podría responder, salvo decir que no he planteado a la historia desde afuera, que no pienso que haya lo instintivo fuera de lo cultural, y que todo lo que, por el contrario, he tratado de hacer, es mostrar que todo funcionamiento, por libidinal, por «instintivo» que pueda imaginárselo, funciona a través de una socialidad: el lenguaje. Pero mi objetivo era mostrar también que existen diferentes formas de socialidad, y en ese sentido considero que mi razonamiento fue histórico.

Dije que el psicoanálisis actúa a partir del cerco de una forma de sociedad, que también demuestra: lo analiza, precisa las crisis, y abre tal vez la posibilidad de pensar, pero con otros medios, otra forma de socialidad. Yo no me referí al psicoanálisis como sustituto del discurso histórico. Por el contrario, me pareció necesario plantear la necesidad de pensar una historicidad de los tipos de socialidad y de los tipos de discursos; pero no pienso que se podría hacer esta tipología historial [*historiale*] únicamente a partir de una concepción de las relaciones de producción. Esto es lo que concierne a la primera cuestión.

En lo que se refiere a la crítica de la lingüística, no apunto de ninguna manera a fundar una nueva lingüística. En tanto tal, la lingüística está hecha, no se puede ir más lejos, ya que se encuentra definida en el interior de su campo, el que tolera variaciones pero no modificaciones de la relación sujeto de la teoría/objeto-lengua. Eventualmente, se pueden unir a este cuadro los dominios que mostrarán cuáles son los fundamentos ideológicos de las diferentes categorías que juegan en un modelo; incluso se puede introducir en la estructura profunda un sujeto de enunciación que participe, si usted quiere, de la lucha de clases. Pero ello no trastorna para nada los límites del discurso lingüístico, en tanto discurso sistematizante, en cuanto al proceso del lenguaje que implica un proceso del sujeto. Mi indagación de la lingüística se refería a las limitaciones de la metalengua frente al proceso del sujeto parlante.

*Preguntas sobre la necesidad y la posibilidad de una práctica artística para todos. Pregunta sobre la relación entre la semiótica y las topologías.*

*Daniel Sibony:* Me parece que el interés de la distinción entre simbólico y semiótico, su interés político y subversivo, es de *no funcionar*, es decir, de ser al comienzo una especie de fractura de *toda* lógica y, particularmente, de la de los conjuntos

y de la pertenencia, que delimita conjuntos y ubica los elementos que se encuentran o no en ellos.

Por consiguiente, se puede muy bien intentar (y lograr) una topologización de lo que Julia Kristeva llama lo semiótico, ello no dará más que la topología de la tentativa de anexar ese semiótico a un simbólico particular, el de la topología, puesto que ésta, como la teoría de los conjuntos de la que no es más que una parte, es un discurso predicativo (que rige lo que en otra parte llamo lógica del orden). En definitiva, hacer la topología de un proceso semiótico es tratar de observarlo en un espejo topológico, donde las posibilidades semióticas se ven, por definición, reducidas; puede ocurrir que nuestra ignorancia sea lo bastante amplia como para resultar, no obstante, útil.

La alteración semiótica de la lógica del orden tiene consecuencias *poéticas* y *políticas*, en la medida en que se ve conmovida la concepción de los buenos conjuntos, de los buenos lugares, si no de los buenos dioses. Esta conmoción pone en juego un acto que no es el de lanzarse al vacío (puesto que no hay lugar), sino que sostiene de alguna manera, un «conjunto» vacío que hace su trabajo de evidencia y de evacuación en permanencia. De esta manera, se encuentra igualmente planteada la cuestión: ¿qué es lo que ocurre, o qué es lo que nos ocurre, cuando seguimos el hilo invisible de esta alternancia simbólica y semiótica, que se introduce subrepticamente a través de los registros de ciframiento cada vez más intensos (en lo que no es solamente alternancia dialéctica, pues produce la huella histórica del sujeto)? En este momento, se plantean problemas del siguiente tipo: ¿quiénes son los tuyos políticamente? Dicho de otra forma: ¿cómo amas?

*Julia Kristeva:* Con respecto al primer problema no pienso que todo el mundo pueda —menos aún que deba— escribir como Joyce o Kafka. Pero tal vez es posible que cada uno se escuche y escuche los discursos de los otros; en un segundo momento, cuando el sujeto coteja ese material de escucha con los discursos comunitarios, es decir, cuando se compromete en una práctica

al escucharse decir, él está en análisis-escritura-respuestas. En lo que hace a las topologías, pienso que Sibony respondió bien a una pregunta anterior: la semiótica introduce una errancia que hay que ver como contradicción en relación a lo simbólico; y eventualmente se puede topologizar esa errancia, existen proposiciones en ese sentido, pero el problema no está ahí. Las topologías desplazan ya lo semiótico al dominio de la lógica, de lo simbólico, y por consiguiente pierden la contradicción que yo quería justamente hacer aparecer al enunciar esos dos términos y su relación. A propósito de lo que se dijo sobre la «poesía», no hay que olvidar que ello no tiene nada que ver con la «poética», en el sentido de la Biblioteca Nacional, ni con la «poesía», en el sentido del «todo es posible» naturalizante, romántico y natal.

Para concluir, debo señalar que estoy casi sorprendida por el hecho de que lo que dije sobre las mujeres y sobre el fascismo, se ve confirmado por el silencio de todos ustedes sobre estas cuestiones.

JEAN OURY

LUGAR DE LA PSICOTERAPIA  
INSTITUCIONAL

I. *Problema de la alienación*

La alienación social es una dimensión general de la existencia de cada uno, sea «normal» o loco. Por fuera de sus raíces económico-históricas, aprovecha las líneas trazadas por una alienación más profunda: la que resulta del acceso a lo imaginario (estructura especular, yoica, etc.), y la inscrita en la lengua (*Spaltung*).

Esta alienación básica es correlativa de la articulación entre el Ser y el Otro. El psicótico —a partir de quien se estructura la psicoterapia institucional— sufre tanto más la alienación cuanto que, la mayor parte del tiempo, se ve incapacitado de acceder a la escansión de la palabra (la «separación» en el sentido de Lacan, la interrupción en el sentido de Blanchot, la *Versagung* en el sentido de Freud). Resultan de ahí diversas modalidades de lo que se podría reunir aproximativamente bajo el término de esquizofasia: que va desde el mutismo hasta el discurso articulado, del que ciertas personalidades psicopáticas no son sino meras portadoras (posiciones fetichistas de ciertos psicóticos en los grupos más diversos).

La alienación social comporta una estructura que desarrolla

operadores: las instancias estatales, el aparato familiar, las escuelas, los hospitales, las prisiones, etc. Frente a esta dimensión opresiva, se constituyen otros operadores, creando funciones de desalienación. Así, los conceptos fundamentales del psicoanálisis freudiano: el Edipo, la castración, las identificaciones, el deseo, la interpretación, etc.

## II. *La política*

Es necesario distinguir dos planos: el de la sociedad global, con los partidos políticos, comprendiendo los problemas planteados por la estrategia, los equilibrios históricos, los compromisos, etc.; y el de la práctica microsocia: estructura de la célula política, de sus articulaciones internas, de sus relaciones con los aparatos de los partidos y las estructuras estatales.

Nos parece importante esta distinción para evitar los deslizamientos hacia un idealismo sociológico que mantiene falsos problemas como, por ejemplo en psiquiatría, la reducción del conjunto psicopatológico a estructuras reaccionales. Significa proponer una distinción práctica, operatoria, entre la categoría de «general» y la de «singular». Por la comprensión cotidiana de esos factores se puede esperar desarrollar un proceso dialéctico que se opone a toda serialización, luchando contra lo que Sartre llama lo práctico-inerte, dicho de otra manera, mantener el acceso multidimensional de toda problemática, sea psiquiátrica o política, con el fin de garantizar una heterogeneidad de la estructura.

Podemos decir, de manera un poco imaginaria, que se trata de oponerse a todo aumento de entropía con el mantenimiento de los diferentes factores (energía libre = energía total — entropía).

Los sistemas estatales de opresión, de segregación... obedecen a una lógica conjuntista de totalización: lógica privativa de lo Universal y de lo Particular, del todo y la parte, de lo general y lo particular. Ellos delinean redes de producción-



consumo, con su correlato de anti-producción, que dan forma a una multiplicidad monótona de demandas. Todo sujeto se ve reducido así a un estatuto de «particular», dependiendo punto por punto de la mecánica totalizadora. Las ideologías estatales y la de los partidos tradicionales corresponden a esta estructura formada de fascículos de relaciones bi-unívocas del todo y de la parte. Reino de lo imaginario, con predominancia del «yo» [*moi*] y del «no-yo» [*no-moi*].

Por el contrario, Freud da cabida a una lógica que amplía el sistema inconsciente de las demandas, constituyendo así una subyacencia que promueve el estatuto de lo «singular». El concepto de inconsciente es un elemento de una lógica no cerrada, la cual da como soporte para el sujeto del inconsciente un despliegue de infinitos. Ese despliegue caracteriza la dialéctica del deseo, pasando de un sistema conjuntista cerrado, a un sistema de transfinitos. Este pasaje, este corte, este salto, es lo que Freud designa con el nombre de castración. Es eso que, por un proceso de delimitación, de nominación de lo que pertenece a lo imaginario, permite un acceso a lo simbólico.

En la práctica psiquiátrica tradicional y en la práctica de los microgrupos políticos, existe la posibilidad, en una cierta medida, de diversificar, de tener en cuenta un haz más amplio de demandas. Esta observación introduce la noción de una tópica que nos parece importante para articular con el inconsciente lo que pertenece a lo social. En efecto, la pulsión (*Trieb*) resulta, en su estructura, del encuentro del sujeto del inconsciente con la exterioridad de la demanda inscrita en el Otro (S  $\diamond$  D).\*

\* La fórmula lacaniana S  $\diamond$  D (sujeto-rombo-demanda), evoca en Lacan el origen de la pulsión en el momento en que el sujeto da con la intromisión de la demanda del Otro. Cf. los grafos en «Las formaciones del inconsciente», en el libro homónimo, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 130. (NT).

### III. *La psicoterapia institucional*

La psicoterapia institucional puede ser considerada como una instancia crítica de la psiquiatría. Se funda sobre una práctica que recupera los vectores político-analíticos y psicopatológicos. El abordaje de la psicosis no puede ser sino colectivo, crea una colectividad de vida que podemos llamar «comunidad estructural». Ésta integra, en su existencia socio-económica original, haces de «relaciones elementales» cuyo estudio y eficacia exigen un proceso permanente de «análisis generalizado». Se crea así una colectividad cuyo fin es desbloquear las energías congeladas en los sistemas estatales: crítica y práctica de una lucha contra la segregación (crítica de los sistemas jerarquizados, de las organizaciones concentracionistas). El material es un complejo socio-económico particular, el mismo factor de lo que, en tanto «locura», es considerado como exterior a los cuadros de las estructuras lógicas de la sociedad. Ese «fuera de cuadro» exige la exploración de los sistemas energéticos, tales como el narcisismo originario, y de los registros diferenciados tales como la identificación primordial, lo «real», y los nudos simbólico-imaginarios.

La opresión toma su poder de las estructuras imaginarias, masivas, infiltrándose en la existencia de cada uno, estructurando las demandas, imponiendo estilos de vida, ideales, por sugestión colectiva e individual. El trabajo analítico consiste en descifrar pacientemente esas redes de alienación, teniendo en cuenta las máscaras y compromisos, con el fin de abrir paso al camino hacia lo real. Los conceptos fundamentales del análisis, como los de inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión, son distintos mojones de esta marcha paradójica. Sirven de elementos a operadores tales como el Edipo, la castración, la interpretación, operadores que hacen estallar las señales tradicionales de los sistemas institucionales: la familia, los grupos colectivos estatales, etc. Tal proceso crea en una colectividad conflictos que pueden eventualmente resolverse en contratos. La psicoterapia institucional valoriza una diversidad

de contratos, los que sobredeterminan redes de cambio distintas, con el fin de acoger lo que pertenece al orden de lo singular, del deseo, de la fantasía.

La psicoterapia institucional no es en sí una pieza de la máquina política de la sociedad global: degenera si es recuperada por las ideologías estatales, «revolucionarias», o aun, libertarias. Empero, la práctica que aquélla tiene de los micro-grupos en el dominio de la psicopatología, pone radicalmente en cuestión el funcionamiento de los grupos políticos (células, instancias del partido, etc.). Es que el abordaje psicoterapéutico de las psicosis exige una metodología no reductora: se encuentra con la necesidad de privilegiar vías de acceso polidimensionales y policentradas. Por su «autoconstitución», la psicosis es trascendente a toda maniobra reduccionista, y garantiza así el no encerramiento en estructuras preestablecidas de alienación opresiva.

## DEBATE

*Un participante pregunta cuál es la diferencia entre la práctica de La Borde y la llamada antipsiquiatría de Basaglia y el grupo de Gorizia, en Italia.*

*Jean Oury:* Me resulta difícil responder a esta cuestión sobre la diferencia entre la experiencia de La Borde y la que Basaglia ha hecho en Gorizia, dado que no conozco suficientemente el desarrollo de esta última.

Pienso que más bien habría que situarse en un plano histórico. Lo que me llamó la atención en la experiencia de Gorizia es que las dimensiones evocadas por Basaglia son casi homologas a las que habían sido practicadas en Francia veinticinco años antes, es decir durante la ocupación alemana, entre 1940

y 1945: concretamente en Lozère, en el Hospital de Saint-Alban.

Existe una homología entre la estructura concentracionista de los hospitales psiquiátricos de la época (Saint-Alban en 1940) y la de Gorizia en el momento en que Basaglia comienza su experiencia. Es ese desajuste en el tiempo, ese desajuste histórico, el que considero importante para comprender lo que ocurrió después.

Pero la misma experiencia de Saint-Alban era la continuación de otra experiencia ocurrida en España, en Cataluña, antes de la revolución española, antes de 1936. Existía allí un contexto de modificación de la política psiquiátrica hospitalaria y extra-hospitalaria. Fue un psiquiatra catalán, proveniente de un campo de concentración francés, en 1939-1940, quien otorgó su particularidad a Saint-Alban. Creo que no se puede comprender, que no se puede situar, la diferencia entre La Borde y Gorizia, si no se hace referencia a esta dimensión histórica.

Lo de La Borde es algo que se desarrolló siguiendo la línea, la experiencia, de Saint-Alban. Aunque el contexto histórico es completamente diferente, se encuentra la misma dimensión estructural y teórica: modificaciones de un universo concentracionista de tipo hospital psiquiátrico. Por ejemplo, el primer objetivo en Saint-Alban fue luchar para suprimir las celdas y el servicio de agitados. Para eso (es un poco lo mismo que en Gorizia) fue preciso estructurar el medio, hacer reuniones, practicar una especie de «psicoterapia» colectiva. En el plano estrictamente material, distribuir responsabilidades, reestructurar la jerarquía, la función de los enfermeros, transformar a los guardias en enfermeros, etc. Tal cosa fue siempre para mí la base de toda teoría de la organización de un medio psiquiátrico. Por una parte, abrirlo hacia el exterior, permitirle por otra parte convertirse en un medio donde se pueda respirar o, si se prefiere, donde se pueda hablar.

La experiencia de La Borde, mucho más restringida, no se desarrolló en condiciones tan privilegiadas, sino en otras. Se trata de una estructura privada, no de una estructura pública,

como se dice en Francia: es una experiencia que data de más de veinte años. Este detalle me parece importante: es necesario permanecer en un mismo lugar, con un mismo equipo, un mismo equipo de base, durante diez o veinte años, para crear un instrumento de teorización y de práctica que pueda hacer avanzar el problema. Lo que puedo entonces reprochar a Basaglia —aunque no se puede reprochar a Basaglia que haya dejado Gorizia, ya que conozco bien las dificultades que hubo a nivel de política local—, es que faltó tiempo para teorizar en la práctica de la experiencia en curso. Se puede decir que su experiencia se ha cerrado y que él tropezó con la presión alienante de la sociedad donde trataba de implantar algo. Ahora bien, parece que para poder teorizar una experiencia son necesarios por lo menos diez años de existencia en un lugar, con todas las dificultades que eso acarrea.

Se puede decir que La Borde ocurre después de Saint-Alban, que Saint-Alban le dio impulso; por ejemplo, para la formación permanente del personal; no una enseñanza propiamente dicha, sino una formación «didáctica», formación de base, donde cada uno aprende con sus contactos a desalienarse. Ello es necesario para poder hacerse cargo de los otros, es decir, para desarrollar en ese mundo concentracionario masivo, núcleos de pequeños colectivos responsables, donde la gente pueda tener relaciones singulares tanto con el personal como con los enfermos. En ese nivel viene a insertarse, sin que se olviden las condiciones socio-económicas de base, un sistema de profundización de la relación y de la teoría.

El trabajo teórico de Lacan me ayudó enormemente en esta estructuración económico-analítica. A mi entender, el trabajo de Lacan, dígase lo que se diga, resulta el más concreto en relación directa con las relaciones materiales del desarrollo de un hospital. Se tiene el hábito de ver al «lacanismo» de manera abstracta; lo que constituye la cruz de los intelectuales. A Tosquelles —que estuvo en Saint-Alban desde 1940— y a mí nos ayudó mucho en nuestra práctica. En La Borde, al cabo de veinte años, tratamos de crear, con enormes dificultades, una especie

de modelo antropológico, no una sociedad ideal, sino un modelo estructural: una herramienta para pensar, absolutamente no aislado de la práctica, la más cotidiana, la más banal, de la psiquiatría, la cual exige, justamente, ser constantemente criticada por herramientas como las de La Borde, y aun por muchas otras. Parece que es sobre este punto que se podría retomar el contacto con Basaglia.

En cuanto a los conflictos entre los Oury, los Basaglia, los Lacan, no creo en ellos, salvo que existan verdaderamente, pero por falta de información. No tengo tanto tiempo libre para viajar, porque estoy obligado a estar ahí, en el lugar, en una experiencia sumamente pesada, que exige un desarrollo teórico que no sea jamás separado de una práctica. Ello puede traducirse por una lucha contra las «mamparas» de toda institución, las que naturalmente se deslizan hacia un sistema concentrationista, aun con las mejores intenciones, incluso con las mejores intenciones políticas; ahora bien, esta lucha permanente exige la responsabilización de cada miembro del personal, a fin de que pueda jugar un papel psicoterapéutico. Esto exige una vigilancia permanente. Aspecto, muy banal, que exige un esfuerzo teórico extraordinario. No puedo decir más a este respecto; habría que poder discutirlo con Basaglia; pero no quisiera que él se mostrara demasiado emotivo para hablar de estas cosas.

*Laurent Alexandre:* Quiero plantear una simple pregunta a Oury, con respecto al carácter privado de La Borde. Me interesa mucho saber la importancia que adjudica a ese carácter privado: si no pertenece a lo constitutivo mismo de la experiencia, si se trata de una medida defensiva y, en tal caso, hasta qué punto es eficaz, o digamos, si es mucho más fundamental en la experiencia.

*Jean Oury:* Quisiera responder muy brevemente para no entorpecer esta discusión. La articulación de la experiencia de La Borde con lo privado, me parece algo muy fundamental. Yo

me encontré en una estructura privada por azar. Me he referido a la experiencia de que participé en Saint-Alban, para mostrar que se había desarrollado en una estructura pública. Pero aun ahí, sería preciso entrar en detalles históricos para situar bien el problema. Siempre consideré que las experiencias de La Borde podían ser trasladadas —y lo han sido, aunque sólo en parte— a diferentes establecimientos públicos. Pero es un trabajo muy esforzado. La Borde no escapa a la opresión estatal, todo lo contrario. Actualmente estamos aún más amenazados por las disposiciones estatales que los establecimientos públicos. Por lo demás, estoy persuadido de que si el azar de la historia me hubiera hecho quedar en Saint-Alban, habría hecho más allí que en La Borde.

*Nobon:* Me gustaría conocer cuáles son los criterios para la admisión de pacientes en La Borde.

*Jean Oury:* No hay selección, no hay criterio de admisión. Como en todo hospital evitamos, naturalmente, recibir las grandes demencias, las demencias atróficas, las seniles, etc., aunque, evidentemente, se las recibe. Hace veinte años era casi el único establecimiento psiquiátrico del departamento; se había hecho un contrato con la prefectura para recibir cualquier categoría de enfermos. Por otra parte, desde el punto de vista económico, la estadía en La Borde es prácticamente gratuita, dado que todo es reembolsado por la Seguridad Social, al menos hasta hoy.

DANIEL SIBONY

DE LA INDIFERENCIA EN MATERIA  
DE POLÍTICA

(Introducción)

I. Se invoca a veces la «indiferencia política» en las masas para deplorarla, sorprenderse de ella, buscar las ideas, las acciones, las tácticas más seguras para descubrirla (lo cual proporciona ya, al menos en la fantasía, una posición dirigente dispuesta a acogerlos).

De hecho, esta indiferencia es un *enigma*: algo que no sólo *exige* un desciframiento (sin código), sino que interpela a quienquiera la escuche, sobre *su* problema, su diferencia —que lo atormenta, lo sostiene y lo encastra—, sobre su escrito, lo que le ocurre y le oprime el cuerpo (le *obstruye* el cuerpo, dice el lapsus).\* Su pregunta puede a veces tomar la siguiente forma «¿A quién decir?», que interroga a su soledad y a lo que para él significaría la *existencia*, en alguna parte, de los *suyos*.

Es cierto que, por la brecha de tal problema, se insinúa de entrada la instancia reglamentaria (dirás *eso* a tu delegado, a Dios, a tu psicoanalista, a nadie...); a menos que no sean la división y la rebelión que emergen.

Es decir que este enigma de la indiferencia en materia política es rico en problemas, y que no habría que precipitarse

\* Fr. *le prend au corps* (à barre le corps, dit un lapsus). (NT).



demasiado para resolverlo, es decir, para retorcerle el pescuezo. Ustedes conocen los infortunios de Edipo (el encegamiento) y de su ciudad (la peste) que pagaron por la «estupidez» y la ilusión de creer que se puede terminar con los engaños y las paradojas de la verdad, y que aun se podría tomar el poder en nombre de semejante verdad saneada y expurgada...

El problema que nos ocupa tiene la belleza, la paradoja, la *sobredeterminación* sexuada del enigma, de todo enigma radical. Quiero decir: cuando nuestras razones y nuestros argumentos vienen a morir como pequeñas olas sobre la playa<sup>1</sup> infinita de esta indiferencia, entonces quedan evocados en nosotros los sentimientos que se tienen ante la belleza: pérdida, nostalgia, confusión, pero también proximidad. Y la belleza no siempre es bella. Entonces comienza la paradoja. «El proletariado no tiene nada que perder, excepto las cadenas»; pero he ahí que la referencia a las cadenas tiene algo de extraño... Uno se desencadena ahí para mejor encadenarse allá, o aun, es en la miseria de estos desencadenamientos que se hace resonar el tintineo de esas cadenas, etc. En síntesis, *la erótica y la política de las cadenas están por hacerse*; volviendo a los obreros, decir que «no tienen nada que perder excepto las cadenas», es demasiado. Uno puede sorprenderse de que aquéllos mismos que nada ignoran de los *encadenamientos* que flagelan a los eróticos venidos a menos, expresan virtuosas indignaciones cuando se da a entender que a la cadena del esclavo (o de la fábrica), tanto se puede aspirar como ser atrapado por ella. A menos que se refieran a una «clase obrera» higiénica (!), de erótica armoniosa, incluso completamente deserotizada. Ellos esperan entonces que los obreros se incorporen más o menos masivamente a un movimiento fascista (Alemania, España, etc.) o racista (...), para producir explicaciones muy doctas y más bien sumarias sobre los obreros «engañados». O bien este

1. «Bajo los adoquines, la playa», decía un santo y seña de mayo del 68. ¿La playa de qué? ¿De aceites bronceadores? Pero entonces, bajo los adoquines, los cuerpos...

«engaño» no tiene nada que ver con el inconsciente (y entonces nadie tendría inconsciente entre las «masas», lo que entregaría a dichas masas a los buenos cuidados, es decir, a la tiranía de quienes se «consagran» a ellas), hay en cambio en ella una relación con los efectos de verdad y el inconsciente, que nos deja ver el elemento de la diferencia de los sexos en los enredos eróticos y políticos. Enredos con los que *se fundan*, entre otras cuestiones, las religiones. Otra paradoja: «la religión es el opio de los pueblos» (lo cual es un elogio al pueblo que no se apacigua ya con cualquier hierba adulterada, y una autenticación de la indestructibilidad de la religión).

Se analizará más tarde esta indiferencia, pero ya sus primeros componentes se anuncian respetables: la estupidez, el yo no quiero saber nada, que veda al goce en esta sociedad del saber, la acuñación de la muerte, calculada o desmesurada. La frase anodina «no me vengan con historia(s) a mí» es una especie de monumento funerario que esta estupidez en erección erige a la eternidad: una protesta *compacta*. Puesto que no se tiene más tiempo, yo no quiero entonces la historia. ¿Se le habrá perdido al tiempo y a la fuente de dónde él brotaba? Es cierto que la historia no bromea, y vende al menudeo —expende— sin piedad y sin odios, a los conjuntos y los individuos, los expone y los compara con su amor inflexible por las rupturas, devolviendo a su sitio a los conjuntos inflados por su atestamiento, con los simulacros de sus emblemas ardientes, aguijoneándolos con sus acontecimientos agudos e inauditos. Esta protesta en la que apenas se escucha el «yo» —(del que no me vengan con historias), mientras la exhibición mohosa de la ostentación joica muestra ahí la medalla de honor—, puede ser proferida por un jefe, un responsable sindical, un profesor, por cualquier responsable disciplinario ante una revuelta, cuyos fragmentos, los jirones, se buscan y se aglutinan. Él no quiere historia, él no quiere el deslizamiento de este objeto parcial tras cuyo rastro los otros —los responsabilizados— partieron a la revuelta. Pero esta misma protesta puede ser proferida (en silencio) por «capas» sociales enteras, y en momentos de la

historia en que «no me vengan con historias» adquiere la resonancia de una sentencia de muerte (el fascismo por ejemplo); pulsión de muerte que deja de latir, que cesa de luchar, para firmar la sentencia y la rendición.

II. Es claro que la indiferencia de aquél que dice «la política no me interesa», no es la única que nos concierne. Es una manera de sobrecargar [*surinvestir*] «totalmente» a lo político, y aun de «llevar acciones», *para* mantener a lo político en una indiferencia *real*, para hacer recular a una diferencia que retumba peligrosamente. Se pueden aun desarrollar grandes organizaciones paranoides o pequeñas derivaciones perversas: *para eso*. «La indiferencia de las masas» ofrece al respecto una reserva inagotable.

¿Qué político y qué militante no se abasteció de energía en esta indiferencia, de razón —de fuerza de trabajo, diría yo—, incluso de lo que en él hace las veces de diferencia? Se tiene además la impresión de escuchar un discurso, todo un discurso político del poder, de sus instituciones, de los jefes y subalternos, de cabezas y cabezotas, de los *partidos* y de los quedados, con una indiferencia extraña (lo extraño de todo lo que toca al deseo, que hace del deseo un mundo de lo extraño, del que equivocadamente se cree que está impaciente por hablar, cuando no pide más que callarse), puesto que las razones mismas que un cierto discurso político da para combatir la indiferencia, prueban hasta qué punto la presupone, la llama, hasta qué punto apela, goza de ella, tejiendo con los húmedos hilos de su baba la trama de este goce compacto. Vive de esta indiferencia, la reproduce, porque es una fuerza activa y el plus-goce que recibe de ella se monetiza directamente en plus-de-poder, el que se adquiere haciendo política, hablando del poder. Es posible evocar esta dimensión del goce a propósito de la indiferencia (y éste será un segundo jalón del problema política-psicoanálisis; el primero es «¿a quién decir?»); y el hecho de que el goce y la indiferencia se tocan, por sus límites, con la muerte, nos importa mucho. *Todo* un discurso político

no se sostiene más que en esta indiferencia, y no solamente el discurso de aquéllos que detentan los núcleos de poder y que tienen un interés evidente en la más estricta neutralidad de aquéllos *sobre* los cuales lo han tomado, para asegurar entre quienes lo ejercen la más estricta intimidación.

Ciertamente, la manera en que el político se sostiene en esta indiferencia varía según el lugar que ocupa, como la araña se sostiene diversamente de su hilo, ligada a su presa, materia primera y última; como el ahorcado se agarra de su cuerda y el náufrago a una roca; o como el equivocado a su error. Otra resonancia del discurso político con la indiferencia que él plasma y a la que se prende: *él* charla, *ella* se calla, pero los dos hacen silencio sobre lo esencial, lo que atañe a la historia, la *violencia*, el goce, el poder, etc.

Este discurso no es homogéneo más que para la masa que homogeniza, donde no logra ni intenta *hacer la diferencia*. Pero en lo real esos hojaldres son infinitos: he aquí algunos.

*Los discursos del poder*, los sostenidos en los lugares del poder, cualesquiera sean sus ocupantes. Su registro es hasta tal punto hegemónico que lo que ordinariamente se llama lo político, es una *política* ya hipotecada por una posición de poder, abrochada con alfileres a la figura del Amo. Es a tal punto tenaz, que estructura, en el campo de enfrente, a lo *político como necesaria pretensión al poder*, pronto convertida en táctica. *Hasta el punto que aquél que no se interese por ocupar el poder pasa por indiferente a lo político*. Es cierto que el poder ha perdido un poco sus atractivos y su «soberanía»; pero sus poderes no son sino más eficaces, incluso más homicidas.

Por detrás del entretejido de los discursos políticos, o más bien, en los límites de sus armaduras, hay fallas, líneas de fuerza, demarcaciones *reales*, etc., lo que de ningún modo remite a una realidad prediscursiva, al contrario, sino a *la historia en tanto movimiento material que desplaza los deseos estructurados y tenaces, en el hilo de los encuentros, las citas, los encuentros, las catástrofes que a posteriori se ve hasta qué punto fueron tramadas*. Todo ello remite a las cifras, signos y firmas

[*signes et signatures*], que ratifican, esconden y lacran [*cachent et cachètent*] «el orden de las cosas»; se está de lleno en el campo de la palabra que la historia anima. Si nos figuráramos las líneas de palabras como hilos que atraviesan el aire (que están en el aire, influyendo al sujeto que en ellos se empeña, tropieza, reencuentra sus vetas o su tradición según la manera en que su cuerpo se dispone en relación a esos hilos invisibles), si tales fueran las redes de la palabra donde el sujeto se precipita para retener los cabos y los jirones, *las líneas políticas serían la materialidad violenta de esos hilos devenidos incandescentes*, que recortan conjuntos humanos y contra los cuales uno puede cortarse el cuerpo, con un tajo neto, como en ciertos accidentes de trabajo.

El accidente, sea dicho al pasar, que asoma hoy en todo gesto material e histórico (accidente de trabajo, de tiempo libre (!), de la palabra, accidente en una ruta que llega lejos y no conduce a ninguna parte, accidente de la circulación monetaria de los humanos, accidente de una muchacha «que no tomó sus precauciones», accidente por el que una nación se embaraza de fascismo, etc.), *el accidente tiene valor de encuentro político que expresa la contradicción callada y que la deja escuchar como lapsus enorme y homicida*. Reaviva la diferencia desvanecida, así como el desvanecimiento de la diferencia.

III. Por uno de sus accesos, *la indiferencia a lo político es una experiencia histórica de la diferencia sexual, de la diferencia desvanecida, borrada, pero de un borramiento que dejó su huella explícita* (que hace que ella hable y que llegado el caso, golpee). De este modo, *la indiferencia como redoblamiento y vértigo de la diferencia imposible*, ocupando el lugar de una travesía impracticable y embrollada, institución de un campo espinoso de homo-géneo y homo-sexo; travesía de una frontera ausente y cuya ausencia material se convierte en angustia, la de la bisagra invisible que nos lleva de lo semejante a lo mismo.

Es en este sentido que la indiferencia exige ser descifrada,

incluso interpretada, en el sentido en que la interpretación es un acto de engendramiento (en el que el fascismo que preña a una nación le interpreta sus amores, más bien que su sexo y el destino que traza [*fraya*] ahí la diferencia sexual), ese engendramiento que libera lo homogéneo de lo homogéneo, para ostentar a la luz del día su extrañeza explosiva.

Esta indiferencia no coincide con el a-politicismo más o menos militante o con el apoliticismo tecno-lógico («la política es cuestión de expertos»; volveremos sobre la tecno-lógica como factor de indiferenciación). El a-politicismo es la política del objeto (a) que se supone cercado, fetichizado y reproducido en número suficiente de ejemplares (abundancia «capitalista»; gozar en pantuflas del retrato del papa, o del Presidente, o de una pin-up, etc). Estos a-politicismos constituyen una forma bastante grosera de la indiferencia en cuestión, a raíz de su relación decidida, «resoluta», con la diferencia sexual: la relación sexual constituye ahí una relación [*rapport*] adecuada... y que reporta [*rapporte*] mucho.

*La indiferencia, de todas maneras, funciona como una enorme carga [investissement] libidinal, una fuerza real que trabaja por cuenta de la muerte unívoca, es decir, muerte puramente interna (discurso del puro goce, errancia) o puramente externa (organización paranoica). Brevemente: la imposibilidad de duplicar a la muerte en muerte externa y muerte interna en relación al conjunto; la angustia de la una induce la derrota frente a la otra.*

Si existe indiferencia, en tanto fenómeno histórico, es que una diferencia no fue abolida sino desplazada, para-situada, llevada al estado de zumbido vertiginoso; es que una diferencia no encuentra el lugar para expresarse, la fuerza de inscribirse y de actuarse.

Todo ello nos orienta hacia la gran e inagotable reserva del racismo y del fascismo, y al retorno al hombre-del-sexo-pleno (se ignora de qué). Límites de Reich en este problema: puesto que más allá de la maquinación de los sexos o de sus

averías, está el camino abierto [*frayage*] \* de la palabra y de los actos donde se anudan nombres y cuerpos; existen los puntos de fijación de esos oleajes de sentido, esos puntos de reunión y de silencio que son las instituciones. «La institución se inscribe para tomar y llenar el lugar de un "tú", para conducir a su punto muerto a las palabras que capta, deseos áfonos, agotados, exasperados de que ella preste sus vías muertas; al menos ésta es su propia vocación.»<sup>2</sup>

En el cruce de las líneas del deseo y del poder, en ese campo de fuerzas históricas, nosotros sabemos que la diferencia queda siempre malograda, fallida. Pero *hay una manera de aludir a la diferencia y de malograrla, que sugiere claramente que no hay otra salida que la indiferencia*; todo un discurso político lo testimonia.

Se sabe que nunca se está más sometido a un poder que cuando, lejos de los límites que impone a nuestro movimiento, nosotros perdemos hasta la sensación de estar privados; es el olvido. Uno evoluciona entonces en una pobreza de medios, una limitación abierta al trazo invisible, como un «pez ahogado», lejos de las superficies de separación y de las reflexiones riesgosas. Es tal vez como reacción ante esta especie de indiferencia, cuando nada se quiere saber del *resto*, que puede surgir la tentación de hacer retumbar los límites, de hacer «tomar conciencia» (cuando una «captura» del inconsciente sería más útil), para estremecer a la indiferencia. Se corre el riesgo, seguramente, de *equivocarse de límite*, de concentrar la rebelión en un obstáculo cuyo levantamiento prueba que no era él quien obstruía el camino. Pero si el levantamiento de este obstáculo es muy difícil, incluso imposible, este riesgo movedizo se petrifica en una fascinación más o menos tranquila y asentada, puesto que, cuanto más magros los resultados de «la lucha», más se persuade uno de que sólo hay que redoblar los esfuerzos y se persevera en el «error». El proverbio popular que connotó

\* Ver nuestra nota en p. 77. (NT).

2. Cf. *Le nom et les Corps* (ed. du Seuil, 1974), especialmente «Le un, l'ensemble et la mort».

esas perseverancias del «diablo» (*perseverare diabolicum*), dudaba un poco a qué erótica pertenecían. Otras variantes de esas perseverancias: los programas políticos de algunos partidos «comunistas» que dependen de la misma lógica que pretenden combatir, programas comunes e inaccesibles, demasiado estúpidos para ser verdaderos. Esto debido a que entre otras cuestiones, esos partidos y los de la izquierda clásica (sic) constituyen fuerzas considerables de indiferencia política, y a veces bastiones paranoides de racismo, tanto como los de la derecha, aunque de otra manera.

Existe también la per-severancia [*père-sévérance*] en el error, que pasa a veces por la errancia de una búsqueda, o la severidad del padre. (¿Cuál?)

Sobre fondo de fascinación o de atontamiento, lo que entonces se puede inventar como práctica no es más que una forma de ejercicio y de mantenimiento de la in-diferencia.

IV. Un «indiferente a lo político» puede decirnos: la política me concierne, pero no me llega hasta mis fuentes de división, de pasión, ahí donde yo cedo. Ahora bien, sabiendo que la historia es un enfrentamiento violento de fuerzas, y por consiguiente, de deseos, es precisamente esta división la que interroga su indiferencia, esta pasión y sus alteraciones; ¿a quién decir?, ¿con quién juntarse, con quién morir...?

Se gastan a veces tesoros de ingeniosidad para demostrar que esto o aquello *es* político; que tal gesto, tal acto que se alardeaba de «neutro», se encuentra apresado en la cuestión universal del poder. Y no se lo hace sin «refinamiento». Ejemplo típico: a raíz de un movimiento de impugnación, entre los científicos, se escucharon análisis de este tipo: las matemáticas son política; en primer lugar, pueden tener aplicaciones que sirvan al poder; en caso contrario, aun cuando sean puras, se integran en una jerarquía del saber, del poder por consiguiente, como es necesario mostrar. Lo que no es falso; pero lo propio de las demostraciones del tipo «esto es política», es que no producen consecuencias en la práctica. Es evidente que todo lo que se



hace y se dice lleva la marca de lo político: si existen *líneas infinitas del deseo*, las que arrastran objetos materiales y pedazos del cuerpo, existen también las líneas que las recortan, las reúnen, las detienen, las tratan... Son *las líneas de poder*, cualquiera fuera el principio de su funcionamiento: razón técnica, buena marcha de la institución, disciplina o poder familiar, etc. (el poder parece reabsorberse y endurecerse en estos dos polos). *Pero si una contradicción es aceptable, sostenible, no se la hará intolerable demostrando que es política, ni se la expondrá por ello a la subversión del sujeto y a la dialéctica de la historia.* Lo problemático es *que el sujeto está presto a saber* (o empeñado en ignorar), no sobre su inclusión en la Gran Política, sino sobre *su posición, su punto de vista y el movimiento con que se desplaza en esas redes de mallas eróticas y políticas*; lo que puede él producir de margen y de vibración capaces de entrar en resonancia, o neutralizarse, con otros. Ello es lo que cuestiona la manera en que está arrinconado *en su teoría, en la caverna de su práctica.*

La concepción de lo político que parece operar bien en lo real es la que escenifica, a nivel de «los grandes conjuntos constituidos», la «dimensión socio-política». Ésta considera al poder, ante todo, como lo que hay que tomar, o conservar: es un discurso, como mínimo, del candidato al poder, si no del amo. Un profesor puede moverse ahí con comodidad, puesto que no le cuesta nada; pero a los héroes señalados por su análisis les es difícil, en cambio, agarrar los fierros: se juegan el pellejo. Por cierto, para atenuar la aridez de esas categorías «socio-políticas» que escapan un poco o se revelan inoperantes, se «concretiza», abriendo un «segundo frente», el frente del *deseo*. Pero como la lógica subyacente no es más que una variante de la lógica formal (en donde se manobra con predicados, propiedades, etc.), el deseo no introduce en ella ninguna ruptura ni sexión; \* es un nuevo factor político «ciertamente decisivo» que nos gusta encontrar en todos lados, pero la lógica

\* ¡El lugar del «corte» bachelieriano es el sexo! (NT).

de conjunto (que es una tecno-lógica, una táctica) no queda perturbada, aunque sus formulaciones oscilen entre polos extremos: desde la revolución, estrella brillante, punto geométrico ideal cuya adjunción sirve para compacificar [*compacifier*] nuestro espacio hendido, asegurándole un punto de captura para todas sus infinitudes, hasta la revolución «concreta», la de la vida «cotidiana», cuyo aprendizaje debe inducir un arte de desear congruentemente. Si planteo la cuestión en términos de lógica (del acuerdo de esos átomos que son las palabras), es porque tal vez la habitación de nuestro cuerpo en el campo de la palabra, del cuerpo en cuanto mojón de toda modificación decisiva de la posición del sujeto, porque esta arquitectura dice y actúa más sobre las contradicciones, sobre las fuerzas inconscientes en acción, sobre la topología dinámica del *acontecimiento* o de la *institución*, que lo que lo hacen los relevamientos topográficos que se ligan con el control y no con la dialéctica del sujeto y de la historia. Semejante recuestionamiento, mínimo, verdaderamente, permitiría contemplar ya *la producción de la cosa política*, más bien que el ser-ya-ahí del «cuadro» (triste palabra) político en el que se entra con entusiasmo —el tiempo de un retrato—, y se compromete a otros a seguir; o bien se lo evita con fingida indiferencia. Así pues, el discurso del amo, del candidato-amo, o del estratega, no puede «movilizar a la gente», puesto que si éstos se sintieran esclavos, no renunciarían fácilmente al goce obtenido y preferirían, en el límite, amar a sus «liberadores», y llorarlos cuando caen, más bien que seguirlos. Volveremos sobre la pretensión de comprometer a las masas, en una determinada acción política, porque ella es «la única salida posible». Es la clase dirigente la que saca provecho de la sujeción a la ciencia y la convierte en puestos lucrativos.

*Lo que está en juicio es la sumisión general a una misma lógica del orden, donde las demarcaciones, por «precisas» o rigurosas que sean, no tienen más valor que el de enunciado, mientras que el lugar de la enunciación queda siempre ocultado (cuando es en este lugar donde se ensaya la pregunta: «¿quiénes*

son nuestros amigos? ¿quiénes nuestros enemigos?»). Ahora bien, la cuestión de la enunciación no se plantea solamente en el artificio del proceso analítico; toda política (y toda inacción) la plantea, y *la acción que decide es justamente aquélla cuya incisión se sitúa en la frontera movediza del enunciado y la enunciación; es la acción que reconoce [avoue] y reniega [desavoue] a su sujeto*. No se puede esperar nada nuevo si se invierte la lógica del orden, o si se permanece en la misma lógica y se le agregan términos nuevos, los que digiere muy bien (deseo, sujeto, etc.). Se trata más bien del trenzado de esta lógica de la designación con otra lógica; del movimiento de torsión que transforma una lógica del orden en una versión más rica y más segura —es decir, dialéctica—, que la altera mediante otra lógica; se trata de las pulsaciones infinitas en que cada una se desgarrar y se aísla de la otra.

Lo que concierne al problema, *político* entre otros, del acceso de cada uno a su teoría, en tanto sostenida por su cuerpo y presente en su práctica. No agregaremos nada sobre este tema.

V. El psicoanálisis se ocupa de la producción del deseo y sus intersecciones; ejerce necesariamente una impronta sobre lo político y lo histórico. Verdad evidente e inútil, pues nada indica que los psicoanalistas tengan la menor conciencia de tal impronta. Ocurre que en tanto hay psicoanalistas que delimitan su propiedad y su reino, el objeto psicoanalítico, en cambio, es radicalmente impropio, instituido, reacio.

El psicoanálisis opera con el deseo, el amor, el odio (hasta el punto que la transferencia, que es su motivo, su inspiración, no es más que «la verdad del amor», lo que del amor puede decirse, a medias...). El lugar desde donde habla no es, por consiguiente, ni el fondo del antro familiar ni la latitud fluida y discontinua del *socius*, y aun menos un lugar que sería neutro en relación a esos dos campos de fuerza. Si se consideran, por ejemplo, conceptos como el de transferencia, inconsciente, repetición, pulsión, objeto (*a*), Otro..., se los ve operando en todas partes

donde haya supuesto saber,\* de la palabra, de lo sexual, de la ley, etc.; es decir, en la familia, en la institución, en una muchedumbre, una manifestación, una fábrica, etc. Las condiciones del *acto* psicoanalítico son otra cuestión; en el *socius*, la historia decide, con la violencia y el humor negro que la caracterizan, las insignias de neutralidad con que el psicoanálisis se presenta, del mismo modo que las acusaciones de desconocimiento de lo político que les responden, reprimen el problema hacia un mismo callejón sin salida, sin duda por iguales intereses.

Se observa de entrada que la ingenuidad de las banderas, como la de las acusaciones, *sobrestiman* al psicoanálisis. ¡Es necesario, en efecto, sobrestimarlo o temerlo, para dispararle tantas flechas y tan inadecuadas! Para errar el golpe con tal precisión y con esta constancia que vemos, es necesario que en alguna parte exista un vértigo, un abismo, precisamente aquel cuyo franqueamiento intenta el psicoanálisis; un vacío perforante, que es su material; al abismo entre el ser parlante y la cifra que sostiene, y que es insistencia, repetición o desciframiento de una ruptura, o angustia ante el riesgo de la ruptura: la cuenta de los golpes que recibe, golpes de rayos, los «de golpe» (los golpes de estado también), y otros tajos materiales que lo atraviesan.

Ahora bien, no es en virtud de que la experiencia psicoanalítica conduce a esos bordes infernales, que alguno que hizo la experiencia de un cierto pasaje,\*\* y que pretende servir a otros para que hagan el suyo, que el psicoanalista, pues, escaparía de derecho (por su título) a las racionalizaciones, a los degradamientos predicativos de la palabra y del deseo, etc.: en

\* Fr. *savoir supposé*. El «sujeto supuesto saber», es el analista para el analizante; la fórmula lacaniana resume la condición de la transferencia. (NT).

\*\* Fr. *Passeur, passe*: términos de la jerga lacaniana por donde el proceso psicoanalítico, «terapéutico» o «didáctico», no es más que un cierto «pase». El concepto sirve para evitar las inconveniencias del burocraticismo, la relación del «candidato» al grupo de analistas «didácticos», y el poder que estos últimos ejercen en las instituciones pertenecientes a la Internacional. Cfr. el *Annuaire* (1975) de la École Freudienne de París. (NT).

definitiva, al engaño. El psicoanálisis no tiene derecho a título ni «obstinación» alguna, ya que se bate contra el embaucamiento, el poder del título y las testarudeces.

Y si un psicoanalista se propone como «representante del inconsciente», es asunto de él, dudoso por lo demás; yo no conozco más representante que el de un deseo inconsciente, sustitutos, etc., y ese es un elemento en un nudo de transferencias; el análisis es quien lo desanuda, o la espada que lo corta.

Se puede llamar potencial de la castración al abismo que evoco, en el que se concentran las exclusiones de significantes y donde *se surten las fronteras internas de nuestras palabras y nuestros actos*. No existe garantía de que el psicoanalista no se apresure a colmarlo, y que la interpretación no funcione para él (y no *le* funcione) como un traductor de *identificaciones*, siempre yoicas (yo-yo), aun cuando se adornen sin una crítica del yo.

Las protestas sobre la neutralidad no son, en el mejor de los casos, más que confesión de ignorancia o de la impotencia en el dominio de la fachada de enunciación del discurso psicoanalítico, y una tentativa, en el peor de los casos, por afirmar ese dominio. ¿Por qué, pues, escaparía el psicoanálisis a la red deseo-poder, cuando su discurso germina muy cerca de los nudos de esa red?

Es posible imaginar —hay multitudes de ejemplos— un discurso donde el psicoanalizado dijera, con sus propios significantes, el acontecimiento histórico en curso, como si lo revelara, lo descubriera, lo fomentara en la trama de su propia erótica, «antes» de que sobrevenga, es decir, en la diacronía de un tiempo imposible que es el tiempo real. (Si el acontecimiento es, por ejemplo, la «crisis de la energía» y el «acierto» en que consiste la diversificación de las fuentes, etc., se pueden adivinar las metáforas que podrían funcionar, y los nudos donde poética y política se producen y bifurcan simultáneamente. Pero más allá de esos nudos donde cada uno se engancha, productos y derivados de la historia, más allá de los juegos significantes

que inscriben donde intentan borrar esta captura, se trata de un proceso más rico y de un alcance distinto al de asegurarnos que la política «pasa» por el diván). Es lamentable no poder aportar aquí ejemplos clínicos que, empero, tienen una fuerza de «convicción» extrema, y que no muestran «hasta qué punto» el sujeto está «alcanzado» por la historia, sino cómo está arrinconado ahí mismo donde ella se demarca y se renueva; cogido a este filamento rojo, a esta vibración donde la historia de una diferencia sexual corta los conjuntos y los márgenes, ahí se deslizan los «restos» y se sostienen las fratrias, ahí late el racismo y se elaboran las sumisiones, ahí, en medio de la historia que pasa, se forjan las fuerzas que la continúan; ahí se mezclan los nombres y los cuerpos. Volviendo ahora a lo que se llama lo «político», si escucho la pregunta «¿por qué esta consigna no fue movilizadora?», no tengo la impresión de cambiar de registros, sino que puedo entender mejor lo irrisorio de ciertos analistas politizados y pedagógicos, los que en vano se agotan en colmar la discontinuidad.

Existe por consiguiente una especie de vibración que anuda con un lazo paradójal los grandes movimientos históricos y las vibraciones locales del sujeto. Ese lazo no es ni el de la totalización de las pequeñas unidades, ni su reencolamiento o su acumulamiento bajo un mismo *sentido*, etc. Si el deseo y el sujeto están contorsionados a la manera de una cinta de Moebius, se sabe que es imposible volver a pegar por el borde tales cintas. Los movimientos que acoge una barra de metal, los de sus electrones y sus átomos, son infinitos, y sin embargo la barra no entra por sí misma en movimiento; conserva una «indiferencia de metal», como decía un obrero que deploraba la indiferencia de «la masa».

VI. Pero mejor que los ejemplos clínicos, un ejemplo teórico: la relación con lo imaginario; el analista declara su «neutralidad» en relación a lo político, y la pone a cuenta de su desconfianza con respecto a lo imaginario (suponiendo en el pasaje una curiosa ecuación: político = imaginario; deducida de estas

otras dos, también curiosas: política = realidad, realidad = fantasía). Ahora bien, esta actitud anestesia los movimientos de la historia, y si políticamente es bien pobre, lo es aún más analíticamente (y *poéticamente*). Lo real es bueno (y ya que Lacan dice que es lo imposible, entonces la cosa funciona, no hay peligro de que uno se comprometa tan pronto); lo simbólico es muy bueno también, con ello se vive, se habla —sin comprender nada, pero esto forma parte del juego—, se ama sagrado simbólico, con ello se posee el extremo bueno. ¡Pero lo imaginario! ¡Alto ahí! Se comienza remitiéndolo a las fauces de las locuras y a las abyecciones de que es responsable; se podrá argüir que es en sus orillas donde asoma lo simbólico, que es en sus agujeros donde se perfila lo real, que lo importante es el espacio que *forma* con los dos otros mejor tratados y el movimiento de nuestros cuerpos en ese espacio; no, el psicoanalista riguroso quiere estar *ya* en sus orillas, en sus brechas.

Las estupideces sobre lo imaginario, las que revelan ciertamente una posición real, pueden llegar muy lejos, puesto que todo lo que se teme está ahí invertido: la realidad (política entre otras), la fantasía (si se niega a ser tratada), etc.

La misma pobreza se manifiesta fuera del campo del análisis, bajo forma de decreto: esto es ciencia, pasad, creced y multiplicaos; y aquello, ¡alto!, es ideología. Dejando de lado algunos escritos chinos, muy difícilmente escuché la explicación de que el marxismo era una producción histórica de las masas explotadas, que las ayudaba a despertarse y a hacer la revolución. Oí decir muchas veces, en cambio: el marxismo es bueno porque es científico. La mayoría de los obreros prefiere, pues, precipitar a sus hijos a las escuelas de ingenieros y técnicos, para acceder a los títulos y rutinas de la ciencia (a falta de acceder a sus fuentes), inculcándoles una razonable desconfianza con respecto a lo que no es más que ideológico. *Trabajo paciente de indiferenciación*, relevado por las organizaciones obreras. Un sindicato se compra una calculadora electrónica para dialogar, con apoyo de cifras y expedientes, con la calculadora

del ministro, sobre la legitimidad de una reivindicación; el monstruoso embaucamiento así ratificado (y mucho más tóxico que el embaucamiento inherente a toda ideología), es que explotadores y explotados argumentarían bajo el ala protectora de la disciplina *racional* tecno-lógica del funcionamiento *óptimo* de un sistema.

A cuenta de ello, estas organizaciones pueden llamar, invocar a grito pelado a la revolución y al comunismo, mientras es claro que lo que reprimen es el aliento mismo de la historia. Y esta represión apunta, en cada una de sus «acciones», bajo la forma de: actuemos enérgicamente, protestemos con resolución, pero... *sobre todo nada de historia*.

En cuanto a los pocos explotados que se pavonean de tener, también ellos, su ciencia, no se servirán seguramente de ella para inventar la diferencia o producirla, sino para demostrarse dignos del honor que se les otorga (cf. por ejemplo los dirigentes árabes pidiendo a sus colegas y viejos amos occidentales que los reconozcan, en fin, como iguales, puesto que también ellos son «capaces de dirigir una guerra moderna» [sic], la mejor de las guerras, como todos saben).

Hablé de pobreza poética; de agotamiento de las pulsiones geométricas que acompaña al miedo de la dimensión imaginaria: extraña locura que consistiría, para un ser humano, en querer arrancar una dimensión a nuestro pobre espacio de tres dimensiones; ello haría un ser *sin espesor, un ser rastrero*; y todos esos filisteos, sean políticos, analistas o científicos, se arrastran servilmente, aunque en otro espacio. El señuelo que coge aquél que quiere arrancar (o vaciar) la dimensión imaginaria (mientras se trata de permutaciones, de combinatorias entre todas las dimensiones; combinatorias orquestadas por el dios azar, y que abren incisiones reales, dejan firmas simbólicas, viven y respiran con lo imaginario), este señuelo sería como un espejismo en el desierto y encontrar imbebible el agua en el lugar del espejismo. Denunciar un señuelo no es más que agravar la puja hacia otros más intensos, más abiertos (el colmo consiste en *imaginar que se puede mantener lo ima-*



*ginario a distancia*). El señuelo nos provoca a un juego peligroso, y para afrontarlo es necesario no temer demasiado el *devenir* ni el *pasar*. El analista y el político no pueden zafarse de este pase infinito.

VII. La indiferencia a lo político puede apelar, como hemos visto, a la condenación de lo imaginario y a la búsqueda de la pureza y el «rigor» (político o analítico).

Pero la indiferencia puede expresarse más claramente así: después de una experiencia psicoanalítica, no se puede ya sostener un discurso ni participar en una acción política; en efecto, se está demasiado cerca de las fuentes del goce como para abandonarlo; se tiene una pequeña posesión («Oh, no es gran cosa, pero siempre es algo»); se sabe demasiado sobre la fantasía, los límites del sujeto, etc., como para exponerse... ¿y para qué?, ¿para recibir un golpe bajo?, etc. Ahora bien, lo notable de este discurso es que para sostenerlo no es necesario tener la menor experiencia analítica; es el discurso del pequeño ahorrista que comienza a tener un pequeño haber, un pequeño confort propio (seguramente el analista apelará a su no-ser,\* a lo trágico, etc..., pero es un no-ser que se porta bien); es el discurso que puede aún sostener un obrero en el momento en que es necesario pasar a la acción, corriendo el peligro de «hacerse echar», y él no tiene ganas de «moverse», no sabe por qué pero no tiene ganas; hacerse echar es saltar en el vacío, cortarse de las fuentes donde se encuentra su goce actual, su brutal agotamiento también, el taller, los «compañeros», y ese compañero muy moreno con quien soñó la noche anterior que hacía el amor. En todo caso, esta objeción a lo político que despuntaría al final de una «larga experiencia psicoanalítica», tiene el singular mérito de señalar un *comienzo* de la cuestión política: en cualquier parte donde pase la fractura «deseo-poder». Y esta cuestión no se plantea injustamente, ni en vano; será

\* En el original italiano *non-essere*, vertido en la traducción francesa por el peculiar lacaniano *des-être*. (NT).

incluso un núcleo material muy duro, en el que se rompe los dientes toda exhortación a «despertarse», a «actuar», a «sacudir la indiferencia» y a «quebrar la represión»; no se renuncia tan fácilmente a las propias cadenas, ni al junco con que uno se hace pegar; a la pluralidad narcisística, ni a «su individualidad», etc.

¿Renunciar? Pero a propósito, ¿por qué la invocación de la historia y del acto político tienen que formularse en términos de renuncia? Este acento, este estigma cristiano en el discurso político, que, más que una resonancia, es una base que tiene componentes reales, simbólicos y el fantasma al que acompaña es nada menos que esto: *renuncia y sacrificio para establecer el poder de la verdad*. Ahora bien, tal poder, si existiera, sería el monstruo de los monstruos.

De tal suerte que la indiferencia de las masas (y la más sofisticada de nuestro psicoanalista), podría corresponder interrogando más radicalmente al discurso político, a la constricción cristiana en que se sostiene, a los términos con que se acuña y que en su forma extrema evocarían más bien *la apuesta* de Pascal. Esta indiferencia no aparecerá entonces como un enemigo para aniquilar y frente al cual sería preciso usar la paranoia [*paranoïses*], construyendo dispositivos más eficaces para desarmarlo o manejarlo, sino, por el contrario, como *una interrogación viviente para descifrar*, como la invocación de *otra* manera de contar con el deseo, el nombre, la muerte, el devenir histórico, etc.

A falta de esta reproblematicación de los términos mismos de lo político, de sus cálculos y combinatoria, se tiene la forma superior de la indiferencia política, el discurso y el estertor de un goce, no extático aún, el misticismo, y las formas todavía más umbilicadas del fascismo, al que arrastra en su estela a los mismos *curados*.

Y si se considera la única revolución proletaria que conoció Europa, la Comuna de París, más allá del incienso de las canonizaciones, de lo que se ha celebrado (aplastando a sus fantasmas, por consiguiente), se perfila este problema: el silencio de las

masas explotadas, su indiferencia (se sabe que durante las últimas dos semanas de la Comuna, sólo algunos millares de guardias nacionales participaron en la lucha, mientras más de ciento cincuenta mil embolsaban el suelo y se volvían a casa), y la pretensión de que fracasaron (justamente, ¿en qué?) porque no conocían el marxismo y no estaban suficientemente «politizados», es una tontería de la que Marx, al menos, no se hace responsable. Es un signo bastante terrible que la Comuna haya pasado varios días en reuniones para preguntarse si había que escribir o no, publicar o no, la *palabra* «conquistada». Pero es demasiado lo que hay que decir sobre todo esto para poder hacerlo aquí.

Agregaré que esta indiferencia interroga, al mismo título, al fin del análisis, al pasaje al límite, al acceso a la cifra de lo real que puede otorgar; e interrogar el fin del análisis es interrogar su más allá. En este caso no basta *Moisés y la religión monoteísta*. Para decirlo brevemente, es a Abraham y a Cantor a quienes hay que interrogar; dos polos de la paradoja, en lo que toca al *cruce* del amor y del saber; dos momentos que al superarla niegan de entrada la renuncia infinita; Abraham no ha cedido su secreto a Freud, y Cantor, cuyo mensaje repitió la matemática moderna, por haberlo engullido demasiado rápido, por falta de tiempo. Volveremos sobre esto.

#### *A propósito de la diferencia sexual (nota)*

Se duda de que todo lo que el saber inconsciente y el discurso psicoanalítico comportan de impredecible, todo lo que los hace escapar al saber proposicional, pasa por la diferencia sexual. Pero habría que tener una idea de la forma en que juega, lo que no carece de sorpresas ni de paradojas.

Queda excluido, en efecto, entender que el sexo es definido (en el sentido en que una definición se enuncia) como macho o hembra, y que una diferencia —la diferencia sexual— opera entre esas dos determinaciones. Si así fuera, las cosas serían

de una simplicidad, incluso de una trivialidad, que no se entendería dónde se ubican los atolladeros que conocemos por la experiencia: las imposibilidades reales que marcan la acción de la diferencia sexual. Si hay algo que nace, y que emerge de *la diferencia* es, sin duda, lo sexual: es la diferencia sexual la que crea lo sexual, la que lo define; ello indica hasta qué punto lo sexual es reactivo a la «definición». Lo que opera en el ser parlante no es un sexo —ni, como se dijo, varios «sexos», confundidos así con las zonas erógenas—, sino el movimiento plural de una diferencia sexual, los rodeos, las vacilaciones, las construcciones sucesivas y estratificadas que jalonan su subversión; los singulares resultados que termina por inscribir, para intentar en seguida borrarlos, etc. Y por definición, no existe ningún lugar neutro a partir del cual se pudiera determinar en qué consiste la diferencia sexual.

La diferencia sexual no se escribe y, más generalmente, no se «ve»: no es, para la mirada, sino *indecible*: es por ello que la mirada juega, y al no apresarla se fascina al no ver más que resplandor; engañarse con esto es uno de sus placeres favoritos. Pero si bien es reactiva al escrito, a la detención y a la decisión de la escritura como tal, *se entiende, se habla y se ofrece al oído en el hilo de un discurso y en los hilos materiales que deja.*

No hay significativo «masculino» o «femenino», sino es a título de carencia y, por consiguiente, de relación «abierta» que mantiene con otro significativo, por donde un significativo se revela y se hace uno. Ahora bien, lo propio del significativo no es que un significativo se abra así a la diferencia sexual; ello no le «pertenece» como propio, sino que cuestiona lo que le hace permanecer y funcionar como significativo, a saber el sujeto y el otro significativo, ante el cual él representa a ese sujeto. Esta cuestión es la que lleva la marca de la diferencia sexual.

No hay, con propiedad, destinatario sexual de un discurso; sino un destino de la diferencia sexual en ese discurso; destino

que no cede sus decisiones de entrada ni de modo muy transparente...

La elección que hace el neurótico de su compañero (sexual, o de palabra, o de acción, etc.), es decir de aquel con quien va a ejecutar su parte y lo que en ella hay representado de su partición, incluso de su parto, esa elección no parece por consiguiente producirse en función de un sexo, sino, yo diría, de un *homo-sexo*, el suyo, capaz de garantizarle *un cierto borramiento de su diferencia sexual*, o el mantenimiento, incluso la fijación, de ese borramiento. *Lo que no significa necesariamente un compañero del mismo sexo*, puesto que hemos visto que esta «mismidad», lo mismo que la diferencia a la que objeto, no es algo del orden de lo que se «ve»; opera en otros espacios y según otras topologías. Lo que hace, para permanecer en la experiencia corriente, que un homosexual pueda buscar en una mujer una satisfacción homosexual pasiva que otro espera más «simplemente» de un hombre.

Este trabajo insistente e indecible de la diferencia sexual, se decide sin embargo, pero a posteriori en el campo del Otro, como todo lo que el deseo regimenta; el movimiento de la diferencia depende del sentido de su diferencia sexual para el otro (de tal manera que, si el paranoico está interesado en el sexo de Dios, encuentra en la tierra, en la economía del deseo, los elementos para ello).

Más allá del trío padre-madre-niño —tan simple de invocar como de revocar—, lo que rige un discurso, su erótica y su «política», es el movimiento de esta diferencia sexual y su relación a lo que de ella *resta*, su sobrante y su relanzamiento...

## DEBATE

*Julia Kristeva*: Evocó Daniel Sibony la figura corriente del psicoanalista que no quiere historias. Más reciente y cierta-

mente menos difundida, otra figura lo muestra suspendiendo su trabajo analítico para hacer política «afuera». La indiferencia en materia de política viene acompañada, en su enverso, de una indiferencia en materia de psicoanálisis. Esas dos indiferencias pueden incluso cuestionarse entre sí: tal es la nueva forma de los viejos e interminables debates idealistas.

Sibony parte de la práctica analítica y escucha lo que, en el discurso del analizado se liga o se sustrae a los problemas políticos. Que lo que se sustrae a la política sea interrogado como su soporte, y no en cambio estigmatizado o reintegrado a la «línea», es una actitud que da al analista la posibilidad, haciendo siempre política, y desde la lucha política misma —lugar límite—, de criticar lo que en ella suscita la indiferencia.

Decir que la indiferencia en política se sostiene en la preclusión de la diferencia sexual, implica que, por el contrario, la experiencia política es infaliblemente el campo de una investigación apasionada en torno a la diferencia sexual. El deseo de política, ¿está subterfugado del lado del sujeto, por el deseo de conocer o desconocer de qué sexo es él? Resulta de ahí que distintas soluciones a este problema de la diferencia traerán aparejadas diferentes políticas. He ahí lo que da una dimensión insospechada a nuestros ceremoniosos partidos políticos y revela complicidades inesperadas entre los que suponen pertenecer a orillas distintas.

Existirían entonces dos economías subjetivas (por lo menos) de lo que puede aparecer como indiferencia en materia de política. Una se enunciaría así: «Que sea yo hombre o mujer, me da lo mismo, puesto que logré el fin de esa diferencia: la reproducción.» La familia en tanto obliteración de la cuestión de la diferencia sexual, de fijación de los papeles sexuales en vista a la reproducción, de descarte de la política: ¿cuántos militantes se pierden para la causa después de casados y, a la inversa, cuántas familias destrozadas engendran militantes? La otra economía de lo que puede aparecer en materia de política como indiferencia, se enunciaría así: «Que yo sea hombre o mujer no es un dilema, puesto que alternativamente soy uno

y otra en lo que hago». La sublimación en tanto reasunción de la *diferenciación* sexual en el interior de una práctica (descubrimiento científico, invención, arte, etc.) se desentiende de la política inmediata, pero de hecho puede continuarla bajo otras formas; puede ser más-que-política, pero únicamente a condición de ser efectuada en relación dialéctica, por su proyecto mismo, con la política comunitaria, la que, en lo que se refiere al sujeto, es una prueba de la diferencia sexual.

En ciertos períodos históricos, el tanteo en torno a la diferencia sexual es dejado de lado en relación con los proyectos políticos: se habla del apoliticismo de las mujeres, de la despolitización (¡de nuevo!) de los jóvenes, de los obreros en los países capitalistas, pero también en los países socialistas. Esta reserva puede investirse [*s'investir*], entonces, en sistemas que no son realmente indiferentes a la política, sino que son más-que-políticos: utópicos, religiosos... Semejantes inversiones [*investissements*], aparentemente indiferentes a la política, señalan que las luchas políticas inmediatas ocupan, por un tiempo al menos, un lugar subordinado a otra periodicidad histórica, a grandes ciclos semióticos en los cuales se insertan los modos de producción y a los que se llama «crisis de civilización». Esta actitud más-que-política pasa por un ocultamiento de la diferencia sexual (retiro de carga [*désinvestissement*] libidinal y/o fetichización sexista), pero da testimonio, probablemente, de que el proceso de una nueva reformulación de esta diferencia está en curso en uno y otro sexo, en ciertas clases o categorías sociales. Hoy los movimientos de mujeres, o bien las distintas comunidades, confirman esta hipótesis...

I. METAFÓRICO Y LITERAL

Para ubicar el dinero lingüístico en un discurso apropiado, es necesario hacer, en primer lugar, algunas observaciones sobre tres puntos: las relaciones entre metafórico y literal, la complejidad de la situación comunicativa, la producción y el capital lingüísticos.

I.1. «Dinero» y «lingüístico»

El empleo de términos que retienen nuestra atención, «dinero» y «lingüístico»,<sup>1</sup> no quiere ser estrictamente literal. No se

1. De aquí en adelante las palabras y los sintagmas entre comillas simples están considerados a nivel del *significante*; los entre comillas dobles a nivel del *significado*. Se trata, naturalmente, de dos maneras de centrar la atención. La distinción remite a las reglas semióticas complejas que rigen el uso común y científico del lenguaje y la posibilidad misma de comunicar. Está empleada aquí en función de la oposición entre literal y metafórico, cuyo eventual deslizamiento de un plano a otro, en el texto puede, en efecto, solamente ser apresado si al menos hay una parte de la materia fónica o gráfica que permanece inmóvil —el *significante*, justamente—, provisoriamente sustraída a la totalidad a la que pertenece.



desprende de ello, sin embargo, que se trate de un empleo metafórico caprichoso.

El dinero presenta algunas características que se hallan también fuera del dominio donde es utilizado en su sentido más común: pues bien, nosotros seguiremos llamando dinero al conjunto de esas características. Ello sirve, por una parte, para mostrar la universalidad del dinero y la fuerza de su poder; para identificar, por otra parte, en otros dominios, las características que aparecen mejor en el uso propio o convencional del dinero.

El adjetivo lingüístico está empleado aquí en un sentido muy amplio: principalmente en referencia a los códigos verbales, llamados habitualmente lenguas; pero igualmente en referencia al lenguaje en general, es decir al conjunto de la situación donde se comunica verbalmente. Además queda sobreentendido que las situaciones comunicativas existen donde, mediante códigos no-verbales, son intercambiados mensajes no-verbales.

Hay que admitir que en un tratado sistemático, sería mejor emplear «sémico-comunicativo» que «lingüístico». La noción general de signo y de comunicación debe incluir al dinero, el que constituye una de las cimas semióticas del sistema sémico no-verbal del mercado: de manera que el sintagma «dinero sémico-comunicativo», empleado en una teoría semiótica general, da lugar en el límite a un pleonasma, y por consiguiente está exento de lo que comúnmente se entiende por metáfora («comúnmente», puesto que hay, por cierto, usos metafóricos de «metáfora»). «Lingüístico» toma en nuestra fórmula el lugar del sintagma «expresión semiótico-comunicativo», ello por la sugestión que le es propia, reintroduciendo así, al menos en primera instancia, una dimensión metafórica. En efecto, diciendo «dinero lingüístico» se quiere llamar la atención sobre el hecho, relativamente extraño, de que también existe dinero propiamente lingüístico; es decir, que en el interior del lenguaje verbal se hallan esas mismas características que nosotros asociamos habitualmente al dinero propiamente dicho. Además, una parte preponderante de la comunicación psicoanalítica se hace a tra-

vés de la lengua verbal (también a través de su ausencia, como de la negación determinada); y ello es valedero también para la comunicación política.

Se podrían hacer observaciones del mismo género sobre otros términos: principalmente aquéllos tomados del lenguaje común y forzados, de modo explícito o no, hacia una cierta dirección; o bien, transportados de un dominio de estudio a otro, así como lo teorizaba Vailati, o aun gravados de significados adicionales que le vienen de contextos particulares (para los significados «adicionales» cf. mi libro *Significato, comunicazione de parlare comune*, cap. VII y *passim*). Es el caso de términos como “trabajo”, “producción”, “capital”, “necesidad”, y muchos otros, cada vez que los calificamos y les agregamos “lingüístico”.

El aspecto «material» y el aspecto lingüístico están, por lo demás, estrechamente ligados. En el curso del largo proceso de hominización, las necesidades de comunicación y las necesidades materiales se desarrollan juntas, hasta el punto que sería difícil aislar una necesidad distintivamente *humana* como siendo *solamente* material. No existen para el hombre necesidades materiales que no sean, en una cierta medida, necesidades lingüísticas. Aun cuando las necesidades prelingüísticas (pero no por ello pre-comunicativas) que el hombre tiene en común con los otros animales, siguen siendo fundamentales, no se puede suministrar, sin embargo, una jerarquización de las necesidades. Se puede morir por falta de alimento(s), pero como lo señaló Shakespeare, también se puede morir *for want of language*, por falta de lenguaje. Volveremos más adelante sobre algunos de estos problemas.

## I.2. *La acusación de metafóricidad; el mito de la literatura y la orgía metafórica*

Lo que diremos del dinero lingüístico en esta breve presentación de algunas investigaciones efectuadas precedentemente

(sin olvidar sin embargo las investigaciones aún posibles y que son todavía mucho más vastas) estará, por consiguiente, sometido a la dialéctica del uso literal y metafórico. Lo cual nos dejará expuestos a la acusación de que tal discurso se constituye como discurso metafórico, e incluso como «únicamente» metafórico.

La mejor defensa contra toda acusación de metaforicidad consistiría en exigir la producción de una teoría de la literalidad. Que yo sepa, nadie produjo jamás una teoría convincente de la literalidad. Se puede estudiar, naturalmente, el pasaje, en el proceso de adquisición del lenguaje, de lo literal a lo metafórico (pero también, de lo menos preciso a lo más preciso) y se puede, en el uso común de la lengua, hacer por distintas vías la distinción entre significaciones propias y (en varios sentidos) traducidas, simples y complejas, inmediatas y mediatas, relativamente poco contextuales o muy contextuales, y así sucesivamente. Pero uno no puede producir (o al menos, no se lo ha logrado hasta ahora) una verdadera teoría de todo lo que sería en sí literal, sin tener que recurrir a una concepción reductora del lenguaje. En general, se define a lo literal como a algo que se refiere a lo que es físicamente observable de manera inter-subjetiva. En este sentido «zorro» es literal si se refiere al animal, metafórico si se refiere a una persona astuta. La interpretación de «zorro» refiriéndose al animal queda presentada como inmediata, la referente a la persona astuta como mediata, como requiriendo algunos pasos más.

Existen aquí varias dificultades. Ante todo, aun la interpretación de «zorro» como animal varía según la persona, la cultura y la época: que se cuestione al respecto a los autores de bestiarios medievales o a los sobrevivientes de los indios de América. En segundo lugar, «zorro» no existe por fuera de un discurso; lo que significa que aún existe para el referente animal varios usos de «zorro», según categorías y tipos discernibles de contextos. Por último, y principalmente, el lenguaje no está formado por sustantivos, y menos aún sólo por sustantivos que se refieren a objetos físicos.

No tener en cuenta estas dificultades, en nombre de una literalidad que existiría en el fondo del lenguaje y a la que se podría llegar de una vez por todas, no significa sino querer adoptar una teoría donde el lenguaje es entendido como pura nomenclatura. En realidad, ni siquiera la nomenclatura bastaría: habría que descender hasta el nivel de los «protocolos» neo-positivistas tales como «rojo aquí ahora» (y, por qué no, “dolor de dientes ayer”). Solamente que, en rigor, esos protocolos serían verdaderamente literales en tanto que sustraídos a toda diversificación de interpretación y, por consiguiente a todo hecho inter-subjetivo. Ahora bien, nosotros sabemos que no son más que los resultados de un procedimiento muy complejo de simplificación, de rechazo y de enucleación, que la humanidad encontró muy tardíamente, gracias a la metodología científica, y que puede ser practicada con éxito solamente por personas adultas que se consagran a profesiones específicas y que emplean un lenguaje altamente técnico. El hecho de que tales protocolos queden sustraídos a las variaciones de las interpretaciones, constituye un punto de llegada, un producto del trabajo, y ciertamente no un punto de partida. Además, esos mismos protocolos cambian de una disciplina a otra, según los diferentes universos de discurso, y según los diferentes intereses: razón por la cual lo que está en posición de material de partida en un campo de investigación, en el interior de un universo de discurso y según un interés determinado, se halla en posición de producto y de punto de llegada en otro campo. En fin, considerar al lenguaje como nomenclatura, constituye una teoría muy criticada y superada por toda la investigación semiótica y lingüística contemporánea (desde Vailati, Mauthner y Saussure, hasta Bühler, Morris, Wittgenstein, Potzig, Slama-Cazacu y Schaff).

Cuando no es un producto restringido y específico de la metodología científica, la literatura total es un mito filosófico aplicado al lenguaje. Nadie puede arrogarse el derecho de acusar de metafóricidad a quien no cree en ese mito. De modo más radical, dada la naturaleza del lenguaje, el hecho de que sea

metafórico no puede ser utilizado como argumento de una acusación. Ni servir tampoco como argumento de defensa o como defensa contra la incapacidad de pensar de manera constructiva.

Existe una orgía pseudo-liberadora de lo metafórico, que presenta peligros aún más graves que la falsa accesión de lo literal. La orgía metafórica aparece como sobre-producción lingüística para uso de minorías limitadas, con empobrecimiento y explotación de la masa parlante: volveremos sobre este punto en el último párrafo de nuestro estudio. Más allá de ciertos límites, lo metafórico se convierte en vehículo incontrolable de lo irracional vitalista y de la intimidación o del terrorismo que a menudo lo acompañan (piénsese en la forma en que la doctrina de Rosenberg sobre la raza se apoyaba sobre un uso pseudo-científico, ya que irreductiblemente metafórico, de ciertos términos fundamentales). Cuando se presentan, se debe, pues, distinguir con la mayor atención esos límites; es necesario sobre todo poseer una teoría de lo que se hace y se dice, teoría que permita evaluar de manera realista a un auditorio capaz de concebir y de interpretar nuestros mensajes. A falta de útiles conceptuales adecuados, y cuando se perdió todo respeto al auditorio, uno no se encuentra combatiendo el mito filosófico de la literalidad, sino, por el contrario, rechazando todo esfuerzo humano de clarificación y demistificación, toda organización y transmisión de un *saber repetible*, comprendido un saber teórico; por consiguiente una práctica no necesaria al mejoramiento de las relaciones entre los ángeles, o entre los demonios, o entre los ángeles y los demonios, sino para una mejor organización de las situaciones humanas reales, históricamente determinadas.

Tanto la falta de imaginación como el uso indiscriminado de la imaginación participan abundantemente, en definitiva, de la decoración de este planeta. Y así como existen personas que creen merecer el título de sabios rigurosos sólo porque lograron entretener a sus colegas con algún algoritmo abstruso existen también personas que alardean de sondear quién sabe qué trans-

fondos de la naturaleza humana cuando, con tono pomposo e inspirado, enuncian y juntan términos fuera de todo contexto que dé sentido, inventando así una jerga sólo comprensible para los miembros de la microscópica capilla de iniciados.

¿Existe una zona que separa exceso de metaforicidad y exceso de literalidad? Probablemente no; y esto únicamente en el sentido de que cada ciencia y cada investigación debe delimitar la zona de separación que le es propia, y en que constantemente todas deben plantearse el problema de la comunicabilidad. Si verdaderamente es necesario elegir, yo diría que en principio vale más un margen controlado de metaforicidad, con su riqueza, que un exceso de literalidad, con sus infranqueables restricciones de fondo y con la metafísica que las acompaña; pero me apresuraré a agregar que deben hacerse todos los esfuerzos para evitar o reducir las *metáforas inútiles*.

## II. COMPLEJIDAD DE LA SITUACIÓN COMUNICATIVA

Debemos llamar la atención ahora sobre la enorme complejidad de toda situación comunicativa real. Sólo en el interior de una situación reconocida como compleja más bien que indebidamente simplificada, sería plausible introducir un esquema teórico nuevo y encontrar un «dinero» que fuera «lingüístico». Trataremos aquí de recoger, sin ninguna pretensión de clasificación racional o de exhaustividad, varios elementos de la situación comunicativa en torno a estos tres aspectos o momentos generalmente reconocidos como importantes: el transmisor, el mensaje, el receptor. Obsérvese bien que se trata de abstracciones, puesto que en la realidad no existe transmisor que no haya sido receptor de mensajes, sin lo cual se tropezaría con el difícil problema de la posibilidad de un mensaje sin código. Toda investigación de uno de los tres momentos no podrá dejar de superponerse, tarde o temprano, al estudio de los otros dos. Se percibe ya la posibilidad de articular de manera dialéctica la situación comunicativa en tanto situación de

trabajo y producción: se produce un objeto, el mensaje, que es empleado en seguida para otras producciones, y así sucesivamente. Pero «transmisor», «mensaje» y «receptor» son abstracciones provisoriamente útiles en tanto polos del discurso.

## II.1. *El transmisor*

Nosotros decimos “transmisor” más bien que “hablante”, porque la transmisión puede hacerse por medios extraños a la palabra y al código de la lengua. Preferimos “transmisor” a “locutor”, pues no se trata forzosamente de diálogo, pudiendo el interlocutor estar ausente o excluido. En el lugar de transmisor se puede emplear “codificador”, “compilador” del mensaje, “transformador” del mensaje en señales, “emisor”: esos términos expresan los diferentes aspectos o momentos del proceso que culmina en la transmisión de un mensaje. El proceso puede ser realizado por una sola persona o por una serie de personas. Sin embargo, el concepto de persona no es indispensable; podría tratarse de un animal o de una máquina, de un grupo de personas, de animales, o de máquinas, un grupo mixto formado por personas y/o animales y/o máquinas.

Dicho esto, el transmisor es el lugar (según una secuencia intuitiva: él emplea, recurre, está condicionado por, es víctima) de experiencias ora lingüísticas, ora no lingüísticas; unas y otras pasadas o en acto. Tanto lo sepa como no (y generalmente él no lo sabe), está inmerso en códigos tanto verbales como no verbales; elige o soporta un código, o un conjunto limitado de códigos, y a sabiendas o no, lo emplea para compilar o confeccionar un mensaje; sin embargo, en el interior del código o grupo de códigos elegidos, operan sobre el transmisor varios sub-códigos, léxicos o usos grupales; él aplica, además, su propio idiolecto, teniendo en cuenta a veces otros idiolectos, comenzando por el del receptor (si hay uno, y si ello le sirve o le es impuesto por la situación). Usando las técnicas colectivas como interpretantes (en el caso de la lengua, el *lenguaje común*),

el transmisor codifica su mensaje, donde se ejerce también, aunque de modo subordinado, su propia capacidad individual (*la palabra*). La personalidad del transmisor y sus eventuales intenciones entran aquí en juego, sean ellas conscientes o inconscientes, precisas o generales, inmediatas o diferidamente mediatas.

En este contexto —aun en los casos en que el transmisor se identifica con una única persona—, surge que el aporte de tal persona a la confección del mensaje es relativamente modesto. No solamente el hecho de que su aporte consciente queda limitado por todo lo que aprendió sin saberlo y hunde sus raíces en el inconsciente; sino que toda su capacidad semiótica está movilizadada y condicionada por las fuerzas que rigen la sociedad. El verdadero, más importante y fundamental compilador del mensaje, es el grupo social al que pertenece la persona que transmite. La sociedad intercambia mensajes internos a través de los individuos, los que así se articulan en grupos. Los individuos, productos sociales, también lo son en tanto transmisores. De ahí el aspecto burgués mitológico de toda investigación que se base sobre la acción de individuos aislados.

Estas diferentes determinaciones complican bastante tanto a la confección originaria de todo mensaje como a su transformación en señales para transmitir (sean o no efectivamente transmitidas). También volveremos a encontrar importantes complicaciones en lo que concierne al mensaje y al receptor.

## II.2. *El mensaje*

El procedimiento de codificación está constituido por varios elementos, que conviene considerar a través de la estructura que reviste el mensaje. La codificación es una selección organizada de *signos*, o sea de sumas dialécticas de por lo menos un significante y un significado. Cada signo está en relación con otros signos, y además del significado que lo constituye, con su respectivo significante, posee otras dimensiones significativas,



generalmente determinadas como: *referente* (alguna cosa extraña al signo), *denotación* (capacidad de indicar algo que «existe realmente», a lo que se agregan todos los problemas planteados por las diferentes maneras de «existir», a las que hay que distinguir bien), *connotación* (unidad nueva, en la que a su turno el signo entra como significante), y así sucesivamente. Existe igualmente el problema de la elección de los signos que deberán constituir el mensaje; evidentemente, más que de una libre elección, se trata de una selección motivada y dictada por las *reglas de empleo* de los signos y las de sus combinaciones en diferentes niveles del código, a lo que se suman las influencias contextuales ya mencionadas. De este modo, la problemática del transmisor, entendido como producto social, aparece nuevamente en el interior del mensaje. Todo mensaje, puesto que está codificado, remite, a través de su propia codificación, a los materiales e instrumentos que a su turno provienen de codificaciones precedentes de un trabajo ya realizado sobre los signos.

Tomemos el caso relativamente simple de un mensaje verbal único, una frase cualquiera que un individuo dice a otro. Un mensaje tan simple puede ser abordado aisladamente, como un *objeto* lingüístico, o bien examinado en su contexto real. Es necesario distinguir el sujeto del enunciado, el que puede ser singular, colectivo o abstracto; el sujeto de la transmisión, también él singular, colectivo o abstracto; el tipo de auditorio, y muchos otros aspectos (cf. Guespin y Slatka, *Le discours politique, Langages*, 1971). Aunque sea rudimentario, un mensaje verbal debe insertarse en una o varias series concéntricas o excéntricas de contextos tanto lingüísticos como no lingüísticos, pudiendo unos y otros ser directos, indirectos o anteriores. Además, las señales con las que el mensaje es efectivamente transmitido, tienen varias medidas de redundancia, que necesariamente entran en uno o varios canales, donde se convierten en motivo de ruidos o aun de perturbación. Son diferentes los sentidos en que un mensaje, desde que queda confeccionado, es transmitido en su totalidad o en parte; una vez transmitido, llega

a destino, es recibido o interpretado en su totalidad o en parte. Esto nos conduce a la problemática del receptor. Pero, aun si se concentra la atención aisladamente sobre un mensaje, cada una de sus dimensiones puede ser objeto de un examen minucioso, que arrastra cuestiones filosóficas e historiográficas complicadas. Por ejemplo: fue suficiente hallar los escritos inéditos de Frege (1969), para que el problema de las relaciones entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado, pero también lo que más arriba llamamos referente y denotación), quedara tratado de manera nueva y muy sutil en la obra monumental de Dummett (1973).

### II.3. *El receptor*

Todo lo dicho a propósito del transmisor puede repetirse, mediante ciertas modificaciones secundarias de las que aquí podemos hacer abstracción, a propósito del receptor: también éste está inmerso en sus propias experiencias, sean lingüísticas o no lingüísticas, pensadas o en acto; también él está condicionado por un vasto conjunto de códigos, etc. La noción de receptor entra en la de auditorio, es decir, en una clase que puede comprender muchos miembros, o un solo miembro, o ningún miembro (sobre estas nociones se concentran las investigaciones siempre válidas de Perelman y Olhrechts Tyteca, 1958). También aquí la noción de persona puede ser secundaria o estar ausente.

Se agregan otras dimensiones distintas. Las señales descodificadas por el receptor para reconstituir el mensaje, el que a su turno queda interpretado en varias direcciones, no son necesariamente idénticas a las señales transmitidas. Aun en el caso límite de una comunicación perfecta desde el punto de vista del canal y del proceso mensaje-sígnal-mensaje, surgen los problemas de la comunidad entre transmisor y receptor, los de los códigos verbales y no verbales, los que subyacen al empleo del código o de grupos de códigos elegidos; los problemas, por

consiguiente, de ese código o grupo de códigos y de la comunidad de los sub-códigos, de los usos grupales y de los ideológicos en causa.

El transmisor y el receptor sólo pueden expresar un juicio sobre esta serie de comunidades, transmitiendo o recibiendo mensajes, los que a su vez sólo pueden ser interpretados en función de todas esas comunidades. Intelectualmente elegante y capaz de angustiar a los espíritus débiles, esta situación se presenta a menudo como realmente dramática, tanto a nivel colectivo como a nivel individual. Sin embargo, en el uso práctico-comunicativo de la lengua existe una zona central donde las comunidades son consideradas como plataforma común más que puestas en tela de juicio: pertenecen a la lengua cotidiana, producida y reproducida por el lenguaje común, es decir por un conjunto de técnicas inter-subjetivas o comunitarias que se transmiten, junto a sus productos, de generación en generación. Aquí interviene la distinción-unidad entre trabajo, producto, y uso de los productos del trabajo precedente.

La suma dialéctica de los tres órdenes de complicación, distinguidos provisoriamente, es de todos modos gigantesca.

Frente a lo cual una buena parte de los instrumentos intelectuales, tradicionalmente (e incluso recientemente) anticipados para construir teorías de la comunicación, parecen simplificaciones excesivas; por la interpretación de esas simplificaciones se trató de relacionar entre ellos algunos de los elementos del montón, considerando inadecuadamente a todos los otros o aplastándolos en el interior de los elementos elegidos, y forzando así en general lo metafórico en la dirección de lo literal (entre los esquematismos menos reductores, Sebeok —1962 ó 1972— da una excelente bibliografía sobre el tema). Como si de una habitación pesada y complicadamente decorada se dijera que está compuesta por una ventana y una pequeña mesa, entendiendo por ventana todo lo que es arquitectura, y por mesa todo lo que es decoración. Que se piense —este único ejemplo bastará— en la irrisoria capacidad de comprensión de las nociones saussureanas de *lengua* y *habla*, o de las nociones choms-

kianas de *competencia* y *performance*, simplemente comparadas con los factores que operan a nivel del transmisor.

En general, si se quisiera juzgar sobre la capacidad de comprensión de una teoría que fuera no solamente de la lengua considerada, sino también de la práctica social comunicativa real, habría que controlar si toma o no en cuenta al conjunto de los recorridos de la comunicación; o si por el contrario se concentra únicamente en el transmisor (según una tentación psicológica y existencial), o bien sobre el mensaje (según una tentación tecnológica y formalista), o bien sobre el receptor (según una tentación sociológica y didáctica).

¿A dónde habrá que dirigirse, pues, para intentar encontrar la nueva palabra del enigma de la comunicación? Como ya lo he dicho, la única dirección que me parece inspirar alguna confianza reside en la aplicación de la noción de *trabajo* a la comunicación y el lenguaje, conjuntamente con otras nociones que necesariamente arrastra. Si esto también puede parecer una reducción, se tratará al menos de una reducción atenta al fundamento mismo del devenir humano.

### III. CÓMO Y POR QUÉ LLEGAMOS A HABLAR DE DINERO LINGÜÍSTICO

#### III.1. *La producción lingüística*

El fundamento, y con él nuestro punto de partida, está expresado por el célebre principio hegeliano-marxista según el cual el hombre se caracteriza por su propio trabajo, siendo al mismo tiempo el producto. Con mayor razón, esta determinación recaerá también sobre todo lo que el hombre mismo produce. Considerando al hombre, de manera idealista, en tanto puro productor, podríamos desprender el lenguaje como producto y llegar de inmediato a la noción de producción lingüística. Si por el contrario consideramos de manera realista al hombre mismo como producto, constatamos que se trata de un

producto que encierra en sí al lenguaje, y por consiguiente podemos introducir la noción de producción lingüística, como una parte de la noción más general de producción del hombre. La producción del hombre es reproducción social, y una parte de ésta es lingüística. Estas diferentes nociones se superponen y se llaman unas a otras, cambiando de aspecto de acuerdo al momento dialéctico en que uno se detenga para asumir un punto de vista. Es ahí donde reside toda su dificultad.

Para el estudio del lenguaje puede ser utilizado el aparato conceptual desarrollado por Marx (y por otros) para el estudio de la producción llamada «material». El trabajo es siempre, en efecto, trabajo; siempre se articula en: materiales sobre los que se ejerce, instrumentos utilizados, productos resultantes. Como lo demostró Marx en el capítulo V del primer libro del *Capital*, nada es material, instrumento o producto, separadamente, o sea fuera de un ciclo de trabajo determinado. Lo que reúne los materiales, los instrumentos y los productos, dando a cada secuencia su lugar, es el trabajo viviente —consciente o inconsciente— en tanto articulado o articulable en un ciclo de trabajo determinado.

Lo mismo vale para el lenguaje (y para cualquier otro sistema comunicativo). Nosotros trabajamos sobre (o utilizamos) materiales lingüísticos, por su lado producidos por trabajos lingüísticos precedentes, gracias a instrumentos lingüísticos, también éstos producidos por trabajos lingüísticos precedentes y que producen de nuevo productos lingüísticos destinados a (o susceptibles de) ser, a su turno, utilizados como materiales y como instrumentos. Si es que se ha comprendido la noción general de producción lingüística, se la puede desarrollar en todas sus articulaciones. Nosotros no solamente encontraremos trabajadores, materiales, instrumentos y productos, sino también necesidades, deseos, capitales, valores logísticos, y llegaremos a nociones aún más complejas como las de propiedad privada lingüística, consumo lingüístico, explotación lingüística, etc. No podemos tratar de todo ello aquí. Lo he hecho ya, y con cierta extensión, en *Le Langage en tant que travail et en*

*tant que marché* (1ra. edición 1968, 2da. edición 1973), en *Semiotique et Idéologie* (1972), y en otros escritos posteriores a los ensayos recogidos en esos dos volúmenes (cf. la bibliografía; cf. también Ponzio, 1973). Hablaré aquí brevemente del capital lingüístico, pues es en su interior que se ubica, a mi entender, el dinero lingüístico.

### III.2. *El capital lingüístico*

El lenguaje presenta la estructura de un capital del que nosotros nos servimos para hablar, con el cual hablamos, y que a su turno se sirve de nosotros como locutores, para reproducirse a sí mismo. Se puede reconocer claramente en él una parte *constante* y una parte *variable*. La segunda está constituida por los trabajadores lingüísticos, o sea los locutores; la primera en gran parte corresponde al *código* o *lengua*; se subdivide en los materiales e instrumentos lingüísticos que señalamos, y además comprende al dinero lingüístico. El encuentro del capital variable con el capital constante, localizado como estructura orgánica del capital, da el capital lingüístico *global*, cuya operación es comúnmente descrita como producción, circulación e interpretación de mensajes. La fuerza propulsora permanece siempre en el trabajo; pero, naturalmente, se forman numerosas estructuras y superestructuras, que condicionan al trabajo mismo.

Parece necesario responder aquí a la objeción planteada por los lingüistas de profesión, pero también por ciertos marxistas a quienes definiría como «muy ortodoxos». Es absurdo, dicen, hablar de capital lingüístico, puesto que el lenguaje existió mucho antes de que se constituyera el modo lingüístico de producción. ¡Uno se queda pasmado ante este maravilloso descubrimiento!

Bromas aparte: la producción material, tanto como la producción lingüística, precedió al modo capitalista de producción. Las dos producciones existieron antes de la aparición del hom-

bre propiamente dicho y son características del animal-hombre en tanto distinto de los demás animales.

El uso del dinero se remonta a la prehistoria (Morgan, 1965). Podríamos evitar lo que constituye el aspecto terminológico de la cuestión, diciendo "patrimonio" o "riqueza" en lugar de "capital". Nadie dejaría de reconocer que la lengua es un patrimonio más o menos compartido por todos los hombres que nacen en una comunidad lingüística determinada, que es transmitido de generación en generación; y cabe esperar que muchos admitirán que los locutores no son individuos ya constituidos que repentinamente se sirven de la lengua de su comunidad, precedentemente extraña a su formación. Pero el problema no es únicamente terminológico.

Estudiando el modo capitalista de producción, con el fin político de destruirlo, Marx realizó un trabajo histórico y teórico. Históricamente, describe la estructura interna del modo capitalista de producción. Teóricamente, aplica y desarrolla la dialéctica materialista, o sea un método universal que no puede ser aceptado en algunos casos para ser rechazado en otros. El hecho de que la dialéctica materialista había alcanzado en tiempos recientes su plena expresión en un campo de investigación determinado, no puede impedirnos aplicarla a épocas precedentes ni a campos diferentes. Al paso que descubría la estructura del capital, históricamente determinado como modo capitalista de producción, Marx hizo aparecer también ciertos aspectos fundamentales del conjunto de la reproducción social, es decir de la vida *humana* en su generalidad, incluyendo naturalmente toda la problemática del trabajo y del uso de los productos precedentes, ordinariamente dispuestos en sistemas estimativos en los que se puede profundizar. Esto quiere decir que operaba a dos niveles distintos (*por lo menos* en dos niveles: quienes conocen los textos saben que en realidad contienen una gran pluralidad de niveles). Los *Grundrisse* aclaran y completan, en este sentido, lo que apenas fue bosquejado en el *Capital*: suministran un esquema teórico más vasto, en el que

hasta la inmensa estructura del *Capital* tiene que encontrar su ubicación.

A la luz de estas consideraciones, el discurso sobre el capital lingüístico no pretende ser una transposición (conservando, además, el mismo nivel de abstracción) de ciertas nociones históricamente determinadas a un campo sometido a determinaciones históricas diferentes. Tal cosa sería verdaderamente un exceso metafórico. Nuestro discurso, por el contrario, quiere aplicar al dominio del lenguaje y la comunicación la dialéctica materialista elaborada por Marx, así como sus descubrimientos sobre la producción social en general (mi exposición más sistemática de este procedimiento se encuentra por el momento en *Homologie de la reproduction sociale*, de 1972, y en *Linguistics and economics*, en prensa en Mouton).

Concluiremos, pues, con esta recomendación: si la lengua es o no un capital constante, si quienes hablan esta lengua son o no utilizados en el dominio de la reproducción social como capital variable, si el dinero lingüístico es o no una dimensión de la lengua, etc., son cuestiones que hay que decidir con una investigación de la realidad, a un nivel de abstracción adecuado y administrando las metáforas con la mayor circunspección.

#### IV. POSIBILIDADES DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL DINERO LINGÜÍSTICO

##### IV.1. *La abundancia relativa de referencias al dinero lingüístico y sus razones*

El dinero lingüístico es, en primer lugar, una dimensión del capital lingüístico constante, y encuentra su lugar junto a los materiales y los instrumentos lingüísticos. Según la terminología tradicional, ello quiere decir que el dinero lingüístico es un aspecto de la lengua, y que allí hay que buscarlo.

Ahora bien, si por el término "lengua" entendemos solamente un conjunto de instrumentos separados de quienes ha-



blan, constituyendo el dinero lingüístico una de sus partes, aquél tomaría también este carácter. Ello le conviene en una cierta medida, dada la impersonalidad del dinero. Se reconoce este segundo aspecto si recordamos que el capital lingüístico constante es un conjunto de materiales y de instrumentos lingüísticos, producidos unos y otros por un trabajo anterior. El dinero lingüístico, en tanto parte integrante del capital lingüístico constante, adquiere él mismo entonces, como es debido, carácter de producto del trabajo humano.

El aspecto de la lengua que desde la antigüedad llamó más la atención, es la lengua como dinero. Voy a retomar aquí, brevemente, algunos ejemplos desarrollados en otros lugares. Horacio hablaba del «cuño de las palabras»; Francis Bacon de la «moneda de las cosas intelectuales», y de las palabras como «fichas comunes y aceptadas como conceptos, lo mismo que las monedas son aceptadas como valores»; Hegel hablaba de la lógica en tanto moneda del pensamiento. Y Levi-Strauss nos lo recuerda: mientras nosotros, europeos y norteamericanos, hablamos todo el tiempo, abusando del lenguaje, en las culturas llamadas primitivas se utiliza el lenguaje con parsimonia, «no se habla en cualquier momento y con cualquier propósito. Las manifestaciones verbales se ven limitadas a menudo a circunstancias prescriptas, fuera de las cuales se ahorran las palabras» (*Anthropologie structurale*, 1958, p. 78). Ryle define *la palabra* como comercio que se sirve de la lengua como capital monetario (1961, *passim*, cf. también 1957). El jurista Bruno Leoni intentó trazar un paralelo no solamente entre el lenguaje y la moneda en general, sino también entre la producción, el cambio, y la falsificación de las monedas y las palabras (1962, pp. 541-567). Bien conocidas son las numerosas páginas donde Saussure compara el valor de los signos con el valor económico; este fondo teórico marginalista, que niega el poder fundamental del trabajo, es típico de su teoría: si la lingüística de Saussure es homóloga a la economía marginalista, no se comprende por qué no sería posible reemplazarla por una lingüística, o aun una semiótica, homóloga a la teoría del trabajo-valor. Reciente-

mente los investigadores franceses han reformulado el problema desde un punto de vista más complejo (Baudry, Faye y otros, cf. la *Nouvelle Critique* de 1967, retomándolo y desarrollándolo en *Tel Quel*; más adelante, Baudrillard y Goux).

¿Por qué el dinero lingüístico llamó más la atención que otros caracteres del capital lingüístico? Existen tres explicaciones posibles.

La *primera* es que nos servimos de la lengua de manera «natural». Se trata de una pseudo-naturalidad, pero constituye una zona difícil de franquear. En una actividad humana fundamental, común a todo el mundo, y en gran parte inconsciente (como el hecho de hablar la propia lengua materna), es difícil, en efecto, reconocer el trabajo, con sus diversas articulaciones, e incluso el uso de productos anteriores.

La *segunda* explicación se refiere al hecho de que la concepción primitiva del dinero como riqueza real, o mejor aún como fuente de la riqueza, puede haber contribuido a valorizar únicamente el aspecto «riqueza» del lenguaje. En ausencia de una valorización del trabajo, la inversión de la realidad social determinada por la explotación, no sólo permitía ver en la lengua una riqueza, sino también preferir ese rasgo a otros aspectos de la lengua, o hacerlos depender de su riqueza. Considerar al capital lingüístico constante únicamente como dinero era, en definitiva, una repercusión ideológica de la situación de aquél que vive de sus rentas, sin tener que preocuparse por los instrumentos y los materiales de trabajo. La riqueza bastaba. De tal suerte que el trabajo, prerrogativa de las clases explotadas, quedaba doblemente apartado de la atención, doblemente mistificado.

Una *tercera* explicación de la reducción del capital lingüístico constante a la noción de dinero simple —reducción implícita cada vez que se habla de dinero lingüístico y se menosprecian los materiales y los instrumentos— es la siguiente. De modo macroscópico, la lengua presenta un carácter de instrumento de intercambio universal. Aquél que habla puede dirigirse a cualquiera, puede decir cualquier cosa, del mismo modo

que quien tiene dinero en el bolsillo puede entrar en cualquier tienda y comprar cualquier cosa, puesto que con el dinero se compran y se venden todas las demás mercancías. Además, el patrimonio de la lengua está presente de manera universal y necesaria en el interior de toda comunidad lingüística. Así como todo el mundo puede servirse de ella, también es cierto que nadie puede sustraerse a ella. Es en la lengua donde se verifican todos los mensajes que son intercambiados: ellos tienen valor en la medida en que una tal verificación es posible y produce un resultado al menos aparentemente positivo.

Sin llegar hasta el punto de ver en el dinero lingüístico una verdadera «mercancía excluida», como hacía Marx en el curso de su análisis de la mercancía, se puede intentar decir que, en primera instancia, el dinero lingüístico es el equivalente general de todas las comunicaciones posibles, en el sentido en que las regula a todas, poniendo límites a cada una. (Parece razonable admitir que ciertos valores lingüísticos revisten la función de mercancías privilegiadas, a las que inmediatamente se puede cambiar con cualquier otra mercancía o con gran parte de ella, algo similar a lo que ocurre en el mercado con las piedras preciosas. Me refiero, por ejemplo, a los términos enunciados por el valor, o al empleo existencial del verbo *ser*. Es posible remitirse aquí a lo que dice George Thomson sobre la relación entre la formación de una economía monetaria y la formación de lo Uno de Parmenides, tomado de la noción de sustancia.)

#### IV.2. *Un esquema posible: del trueque a la producción capitalista*

Es posible hallar elementos homólogos entre cambio de bienes llamados «materiales» y cambio de bienes «sémico-comunicativos», estudiando en el campo del lenguaje la progresión: trueque-cambio simple-producción mercantil-producción capitalista. No reconstruiremos aquí esta progresión para asimilar el desarrollo histórico de la producción material, sino más bien

bajo la forma de un modelo que exprese las condiciones dialécticas sucesivas en el seno de las cuales continúan operando los niveles anteriores. Según este modelo, el trueque correspondería al cambio comunicativo *inmediato* de uno o de varios significados. Se obtendría, por el contrario, un esquema semejante al del cambio a través del dinero, o sea una transacción Mercancía-Dinero-Mercancía, si el cambio lingüístico simple fuera quebrado en dos pedazos, por el hecho de que una parte del capital lingüístico es sucesivamente *transmitido* en adelante de generación en generación, como elemento constitutivo al que no se puede renunciar. La lengua queda en la memoria, un poco como el dinero queda en el cofre. Por esta permanencia de la riqueza de la lengua, el dinero lingüístico se encontraría, justamente, fuera de la verdadera transacción comunicativa.

Introduciendo la noción de *necesidad lingüística* se puede explicar mejor el pasaje desde el trueque lingüístico ocasional hacia los niveles sucesivos y más complicados del cambio. Así, por poco que existiera un *trueque ocasional*, o sea la satisfacción de las propias necesidades por un cambio privado, entre productores diferentes, contaríamos con un trueque lingüístico completo para satisfacer las necesidades expresivas y comunicativas inmediatas. El hecho de que, ya en estas condiciones, se empleen signos verbales, lo que significa que los signos existen antes del trueque, no es una dificultad. En efecto, para ser susceptibles de ser considerados como objetos de cambio, en todos los tipos de trueque los distintos tipos de bienes tienen que haber sido ya producidos.

Correspondiendo a la *producción mercantil simple*, por la cual se instituyó el dinero y en que la producción queda dirigida hacia el *consumo*, tendríamos materiales lingüísticos erigidos en *institución*, o sea la posibilidad social de ponerlos aparte, de «conservarlos» separados de su significación viva, independientemente del uso que de ellos se pueda hacer. Esto puede ocurrir por medio de la escritura, o aun por la memorización, o por la transmisión de fórmulas rituales o tecnológicas que no representan ya de manera inmediata al trabajo específico que

las produjo. La comunicación, en tanto cambio lingüístico inmediato y directo, queda aquí interrumpida por «palabras y sintagmas conservados aparte»; socialmente, la circulación lingüística queda interrumpida por aquél que «posee» esas palabras y esos sintagmas. Es difícil, en este nivel, hablar de verdaderas crisis lingüístico-comunicativas.

Tendríamos, en fin, una *producción lingüística «capitalista»*: un capitalismo lingüístico correspondiente a la producción capitalista dirigida hacia el *provecho*, con sus crisis y sus depresiones. En una producción lingüística vuelta hacia el provecho, sólo quien posee las fuentes y los medios de comunicación, incluso el control de los códigos y los canales, podría beneficiarse de ellos, mientras que el trabajador lingüístico, o sea el locutor ordinario, continuaría produciendo para el consumo.

Las páginas que siguen están enteramente consagradas a algunos aspectos de una *producción lingüística neo-capitalista*, consecuencia natural de la producción capitalista, pero que se desarrolla según direcciones nuevas y parcialmente imprevistas.

### IV.3. *Deseo, privilegio y explotación en el lenguaje*

El dinero lingüístico es, en primer lugar, este aspecto de la lengua que permite comunicarse con *cualquiera* —aun fuera de las necesidades que se forman en el dominio de la división del trabajo—, y que alienta, además, ese género de comunicación. En segundo lugar, es el uso *privilegiado* de una parte de la lengua o de una de sus complicaciones a nivel más alto, en detrimento de los otros locutores. Estas dos dimensiones del dinero lingüístico favorecen el desarrollo de un número indeterminado de necesidades y de deseos lingüísticos, cada vez más complicados, y en gran parte artificiales.

Sin intentar abordar la compleja problemática del deseo y la necesidad, problemática que se inserta en otra más vasta aún, la de las motivaciones humanas, biológicas y sociales (desde las tendencias químicas de la materia viviente hasta los caprichos

mundanos más efímeros), creo que es indispensable señalar aquí la diferencia entre necesidades y deseos. Según el uso común, el que está más cercano a las masas parlantes, el deseo puede referirse a una necesidad, pero también a un capricho, o a un momento de la voluntad y la planificación. Es posible satisfacer deseos que no se tiene necesidad de satisfacer; es posible formular deseos sometidos a la manifestación de necesidades eventuales. Según estos usos, el deseo puede constituirse en parte de la necesidad, puede superponerse a ella, o aun oponerse a ella. El problema puede ser en parte terminológico. Cualquiera fuera la función de sustitución, total o parcial, del «deseo» a la «necesidad», en los universos de discurso especializados fuertemente metafóricos —y aquí no se pone en juicio su utilidad para fines determinados—, ocurre que de las personas o poblaciones que se mueren de hambre, no se dice tienen el deseo de morirse, sino que tienen la necesidad de hacerlo (y nosotros agregamos: el derecho, lo que impone ya una práctica futura, por consiguiente planificada). Quien se encuentra inmovilizado en el sub-consumo y debe luchar todos los días para sobrevivir, carece de tiempo para abandonarse a ninguna fantasía. Se pueden «curar» muchos vicios y hábitos; sin embargo, sería ridículo pensar que alguien se «cura» de la necesidad de comer; por el contrario, se puede vencer, indudablemente, el deseo de comer demasiado y evitar así la glotonería perjudicial para la salud.

La suprema utopía de una humanidad basada en la satisfacción del deseo no tiene mucho sentido si no se logra antes una humanidad liberada de la necesidad. Por donde se ve que el duro trabajo de planificación y realización —necesario para liberar de la necesidad a todas las poblaciones y a todas las clases oprimidas, en el plazo más corto— no puede, de ninguna manera, ser identificado con la proclamación o la proyección utópica de una humanidad futura fundada ya sobre el deseo. La realización de una vida individual o de grupo basada en el deseo, puede tener un excepcional valor liberador para el individuo o para el grupo. ¿Pero quién paga los gastos? Si nosotros no proyectamos esta liberación en el futuro, sino en el presente,

sobre el sórdido y asfixiante fondo de la explotación, es decir sobre el fondo de la realidad política planetaria, veríamos que la liberación de un individuo o de un grupo, en la medida en que arrastra un alejamiento de esa realidad, puede tomar una significación conservadora, que se torna francamente contrarrevolucionaria cuando el alejamiento tiene el sentido de una aceptación.

Algunos dirán, justamente, que el discurso sobre el deseo debe ser reemplazado por un discurso sobre el sufrimiento humano, al que habría que hacer frente, evitar por cualquier medio, cualquiera fuera el lugar donde se presentara y apenas se entrara en contacto con él. Sin embargo, incluso esta máxima dorada (y se tiene ganas de decir: desgraciadamente) es valedera sólo en principio, más como motor de la acción que como descripción de sus modalidades. Hasta en este dominio, en efecto, se imponen las elecciones, las que conducen inevitablemente al compromiso o al no compromiso político. No se puede *reducir* la política a la psicología, ni la organización del partido a la asistencia individual. Subrayé «reducir», dado que lo que entiendo es exactamente lo que digo, y particularmente —parafraseando— que la ciencia y la acción psicológica no son más que una parte de la ciencia y la acción políticas. La totalidad mayor es política. Lo que no quiere decir de ningún modo que las investigaciones sobre el psiquismo individual y colectivo, respetando sus motivaciones profundas y su función antirrepresiva, deben ser ignoradas por quienes se ocupan de política. Por el contrario, muchos son los que desean que los partidos de masas, inspirados en los principios marxistas, las tengan en debida cuenta.

En el marasmo actual de nuestras sociedades en descomposición, el punto principal parece ser el siguiente: aquél que expulsa, junto al agua sucia del sedicente «orden burgués» al niño que está adentro, renuncia con ello a la planificación humana en general, a la capacidad humana de sacrificarse a sí mismo y de exigir a los otros que se sacrifiquen *por un fin*. La jerarquía de fines es inevitable (cf. la «esperanza proyectual»

de Maldonado, 1971). La dialéctica no se contenta con negaciones puras: tiende también hacia una síntesis desde donde pueda volver a partir con la fuerza de la «nueva inmediatez». Menos se contenta aún con apañamientos a nivel de la tesis, o sea con negaciones contingentes y parciales de la realidad.

Según el punto de vista que acabamos de exponer, el paso de la problemática de la necesidad a la del deseo es de alguna manera el pasaje de la naturalidad a la artificialidad. Si se admite que se trata de una artificialidad socialmente inducida, y por consiguiente, *en potencia*, de una naturalidad nueva y superior, queda que, en la situación actual, se torna posible por la explotación, por el privilegio, por el capital; en resumen, por la disponibilidad del poder y el dinero. Para que surjan ciertos deseos o, de manera subordinada, para que puedan expresarse, es indispensable que las necesidades fundamentales estén ya satisfechas.

Si ahora reemplazáramos la noción de necesidad lingüística por la de *deseo lingüístico*, encontraríamos que la satisfacción de los deseos lingüísticos generalmente invoca al dinero lingüístico. El dinero lingüístico se presenta de nuevo como una riqueza, acumulada por una parte en la lengua confiada al uso personal de los locutores, y por otra parte reservada a quienes se encuentran en condición de privilegio en relación con los otros locutores. El resultado de esta dialéctica es que el dinero lingüístico se torna patrimonio del *privilegio lingüístico*. Y justamente, porque el dinero lingüístico es impersonal, porque equivale a todos los otros productos (mercancías) lingüísticas, que existen grupos sociales limitados que disponen de él en detrimento de otros grupos sociales que constituyen la mayoría.

¿Pero cómo se puede disponer de los bienes del lenguaje? ¿Cómo se forma el privilegio lingüístico? Se forma por el hecho de que una clase social, dominante en relación con las demás, accede al lenguaje más que las otras gracias a todos los medios de formación y de control que componen la educación, en el sentido más amplio del término, las ideologías, la propaganda. Todos siguen hablando, comunicándose, sirviéndose del capital



común de la lengua. Esto quiere decir que todos siguen gastando la *fuerza de trabajo lingüístico*, contribuyendo así a la transmisión del capital constante. Pero es la clase privilegiada, principalmente, la que se sirve de ella. Los objetos verbales y no-verbales, en medio de los cuales se encuentra el recién nacido, pertenecen a un modo determinado de producción que su uso mismo impone y transmite. Considerada como emblema, «la escuela es una guerra de los ricos contra los pobres», y también, en una medida que varía según los países o el régimen, «de los dirigentes en general contra los subordinados», puesto que la riqueza no es más que una entre las no escasas formas del poder. Esto se verifica también en todos los medios de formación y de control social. También hay, pues, una *alienación lingüística* o, de manera más amplia, sémico-comunicativa, que únicamente puede ser desconocida por quienes se obstinan en considerar a la lengua como un sistema separado de los hombres que la han producido y, sirviéndose de ella la reproducen. Uno de los instrumentos de esta alienación, y al mismo tiempo uno de sus resultados, es el *terrorismo lingüístico* del que habla Sergio Piro (1971).

Veamos ahora desde más cerca un aspecto esencial de los procedimientos que se pueden reagrupar bajo la denominación de *explotación lingüística*. La fuerza de trabajo empleada por la masa parlante transmite la lengua bajo forma de capital constante. No se limita a eso: da a luz también una *plus-valía lingüística*, que solamente es empleada por una minoría. De manera particularmente destacada, se la encuentra en todo uso delimitado y formalizado de la lengua, o sea en toda sub-lengua especializada no compartida por la masa parlante, sino que es patrimonio de una minoría.

Es evidente que sin la reproducción lingüística no habría sub-lenguas; es claro también que quienes se sirven de ellas son aquéllos que las han aprendido y que las emplean para realizar sus tareas científicas específicas, de clase, de grupo, de congregación o de facción. La sub-lengua específica cobra vida por la lengua cotidiana; los hablantes particulares se la absor-

ben a la masa parlante ordinaria. Existe un pasaje continuo de trabajo viviente en la dirección que va desde la lengua cotidiana, depósito donde circula la producción de la lengua cotidiana, hacia la sub-lengua especial. El trabajo viviente, empleado por la masa parlante bajo forma de lenguaje común, no sólo sirve para reproducir inmediatamente la lengua cotidiana, sino también, en lo mediato, para reproducir las distintas sub-lenguas especializadas. Este excedente, que no es necesario a las necesidades de la masa parlante, y que lo es del sobre-trabajo que se le impone, forma por consiguiente una plus-valía que se acumula en la lengua como dinero y capital lingüístico ulterior.

Las diferentes sub-lenguas especializadas, patrimonio de las minorías, requieren a su turno el trabajo lingüístico especializado de quienes las construyen y de quienes las enseñan: el matemático y el físico, «literalizantes», así como el teólogo y el psicoanalista, «metaforizantes», deben trabajar «todavía más» para llegar a dominar las sub-lenguas con las cuales se expresan sus disciplinas. Por lo demás, solamente quienes se encuentran en condiciones de privilegios de clase o de privilegios nacionales, están llamados a hacer este trabajo; y una vez que lo han hecho, ejercer en relación a la masa un control que opera a través del lenguaje (al menos la dimensión lingüística no puede dejar de estar presente). Ello se verifica particularmente en el caso en que el lenguaje es el vehículo mismo de la relación entre privilegiados y no-privilegiados. El lenguaje especializado, en estos casos, tampoco podría funcionar si no fuera continuamente alimentado por el trabajo lingüístico de los otros: la plataforma del lenguaje común es indispensable para que los privilegiados se comuniquen con los no privilegiados. Existe, por consiguiente, una «reducción» del lenguaje común a la sub-lengua especializada que es alimentada por él. Se pide al locutor ordinario que vea el mundo en la óptica de esta lengua especializada, un poco como se le hace gastar al obrero su salario para comprar los bienes que el capital impone producir.

De todo eso resulta que toda crítica de las sub-lenguas especializadas, en el sentido de un retorno organizado hacia la

lengua cotidiana y el lenguaje común que la alimenta, respetando la extensión objetiva de la situación comunicativa real, tiene un valor desmitificante: en principio, esto debe quedar claro.

La lucha contra el racionalismo abstracto de las sub-lenguas literalizantes, puede tener el alcance de un retorno hacia la vastedad y la complicación de la vida, lo mismo que la lucha contra el irracionalismo o el vitalismo de las sub-lenguas metafóricas, puede tener el alcance de un retorno hacia la simplicidad y la salud de la vida. En los dos casos, en particular en el segundo, el combate es conducido en favor de las masas parlantes, y se pone así al servicio del pueblo.

La abolición de lo que hemos descrito como dinero lingüístico —en tanto que riqueza acumulada en la lengua y en tanto que riqueza privilegiada— pertenece al porvenir. Pero no es más remota, ni menos fundamental, que la abolición del dinero llamado material. Aquél que trabaja por la abolición del dinero material, trabaja también, casi sin mediaciones, por la abolición del dinero lingüístico. Pero lo contrario es igualmente verdadero: aquél que trabaja por la abolición del dinero lingüístico trabaja también, aunque a través de mediaciones, por la abolición del dinero material. Éste es un lugar de encuentro posible entre la actividad política directa y diferentes actividades, menos directamente o más directamente, políticas; se puede incluir allí a este conjunto de actividades que se podría reunir bajo la etiqueta neutra de «análisis y cura del psiquismo individual». Si el individuo es un producto social, concentrarse sobre el individuo no significa ignorar la sociedad. Al revés, sólo es posible concentrarse sobre el individuo de una manera apropiada, adquiriendo una plena conciencia de las fuerzas reales, objetivas, supra-individuales, que rigen la vida social. El análisis y la cura del psiquismo individual puede ser presentada entonces como práctica social, como un trabajo político, aun cuando ese trabajo se cumpla a través de un grupo complejo de mediaciones suplementarias, las del individuo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bacon (Francis), *De Augmentis Scientiarum* (1622-1623), en *The Works of Francis Bacon*, selección y dirección de James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Heath, Londres, Longman y otros, 1858, vol. I.
- Baudrillard (Jean), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard, 1962.
- Bühler (Karl), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag, 2. unveränderte Auflage mit einem Geleitwort von F. Kainz (I: 1934).
- Chomsky (Noam), *Syntactic Structures, Current Issues in linguistics theory, Aspects of the theory of syntax, Topics in the theory of generative grammar, Cartesian linguistics, y Language and the Mind*.
- Dummett (Michael), *Frege. Philosophy of language*, Londres, Duckworth, 1973.
- Frege (Gottlob), *Nachgelassene Schriften*, editado por H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach, Hamburgo, 1969.
- Goux (Jean-Joseph), *Freud, Marx. Economie et symbolique*, París, ed. du Seuil, 1973.
- Hegel (G. W. F.), *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), Hamburgo, Meiner.
- Leoni (Bruno), «Obbligo e pretesa nella dogmatica, nella teoria generale nella filosofia del diritto», en *Studi in onore de Emilio Betti*, vol. I, *Metodologia, Ermeneutica, Problemi generali*, Milán, Giuffrè, 1962.
- Levi-Strauss (Claude), *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.
- Maldonado (Tomas), *La speranza progettuale. Ambiente e setà*, Turín, Einaudi, 1970.
- Marx (Karl) y Engels (Friedrich), *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), en *Werke*, Band III, S. 0-530, Berlín, Dietz-Verlag, 1962.
- Marx (Karl), *Das Kapital* (1876-póstumo), en *Werke*, vols. 23, 24 y 25, Berlín, Dietz-Verlag, 1962-1964.

- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857-1858), Berlín, Dietz-Verlag, 1953.
- Mauthner (Fritz), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1902), 3ra. edición, Leipzig, 1923.
- Morgan (E. Victor), *A history of money*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965.
- Morris (Charles), *Foundations of the theory of signs* (*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 2), Chicago, University of Chicago Press, 1938.
- *Signs, language and behavior*, Nueva York, Prentice Hall, 1946.
- Nouvelle Critique (la)*, cf. en orden cronológico: «Tel Quel nous réponds», 8°-9° (189°-190°), noviembre-diciembre 1967, p. 50-54; Faye, Jean-Pierre, «L'argent de la langue», 10° (191°), enero de 1968, p. 47-49; Houdebine, Jean-Louis, «Texte, structure, histoire», 11° (192°), febrero de 1968, p. 42-46; Sollers, Philippe, «L'écriture fonction de transformation sociale», 12° (193°), marzo 1968, p. 48-50 (cf. aún del mismo autor, *Logiques*, París, Seuil, Col. *Tel Quel*, 1968); Kristeva, Julia, «La sémiologie, science critique de la science», 16° (197°), septiembre 1968, p. 15-20 (cf. aún de la misma autora, *Recherches pour sémanalyse*, París, ed. du Seuil, 1969); Houdebine, Jean-Louis, «De la notion de reflet au concept de processus (sur une lecture de Lénine)», 18° (199°), octubre de 1968, p. 37-42. Estos escritos se ven parcialmente anticipados por una entrevista de George Mounin, «Linguistique, structuralisme, marxisme», 7° (188°), octubre 1967, p. 19-24.
- Perelman (Chaïm) y Olbrechts-Tyteca (Lucie), *Traité de l'argumentation, la nouvelle Rhétorique*, París, P.U.F., 1958.
- Piro (Sergio), *La tecnica della liberazione. Una dialettica del disagio umano*, Milán, Feltrinelli, 1971.
- Ponzio (Augusto), *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione, Bari, De Donato, 1973.
- Porzig (Walter), *Das Wunder der Sprache*, Probleme, Methoden

- und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft, Berna, Munich, Frencke Verlag, 1971 (1.: 1950).
- Rossi-Landi (Ferruccio), *Significato, comunicazione et parlare comune*, Padua, Marsilio, 1961.
- *Il linguaggio como lavoro e come mercato*, Milán, Bompiani, 1968, 2da. edición 1973 (colección de estudios, 1965-1967); trad. francesa en preparación para la editorial Anthropos, París.
- «Omologia della riproduzione sociale», *Ideologie*, 16°-17°, 1972, pp. 43-103.
- *Semiotica e ideologia*, Milán, Bompiani, 1972.
- *Ideologies of linguistics relativity* (ital. 1968), La Haya, Mouton, 1973 («Approaches to Semiotics», Paperback Series 4°).
- «Linguistics and economics» (1971), part. X del vol. XII, *Linguistics and adjacent arts and sciences*, en *Current trends in linguistics*, La Haya, Mouton.
- «Signs about a master of signs» (a review article of Charles Morris's Writings on the general theory of signs, La Haya, Mouton, 1971).
- Ryle (Gilbert), «The theory of meaning», en *Collected papers*, vol. II (*Collected Essays 1929-1968*), Londres, Hutchinson, 1971, pp. 350-372.
- «Use, usage and meaning», in *Collected Papers*, vol. II (*Collected Essays 1929-1968*), Londres, Hutchinson, 1971, pp. 407-414.
- Saussure (Ferdinand de), *Cours de linguistique générale*, edición crítica de Rudolf Engler, Wiesbaden, Herrosowith 1°, 1967; 2°, 1967; 3°, 1968.
- Schaff (Adam), *Introduction to semantics*, traducción de Olgierd Wojtasiewicz, Oxford, Pergamon Press, 1962.
- *Jzyk a poznanie*, Varsovia, Pantwore Wydawnictwo Naukowe, 1964, 275 p. — *Sprache und Erkenntnis*, ins Deutsche übertragen von E. M. Szarota, Viena-Frankfurt-Zurich: Europa-Verlag, 1967. (Geist und Gesellschaft. Texte zum Studium der sozialen Entwicklung). *Langage et con-*

- naisance*, traducido del polaco por Claire Brendel, París, Anthropos, 1967.
- Sebeok (Thomas A.), «Coding in the evolution of signalling behavior», en *Behavioral Science*, vol. 7, 4º (octubre 1962), pp. 430-442.
- *Perspectives in Zoosemiotics*, La Haya-París, Mouton, 1972 («Janua Linguarum, Series Minor, 122»).
- Slama-Cazacu (Tatiana), *Langage et contexte*. Le problème du langage dans la conception de l'expression et de l'interprétation par des organisations conceptuelles, La Haya, Mouton, 1961 («Janua Linguarum, Series Maior, 6»).
- *Comunicarea in procesul muncii* (La comunicación en el proceso del trabajo), Bucarest, Editura Stiintifica, 196, 1964.
- Thomson (George), *Studies in ancient Greek Society*, Londres, Lawrence and Wishart, 1949-1955: I. *The préhistoric Aegean*, 1949, nueva edición 1954; II. *The first philosophers*, 1955.
- Vailati (Giovanni), *Scritti*, Florencia-Leipzig, Seeber-Barth, 1911, editado por M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca, con una bibliografía de O. Premoli. Elección de 11 estudios en *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, editado por F. Rossi-Landi, Bari, Laterza, 1967<sup>2</sup> (1957).
- Wittgenstein (Ludwig), *Philosophische Untersuchungen* (1945) Oxford, Blackwell, 1953.

MARIE-CLAIRE BOONS

LA LUCHA DE CLASES  
EN EL CAMPO DEL PSICOANÁLISIS

Aún no está decidido el estatuto teórico del psicoanálisis, en cuanto a la disyuntiva de si es o no una ciencia autónoma. Una ciencia, es decir un sistema jerarquizado de conceptos producidos a partir de una práctica, sistema susceptible de engendrar nuevos conocimientos y transformar el objeto que exhibe. Ciencia por otra parte que, inscribiéndose en las grandes contradicciones del hombre y la naturaleza, o de los hombres entre sí, no afirma la irreversibilidad de su carácter científico más que según la prueba práctica de su capacidad de servir los intereses de todo el pueblo, lo cual, relativizado a una situación dada, quiere decir los intereses de las clases progresistas o ascendentes.

Nada es independiente de la realidad histórica y sólo la historia instruirá el proceso del psicoanálisis.

Apuntar a la interrogación de su cientificidad a través del análisis de su devenir histórico reciente, en Francia, en la medida misma en que, atravesado de contradicciones y de progreso, ese devenir está dialécticamente ligado a la lucha de clases, puede aclarar lo que nosotros queremos decir en este coloquio titulado «Psicoanálisis y política».

Por consiguiente, a nuestros ojos no es necesario adoptar



aquí como terreno principal de la reflexión el receso que separa al psicoanálisis de las ciencias de la naturaleza.

Estas últimas poseen un sistema de reglas (técnicas de montaje de experimentación, definición de dimensiones mensurables, exposición de los resultados de la demostración, administración de la prueba, grados de falsificabilidad, reglas de predicibilidad...), reglas todas susceptibles de resolver los nuevos problemas que se plantean a título de contradicciones intra-teóricas en el campo. Se trata de reglas unificadoras o innovadoras, según el nuevo problema sea resuelto con ayuda de la teoría disponible, o que exija, en un reordenamiento parcial —o total— de la teoría, la producción de nuevos conceptos. En una primera aproximación, el psicoanálisis carece de estos aspectos, de estas reglas.

¿Se puede decir, por lo tanto, que siempre les faltarán, o que, faltándoles provisoriamente, el psicoanálisis no es capaz de acceder al estatuto de ciencia? Seguramente no. Todas las ciencias, comprendidas las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, fueron objeto, en sus comienzos, de un largo debate ideológico en cuanto a su naturaleza de exactas y a su pretensión a la cientificidad. La determinación interna de un sistema de evaluación de la prueba unánimemente aceptada, es una larga y contradictoria historia cuyos resultados son periódicamente reconsiderados.

Esta historia, que alude a los procesos de conocimiento, compromete y moviliza ciertamente otras determinaciones, ideológicas, filosóficas, incluso religiosas, que las que están inmediatamente en juego en la sistemática interna de la disciplina en cuestión.

Tratándose del psicoanálisis, precisamente, nos queremos apoyar aquí en un fragmento de su historia.

Escrutar el eventual porvenir científico o la muerte del psicoanálisis es, en gran parte, saber ubicar por la inteligencia de las contradicciones que lo atraviesan, las huellas de la lucha de clases en su terreno.

La forma bajo la cual se manifiesta la lucha de clases en

el campo psicoanalítico, es necesariamente indirecta, incluso irreconocible. En efecto, el proletariado se encuentra, en tanto tal, fuera de juego, prácticamente fuera de juego puesto que la intuición analítica sólo organiza una clientela burguesa, fuera de juego incluso teóricamente, en la medida en que la teoría política del proletariado, el marxismo-leninismo no se ocupó hasta el momento del psicoanálisis, concretamente, más que en las desviaciones sincréticas del «freudo-marxismo», condenado por definición a un lamentable fracaso.

Bajo la hipótesis de la cientificidad del psicoanálisis, ¿qué significaría, en efecto un freudo-marxismo? ¿Es posible imaginar un físico-marxismo o un biológico-marxismo? Abandonemos en sus tinieblas a semejantes monstruos.

Nosotros queremos tomar en cuenta las contradicciones concretas de un momento del desarrollo histórico del psicoanálisis y de la naturaleza interna de los campos que se constituyen, en la medida en que estos campos tienen alguna relación con la historia de la lucha de clases en Francia.

El combate opone de hecho a aquéllos que, en la práctica y cualquiera fuera el estado de ánimo, han aceptado que tanto teórica como prácticamente el psicoanálisis quede sujeto a los poderes de la burguesía, y a aquéllos para quienes el progreso científico y el desarrollo del psicoanálisis, únicos factores que a sus ojos deben ser tomados en cuenta, se encuentran en los hechos expuestos a entrar en contradicción con una serie de formas en su incorporación social actual.

Una lucha de clases —es verdad que la mayor parte del tiempo desconocida como tal— opone a quienes hacen del psicoanálisis un puro aparato histórico de readaptación social, *aunque lo nieguen*, y por otra parte a quienes están decididos a continuar a cualquier precio la revolución teórica introducida por Freud e intentan hacerse cargo de todas las contradicciones que esta voluntad obstinada inevitablemente suscita.

Las puestas objetivas son pues cualitativamente diferentes para los unos y para los otros: por un lado se trata, de hecho, de proteger principalmente el poder que la clase dominante

tiene sobre el psicoanálisis; por el otro lado, lo que prevalece es el estatuto teórico del psicoanálisis y el desarrollo en etapas e ininterrumpido de su cientificidad. Aquéllos sostienen la siguiente proposición: el modo de servidumbre al poder de la clase dominante no regimenta definitivamente su ligazón y su dependencia hacia esa clase, ya que es cierto que el psicoanálisis está preñado de una ciencia a construir, a partir del campo abierto por Freud.

Nosotros no aceptamos al pie de la letra la tesis de Robert Castel,<sup>1</sup> según la cual la teoría psicoanalítica, en tanto teoría, lleva en sí misma los gérmenes de su adaptación futura.

Para Castel el psicoanálisis es reaccionario en su fondo teórico y por ello está ligado al orden burgués, al que, como buen cómplice, sirve.

¿Es ésta, hoy, una afirmación categórica posible? No lo creemos así.

Si hay ciencia, las modalidades de la servidumbre de esta ciencia al poder no deciden la cuestión de su contenido.

Después de todo, nada más subyugado por los intereses del capital, incluso del imperialismo más brutal, que ciertos dominios de la física teórica, cuya cientificidad, sin embargo, nadie osaría discutir. Es inevitable, pues, distinguir entre el contenido de conocimientos positivos de una ciencia y su uso social dominante, aun cuando su uso social puede desarrollar, incluso crear, sectores de conocimiento totalmente específicos.

Marx llega más lejos en este camino, puesto que para él la ciencia es siempre intrínsecamente progresista y el desarrollo de la misma en la sociedad capitalista forma parte de los elementos que preparan a la sociedad socialista: «Ante todo, dice, la burguesía produce sus propios sepultureros» (*Capital*, t. III).

En verdad, el estatuto de la ciencia en la sociedad socialista es contradictorio; por un lado, sirve a los capitalistas, quienes se reservan para sí el conocimiento científico y lo integran como ventaja, acentuando de este modo la separación entre el erudito

1. Robert Castel, *Le Psychanalysme*, Maspéro.

y el proletario, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; por otro lado, esta misma ciencia está ya al servicio de lo social naciente, que a plazo fijo condena al capitalismo a su desaparición. Esta contradicción puede tornarse tan aguda que el mantenimiento del orden burgués exige, muy especialmente en el período de su decadencia, un solapado freno del desarrollo de las ciencias. Éste es el fondo de la crisis de la ciencia tal como lo testimonian hoy un número creciente de científicos.<sup>2</sup>

Tal es también el papel objetivo de las posturas reaccionarias del psicoanálisis, cuyo poder se apoya sobre una sorprendente esterilidad teórica.

Todo esto se relaciona finalmente con dos tesis fundamentales:

1. La lucha de clases, en lo que concierne a la experimentación científica, tiene por objeto un problema principal: «¿Quién tiene el poder sobre ella?»

2. Toda ruptura teórica que da pruebas de su cientificidad, tiene la capacidad intrínseca, puesto que es científica, de unir su destino a las fuerzas progresistas de la historia.

¿Cómo se ubica, con respecto a estos dos puntos, el psicoanálisis?

Hoy se sabe suficientemente que, para lo esencial, el aparato del psicoanálisis está en manos de la burguesía. Pero también se sabe, como lo atestiguan conflictos y escisiones, que esta supremacía no carece de vivas contradicciones.

En cuanto al punto segundo, se sabe que la referencia analítica impregna a extensos sectores de la pequeña burguesía intelectual progresista, pero también que esta referencia suscita ulteriores debates.

Por ello, nosotros decimos que, en lo que concierne al psicoanálisis, la cuestión no está para nada decidida, que de ningún modo está concluido el proceso contradictorio, cuyo juego es su estatuto teórico e histórico.

2. Cf. A. Jaubert y J. M. Lévy-Leblond, (*Auto Critique de la Science* Seuil).

Tratemos de seguir la trayectoria, durante un período limitado a los últimos veinte años (1953-1973), de ese combate en Francia, poniendo en juego las relaciones de fuerza que, a nuestros ojos, están ligadas al desarrollo de la lucha de clases.

Quien dice combate, dice combate por el poder, dice constitución de campos, dice por consiguiente necesidad de practicar alianzas.

En 1953 Lacan trae a la escena pública los elementos constitutivos de su ruptura con el orden psicoanalítico existente. En esta época esos elementos son extremadamente complejos. Se pueden advertir, groseramente, tres series principales, que por una parte mantienen entre ellas relaciones contradictorias:

1. *Desde un punto de vista principalmente crítico*, Lacan acomete la eliminación de nociones valorizadas por la institución psicoanalítica, como las de «sojuzgamiento del inconsciente», «madurez genital», «psicología del yo», etc., que sirven en primer lugar a los intereses ideológicos y prácticos de la burguesía norteamericana y a los de quienes les hacen eco en Francia. A los ojos de Lacan esas nociones son oscurantistas: es por su intermedio que se opera el aplastamiento de la revolución científica freudiana.

Desde este punto de vista, la crítica lacaniana es inmediatamente política: participa del movimiento de conjunto preparado desde la época que promueve la aceleración de la decadencia ideológica de la burguesía y que conducirá, entre los años 60 y 68, a la rebelión masiva de la juventud intelectual del mundo entero.

2. *En el campo de la teoría freudiana propiamente dicho*, Lacan emprende una reorganización sistemática de los conceptos más fundamentales del psicoanálisis. Apunta particularmente a otorgar un estatuto riguroso al concepto decisivo de inconsciente, y a delimitar con cuidado su eficacia teórica. Para hacerlo, se apoya en la lingüística saussureana, lo que le permite revitalizar una serie de tesis freudianas que conciernen a las relaciones del inconsciente y el lenguaje. Paulatinamente, todo un sistema de distinciones conceptuales revelará el carácter inven-

tivo y creador de esta idea inicial: la delimitación de los tres órdenes, Simbólico, Imaginario y Real, y el sistema interno de sus determinaciones recíprocas, etc. Esta primera sistemática se pone a prueba en una primera teoría consecuente de la psicosis.

3. Pero por otra parte, Lacan concibe su *empresa como portadora de una intervención de conjunto de carácter filosófico*.

Desde el principio, además del apoyo, en Saussure, Jakobson o Levi-Strauss, se observa una permanente connotación filosófica que confronta el proyecto analítico a Hegel o a Heidegger: en particular, el orden de lo Imaginario queda explícitamente referido a las Figuras de la *Fenomenología del Espíritu*.

De ahí, una contradicción interna de la empresa que oscila entre una concepción estrictamente científica, por consiguiente particular de su alcance, y una concepción filosófica, por consiguiente general. Esta contradicción está acumulada en la noción de teoría del sujeto, en la medida en que la cuestión misma del sujeto pertenece a la tradición filosófica occidental.

La *ventaja* inmediata de esta contradicción es que contribuyó ampliamente a la movilización en torno a la empresa lacaniana de la «intelligentsia» y la juventud intelectual, lo que no habría permitido con la misma intensidad, una concepción estrictamente limitativa de su objeto. Desde este punto de vista, el esfuerzo teórico de Lacan se vio impulsado, de alguna manera, por una verdadera fuerza social.

*Su inconveniente* es el peligro de constituir, desde el punto de vista de los efectos ideológicos, la forma simplemente simétrica de las posiciones del adversario. Hace considerable tiempo que la institución psicoanalítica ha ahogado el rigor particular del proyecto freudiano en una ideología general que se atribuyó el derecho de legislar sobre todo y en particular sobre la sociedad y la historia. Que tal haya sido, como se sabe, la tentación del mismo Freud, era comprensible, incluso necesario, para el entusiasmo de una invención radicalmente nueva, lo cual no dejaba de constituir, de cualquier modo, una extrapolación que debía ser reducida. Manteniendo en este punto el equívoco en

cuanto al estatuto mismo de su empresa, Lacan halló las fuerzas capaces de sostenerlo en lo inmediato, pero corre el peligro de instituir al mismo tiempo el terreno de su propia debilidad futura...

Sea como fuere, la movilización de la «intelligentsia», en torno de un pensamiento en marcha expone a la crítica y a la contraofensiva del progresismo político pequeñoburgués.

La historia reciente del lacanismo, en particular después de mayo del 68, es en parte la historia de la rebelión de algunos de sus antiguos aliados —Guattari a la cabeza—, rebelión tanto más enérgica cuanto es precisamente la escisión de una alianza que se inscribe en el desarrollo de la lucha de clases en Francia.

Es necesario ver bien que esta alianza —y su ruptura interna— tomó progresivamente figura de verdadero fenómeno ideológico de masa.

Al principio, Lacan luchó sostenido principalmente por analistas, para quienes la reubicación de una relación fundamental entre estructura psíquica y lenguaje anunciaba la posibilidad de una lógica nueva y de una regeneración de la teoría y de la práctica. Se puede decir, sin embargo, que desde el principio los estudiantes, los jóvenes psiquiatras, los lingüistas, los hombres de teatro, los filósofos, se infiltraban entre el público, todavía mayoritariamente constituido por psicoanalistas, en esa época.

Desde el estricto punto de vista de la audiencia, se conoce el camino recorrido. En el transcurso del año 1965 el seminario se instala en la Escuela Normal Superior: Lacan se incorpora y moviliza una fracción no despreciable de la «intelligentsia» francesa, y en particular un grupo de la escuela normal, la mayor parte alumnos de Althusser y fundadores de un círculo de epistemología. En torno a la articulación entre una «renovación» teórica del marxismo y la ciencia lacaniana del deseo, toda una camada de la juventud intelectual se define como fuerza de intervención teórica, como fuerza de propaganda, incluso de contra-agitación.

La esfera de penetración del psicoanálisis en áreas extra-psicoanalíticas se extiende cada vez más: apropiación del lacanismo por el grupo Tel Quel, melifluas recuperaciones por los revisionistas del PCF, infiltraciones universitarias, etc.

Todo esto sin hablar de la difusión «asilar» del psicoanálisis, tan importante puesto que agita, desde el comienzo —lado Lacan— todo el movimiento de la psicoterapia institucional dirigida por J. Oury, y que impregna los medios extra-hospitalarios de los institutos médico-pedagógicos de todo tipo, los que crecen como hongos en la región parisina, donde, bajo el cayado del psicoanalista de servicio (y en muchos casos es un lacaniano), asistentes sociales, reeducadores, psicólogos, aprendices-psicoterapeutas, se consagran a sostener y a comprender a madres y niños con dificultades escolares que se descompenzan, las letanías de las parejas fracasadas, a las mujeres recluidas que se las desquitan con sus chicos, las depresiones solitarias, etcétera.

En el cuadro del seminario, los psicoanalistas que permanecieron agrupados en torno a Lacan a lo largo de las dos grandes escisiones (la de 1963, ruptura con la Internacional; y la de 1969, fundación de la École freudienne y del 4.º grupo), están hoy literalmente diseminados en el seno de un público diversificado, que se extiende desde el oftalmólogo al joven hippy, pasando por el matemático, el escritor y la institutriz que tiene dos horas libres algún que otro martes al mediodía.

Es inevitable que semejante situación constituya, en el seno de la pequeña burguesía intelectual parisina y provinciana, un juego por el poder, ásperamente disputado, tanto más cuanto el proyecto de Lacan se ha convertido finalmente —lo quiera él o no—, después del primer relevo althusseriano, en un elemento constitutivo del debate sobre el marxismo mismo, por consiguiente sobre la teoría de la revolución.

El que una parte de los aliados de antes de mayo del 68 —entre ellos Guattari— se hayan transformado en adversarios, emprendiendo una crítica virulenta del psicoanálisis, es un



asunto que depende de la historia, de la que se sabe que las masas en lucha son los actores principales.

En mayo del 68 y después, los movimientos de la juventud, y más especialmente de la juventud intelectual pequeñoburguesa por una parte y de las mujeres por la otra, han jugado un rol importante: fueron los jóvenes quienes desencadenaron esta tempestad que marca un hito de la lucha de clases en Francia.

¿Cuáles fueron sus efectos en la superestructura, particularmente en el psicoanálisis, y más particularmente en el lacanismo?

Distingamos groseramente tres series de efectos:

1. *En un primer tiempo*, el lacanismo se incluye en un vasto movimiento de crítica del saber científico en general, mientras queda ligado a la concepción reaccionaria del saber, privilegio de los figurones burgueses: esto arrastra, durante un tiempo, a un retroceso general de todas las orientaciones ideológicas que otorgan privilegios al tema de la científicidad. Desde este punto de vista no se alude a Lacan en tanto tal: él parece tal vez más figurón que otros, y figurón original... Pero de hecho, todo lo que es epistemología, teoría del conocimiento, exaltación de la científicidad, lo que antes sostenía posiciones progresistas, se ve en falsa posición en relación con un movimiento de masas que, puesto que tiene como blanco a la universidad y a la concepción burguesa del saber, manifiesta una extrema desconfianza, un recelo, incluso un apartamiento en relación con todas esas orientaciones teóricas. Esta primera sacudida consiste justamente en que, en su crítica de la línea burguesa en materia de saber, transporta preguntas tan fundamentales como: «¿Quién aprende?» «¿A quién y para qué sirve eso que se nos enseña?», «¿Qué habría que aprender?», «¿Cómo aprender?», etc.

Pero este movimiento está, empero, marcado por fuertes connotaciones de ultra-izquierda y no es, en parte, más que un episodio coyuntural, cuyo reflejo hoy se comienza a percibir en el corazón mismo de lo que él ha delineado.

2. *Una segunda sacudida de la superestructura* es la guerra

conducida por los jóvenes y las mujeres de la pequeña burguesía intelectual contra la institución familiar y el falocratismo.

Sobre la base de esta crítica de masas se desarrolla un anti-familiarismo de principio que extenderá su desconfianza a la teoría analítica y particularmente a su núcleo edípico: movimiento del que Deleuze y Guattari presentarán una primera sistematización filosófica. El psicoanálisis cae bajo el golpe de la privatización lujosa de los problemas que trata: se desarrolla un movimiento en favor de la vida comunitaria y el debate colectivo, el decir social, contra las relaciones privadas, duales. Paralelamente, la concepción de la génesis individual del trastorno o del bloqueo del deseo, es sustituida por una concepción de orden socio-político. Se acusa a los psicoanalistas, en el plano teórico y práctico, de encerrar el deseo inconsciente en lo íntimo de la familia, cuando pertenece principalmente al orden de lo social y lo político: crítica que de hecho llega bastante lejos, puesto que impugna a los psicoanalistas como agentes de desconocimiento [*méconnaissance*] y de desnaturalización del objeto sobre el cual trabajan.

La teoría lacaniana, que mantiene el carácter determinante del significante fálico y la castración, va a ser, por otra parte, objeto de furiosos ataques...

3. *Es que el tercer aspecto de la crítica* formulada por los jóvenes y por las mujeres es esencialmente antiautoritaria y antirrepresiva: su piedra angular es la reivindicación de la libertad de los sexos, de una libertad sexual no codificada y sin trabas, la promoción del cuerpo como hecho central.

Esta forma de la crítica de las masas ve en la castración, en la dictadura del significante y del código lingüístico [*langagier*], la sistematización teórica del carácter ineluctable de la represión.

En el plano práctico, el poder que detenta el psicoanalista queda espontáneamente situado frente a un muro, interrogado.

Anti-familiarismo, anti-falocratismo o anti-falo-centrismo, anti-privatización, antirrepresión que apunta al despotismo cen-

tral de la codificación significativa en tanto regida por la ley, de hecho apuntando a todo despotismo, a toda centralización del poder: tales son los blancos designados por las masas pequeñoburguesas intelectuales, aun cuando esos blancos no son siempre conocidos sistemáticamente bajo su forma sistemática y teórica.

Teóricos como Deleuze son teóricos de los movimientos espontáneos de las masas pequeñoburguesas progresistas y revolucionaristas.

La fuerza real de la crítica deleuziana es su base de masa, la fuerza real de las aspiraciones de las masas, su inventiva la que esta crítica traduce, creadora.

Su naturaleza de clase, que no llega a producir sistematizaciones científicas consecuentes, es su debilidad. Las únicas sistematizaciones suministradas son, de hecho, teorías de la revuelta, pero no teorías de la revolución.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de sistematización de lo espontáneo?

Tomemos un ejemplo muy simple: en momento en que los obreros, en la forma más arcaica de su movimiento, destrozaban las máquinas; sistematizar lo espontáneo habría sido decir: «Es necesario desarrollar una teoría anti-máquina»; «Quienquiera que produzca una teoría positiva de las máquinas es un reaccionario».

¿Qué hace Marx por su parte? Dice: «Los obreros tienen razón al rebelarse contra todas las formas que los oprimen: romper las máquinas es la forma espontánea de su rebelión y nosotros la tomamos en cuenta en tanto tal. Sin embargo, no la vamos a sistematizar en ese terreno sino bajo una forma diferente. Nosotros vamos a hacer una teoría de la producción capitalista que muestre efectivamente que las máquinas oprimen, despojan a los obreros del propio ritmo, de la propia inventiva, pero sin embargo no en tanto máquinas, sino en tanto están implicadas en relaciones sociales de explotación y de opresión. Nosotros vamos a dar cuenta del fenómeno máquina en una teoría científica de conjunto del proceso capita-

lista de extorsión de la plus-valía. Armados con esta teoría, vamos a apuntalar la verdadera fijación de los blancos, desde el punto de vista del movimiento proletario consciente, desde el punto de vista del movimiento proletario a organizar».

Esta gestión no tiene nada que ver con el sueño anarquista que siempre imagina que se pueden aniquilar *inmediatamente* los efectos empíricos de una situación dada: se trata, por el contrario, de un método que tiene en cuenta los problemas vivientes de las masas, con el fin de sistematizarlas científicamente y hacer progresar así sus ideas y sus prácticas en el dominio desarrollado de los procesos reales en curso, en tanto que esos procesos servirán en su momento, pero ya en su reinscripción presente, a los de la revolución proletaria.

No es porque existe una justa rebelión anti-familiar que toda teoría de los efectos reales de la familia —en particular sobre la sexualidad— es por esencia contradictoria con el desarrollo mismo y la profundización de esta rebelión.

Deleuze no resuelve la cuestión cuándo, evidenciando el peso de la referencia familiar en el freudismo, infiere su vínculo con el carácter burgués de la familia.

Cuando Marx produce una teoría científica de los efectos sociales de la organización capitalista de la producción, no entra, en cambio, en contradicción con las rebeliones anticapitalistas espontáneas. Por el contrario, sobre la base misma de la teoría proletaria de la sociedad, puede discernir en esas rebeliones espontáneas lo que poseen de justo, de nuevo, de inevitable, pero también de limitado y de ilusorio. Aporta, al hacerlo, una contribución decisiva para su refuerzo revolucionario.

El verdadero problema planteado por el movimiento de masa anti-familiar al psicoanálisis es: la forma, con pretensión científica, con la que el psicoanálisis piensa ciertos efectos de la institución familiar burguesa, ¿se mueve necesariamente en el sentido de la consolidación de esa institución o por el contrario suministra bases científicas o nuevos puntos de apoyo que permiten apuntalar la rebelión espontánea, incluyendo la depuración de un cierto número de sus ilusiones inmediatas?

Es cierto que el psicoanálisis, en su desarrollo científico viviente, se revela incapaz de decidir este problema en el sentido de los movimientos de masa; pero tal vez revela lo que es: una disciplina ideológica mistificadora al servicio de la clase que piensa para ella y en el interior de sí misma. Pero entonces, inevitablemente, la desaparición de las principales posiciones de poder de esta clase rubricará la desaparición del psicoanálisis.

En última instancia, la universalidad de una ciencia posee ella misma un plano histórico de comprobación. Si una disciplina sólo se revela capaz de servir los intereses, las prácticas y las instituciones de una clase decadente, su «verdad» es estrictamente relativa a esa clase, extraña al pueblo considerado en su conjunto.

Nosotros pensamos, sobre todos estos puntos, que el psicoanálisis está hoy en la balanza: si no es una ciencia, toda tentativa de arrancarlo de las fuerzas reaccionarias no será más que fuego de pronta extinción.

Nuestra posición consiste en mantener abierta la discusión entre el marxismo-leninismo como teoría de conjunto de la revolución, y el psicoanálisis, actualmente, empero, bajo dos condiciones:

1. Que se conciba al psicoanálisis como un proyecto científico con un campo de objetos particulares, y se prohíba legislar más allá de ese campo.

2. Que el marxismo-leninismo no pretenda poder, en lo que le concierne, legislar e intervenir en el punto de vista del contenido científico de ese campo.

El desarrollo científico del psicoanálisis y el enriquecimiento del marxismo, no se realizarán a golpes de procesos teóricos, con catapultas, ni a golpes de síntesis freudo-marxistas.

La posición correcta de los marxistas-leninistas consiste, más bien, en permitir dejarse interpelar *ellos mismos* por los desarrollos del psicoanálisis y de medir paso a paso la toma de posición en cuanto al desarrollo contradictorio del psicoanálisis, según el criterio de su capacidad —aún incierta— de *servir* a las fuerzas ascendentes de la historia.

LA PRÁCTICA DE LA LOCURA

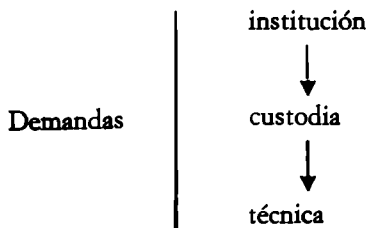
Las intenciones que guían mi propósito sufrieron una modificación y una evolución desde el momento en que, hace algunos meses, el grupo de conjunto de «Semiótica y Psicoanálisis» nos invitó a participar de este coloquio. Al principio nos pareció oportuno aprovechar la ocasión para volver a encontrarnos con un grupo de colegas, como nosotros comprometidos en actividades relacionadas en general con el dominio público de la psiquiatría y de la salud mental, para bosquejar así el contacto, la confrontación de diferentes experiencias, con el fin de definir una línea común; llegamos incluso a obligar a Verdiglione, con nuestro pedido, a consagrar a este tema una jornada entera.

Después tuvimos que moderar nuestras demandas, por razones bastante propias de todo trabajo de organización. En la base de la constitución del grupo *Psiquiatría democrática* no se encuentra el deseo de realizar intercambios y confrontaciones entre personas de orígenes culturales distintos —lo que podría hacerse en cualquier momento—, sino más bien la necesidad de no encerrarse en una práctica y en una teorización aisladas: tanto para evitar caer en un círculo tautológico, como para dar un carácter más incisivo a nuestra acción. Ahora bien, ello exige un tiempo mucho más largo que el de un coloquio.

En el transcurso de los últimos años se registraron algunas iniciativas, públicas algunas (hasta convertirse en puntos de partida), menos conocidas otras, aunque no por eso menos significativas: se trata de iniciativas para modificar las instituciones psiquiátricas, o sea tentativas de intervención en ambientes que son considerados tradicionalmente como ajenos a la competencia directa del psiquiatra, del psicólogo, del enfermero: por ejemplo la fábrica, la escuela, los barrios. Iniciativas técnicas y políticas al mismo tiempo. Técnicas, puesto que parten de demandas específicas que exigen una respuesta también específica; políticas, puesto que se propusieron (no digo que lo hayan logrado) no tanto satisfacer las demandas en cuestión, sino ver y hacer ver lo que hay detrás de ellas. Creo que tal es el centro de todo nuestro discurso, y aquí me propongo desarrollarlo. Pero primero me gustaría completar esta breve crónica de nuestro grupo.

Independientemente de las diferencias técnicas, de la diversidad de las situaciones y de los objetivos inmediatos, todo aquél que se comprometió en alguna de las iniciativas a que he aludido, encontró dificultades, problemas, contradicciones sustancialmente idénticas, o al menos presumimos que son idénticas. Se descubrirá entonces que toda acción en el campo psiquiátrico, cualquiera fuera el modo en que es ejercida, y a menos que no intente responder de modo técnico a demandas que en realidad plantean problemas no sólo técnicos, conduce a tropezar con la organización jurídica (de ahí la necesidad de aliarse a los magistrados), con los administradores (que exigen la solución técnica de los problemas), con la estructuración social (la que tiende a reconducir todo a la lógica institucional).

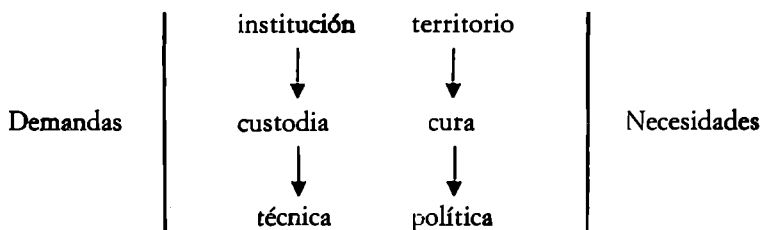
El psiquiatra de asilo recibe a una persona declarada enferma con la obligación de retenerla hasta que ella esté en condiciones de retornar a la sociedad que la ha expulsado. Su técnica de especialista es el medio que el psiquiatra tiene a su disposición. Todo es claro, aparentemente: sobre la base de demandas sociales precisas, la institución exige la custodia, que a su vez exige la técnica terapéutica.



La situación es, sin embargo, menos lineal cuando el psiquiatra rechaza la tarea de custodiar al enfermo para consagrarse más bien a cuidarlo: Cuidar a una persona no quiere decir aplicar técnicas preconstituidas sobre base nosológica y clínica, sino más bien tratar de satisfacer las *necesidades* de la persona en cuestión. Ahora bien, sin internarnos más en el corazón de la determinación de esas necesidades, no hay que dudar de que ellas se presentan de manera que no pueden ser satisfechas por soluciones pura y únicamente técnicas. Si el enfermo denuncia la imposibilidad de permanecer en su núcleo familiar, o de soportar la autoridad de un superior, o de sostener una conflictividad competitiva; en síntesis, si delata su imposibilidad de vivir, no existe respuesta técnica que pueda curarlo, porque el problema está más allá de la clínica, más allá de la institución.

La única respuesta curativa exigiría, por consiguiente, el rechazo de la lógica institucional y salir del asilo, con el fin de entrar en el «territorio» y de tomar contacto con la problemática multiforme, no-clínica, de la estructuración social. El acercamiento a este nuevo género de problemas no puede ya ser técnico; debe ser, evidentemente, político. Una parte del hombre es confiada al psiquiatra para que la repare, únicamente en beneficio de la rígida división social del trabajo, sin tener en cuenta el lugar que el hombre ocupa en la estructura social, es decir, sin que se entre en la dimensión política.





Aún así, la relación parece lineal entre los diferentes momentos de la intervención. Pero nosotros no sabemos aún qué contenido otorgar a esta clase de fenómenos que llamé «cura», «territorio», «político»: cada uno de ellos constituye una variable que, para ser determinada en su valor, supone la definición previa de una incógnita: las necesidades.

No quisiera que se entienda que afirmo una dicotomía, una oposición, entre las dos partes del esquema: en realidad, la relación es dialéctica. La acción en el territorio cae fácilmente bajo la lógica institucional; la custodia puede también ser cura y viceversa; la intervención técnica tiene siempre una significación política, de la misma manera que la intervención política no puede hacer abstracción del aspecto técnico; en fin, las demandas dirigidas al psiquiatra parten siempre de las necesidades. Pero, ¿cuáles?

Cuando decimos que se debe ante todo tener en cuenta las necesidades de la persona, no sabemos de qué estamos hablando. Estoy convencido de que esa incógnita exige un análisis cuidadoso, ora conceptual, ora operacional; si por el momento no nos consagramos al primero, no es porque queremos privilegiar una práctica ciega a toda teorización, sino porque estamos demasiado comprometidos con la segunda. Para actuar inteligentemente, es decir eficazmente, es indispensable formarse una imagen teórica de la realidad y no cualquier imagen; una imagen que ponga en evidencia las tendencias evolutivas de la situación, de manera tal que sea posible actuar sobre ella. Ahora bien, a causa del quietismo y de las características ideológicas de la situación actual, es necesario, aun para llegar a esta ima-

gen, modificar primero la realidad. Sólo así podremos obtener índices dignos de confianza. Cuando seamos capaces de realizar —después— el análisis conceptual, es probable (y aún cierto) que debamos tomar en cuenta la «dinámica del deseo» y «las máquinas deseantes».

Comprometernos en este terreno es, por el momento, un riesgo que no podemos asumir. Por el hecho de que a la psiquiatría pública recurren forzosamente quienes no pueden afrontar económicamente la propia enfermedad (en tanto otros no lo hacen, ya que disponen de lugares más «salubres» y de técnicas más «eficaces»), ¿tendremos que llegar a la conclusión de que tal vez las necesidades de unos son diferentes a las de los otros?

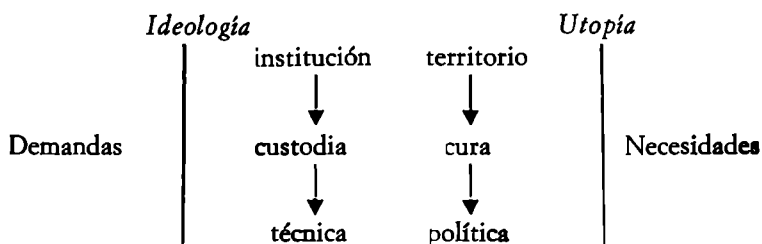
Por el momento, pues, nos basta con una primera aproximación al análisis; éste podría ser, por ejemplo, el análisis —marxista— hecho por Lucien Sève: las necesidades del hombre están socialmente determinadas o, mejor dicho, son *necesidades sociales*. Lo que inmediatamente nos remite a la división social del trabajo. Si queremos individualizar las necesidades, debemos estudiar esta división; si lo que queremos es satisfacerlas, debemos combatirla, es decir, combatir la explotación de las necesidades del hombre por el hombre. Puesto que es la pertenencia a una clase social la que determina la intervención de un tipo de institución, de un tipo de técnica, la que determina no solamente el uso que se hace del ser enfermo, sino el tipo mismo de la enfermedad: el rico es neurótico, el burgués medio es psicótico susceptible de mejora, el proletario es esquizofrénico irrecuperable.

¿Qué sentido podría tener, por otra parte, tratar de definir hoy las necesidades del hombre? Siempre serían interpretadas *a priori*, o sobre la base de una filosofía política o técnica (por consiguiente, de una ideología), o sobre la base de los datos brutos de que disponemos: ahora bien, esos datos son, por una parte, las demandas técnicas de un administrador (resolver los «problemas psiquiátricos»), por otra parte las respuestas, también técnicas, inventadas hasta el presente: el asilo, aun el

asilo abierto, el centro de higiene mental, la asistencia a domicilio, etc. Se trata de medidas tomadas por la clase dominante para normalizar a la comunidad, es decir de instrumentos ideológicos, que lo siguen siendo aun cuando sean movilizados por la transformación y la innovación, aun cuando no sea la autoridad de la policía o del tribunal la que desencadene su funcionamiento.

He leído recientemente el análisis de un grupo de colegas que trabajan en un hospital psiquiátrico del sur; se enfrentan a menudo, demasiado a menudo, con casos clínicos muy particulares. Una menor ha sido seducida y abandonada: su familia la hace hospitalizar en un asilo porque prefiere la vergüenza de la enfermedad mental a la otra, más grave, del honor lesionado. En el norte se trata de defender otro tipo de orden y de honorabilidad mediante la hospitalización; por ejemplo, la tranquilidad de una barriada urbana o de una clase escolar. La dinámica es, sin embargo, la misma.

Las necesidades no pueden ser verdaderamente aprehendidas, más que a partir del momento en que uno se libera de la ideología, para reconocer una realidad constantemente contradictoria y que contiene los elementos susceptibles de transformarla. Esta realidad no es inconsciente; es más bien inexistente, *utópica*. Nuestro objetivo, el fin a apuntar, es ese: la utopía. Me sirvo de esta palabra por fuera de toda disertación filosófica, para indicar una realidad que no existe, y hacia la cual se tiende a partir del momento en que se lucha concretamente, prácticamente, para modificar la realidad actual, a-dialéctica e ideológica, dominada por la agresión y su incorporación.



Nos encontramos, de hecho, frente a una contradicción: tender hacia una utopía partiendo de una ideología existente, real. Los únicos datos reales son las instituciones, la custodia, las técnicas, las demandas: todas son productos ideológicos. Y si quisiéramos prefigurar en el campo de la utopía los elementos que nos interesan, es decir la actividad en el territorio, la cura, la acción política, las necesidades, estaremos refiriéndonos a la ideología.

Todos estamos suficientemente informados sobre las literaturas marxo-existenciales como para haber aprendido la pequeña fórmula: «es necesario haber vivido las propias contradicciones»; pero ello no nos permite avanzar en ningún sentido. Ser consciente de que en el momento en que se intenta cuidar, se corre el peligro de crear una nueva técnica y por consiguiente una ideología de recambio, no nos permite comprender si la tentativa emprendida es correcta o no.

En cuanto a las conclusiones de quienes analizan las demandas para localizar la verdadera naturaleza de las necesidades, también serían inútiles o, más bien, son efectivamente inútiles: el descubrimiento del deseo del seno materno, o de la envidia del pene, no permiten avanzar hacia la utopía. Es posible que este bloqueo se deba a los límites de quienes debieran haber traducido en la práctica la significación de los descubrimientos teóricos; yo pienso más bien que se trata de episodios de la ideología. En todo caso, en este momento no estoy interesado en una confrontación cultural, la que ciertamente adquiriría la forma de una disputa ideológica. El interés es otro.

Para no caer en la anti-psiquiatría, o en un estado catatónico como resultado de la dificultad en encontrar un criterio conductor, es necesario recurrir a una verificación por la *acción*: ella no puede resultar de la confrontación cultural con otras técnicas, sino más bien de una confrontación por la práctica de todos aquéllos que se comprometieron en la prosecución del mismo objetivo. *Si el objetivo es la utopía, es decir la posibilidad de sobrepasar la realidad ideológica, entonces es común a todos aquéllos que luchan para cambiar la estructura capita-*

*lista actual*, y por consiguiente, en primer lugar, al movimiento obrero cuando se plantea como utópico: es decir, cuando se rebela contra la agresión y contra la incorporación de la agresión.

Sé que se trata de una afirmación provocativa y que corre peligro de pasar por una fórmula, incluso por un slogan. Aunque subjetivamente puede intentar hacerlo, es objetivamente impensable que un psiquiatra, así fuera el mejor, se «equipare» a la clase obrera. Esto se torna menos improbable si la comparación es intentada a nivel de los grupos. El día que exista un movimiento coordinado de tentativas de subversión institucional, de prácticas alternativas en el territorio, de tentativas de intervención no espontánea en las instituciones pautadas, se podría razonablemente buscar y exigir un covejo.

No se trata de una confrontación de grupos políticos; nosotros no aspiramos al papel de quienes pretenden indicar la estrategia de la lucha y de la liberación. Un grupo como el nuestro debe mantener siempre un perfil técnico, puesto que la acción no puede hacerse más que a través de la técnica. Sin embargo, tal acción debería plantear en términos concretos, reales, y en dimensiones visibles, este problema que vivimos cotidianamente: la contradicción entre técnica y política.

El registro elegido para este discurso es muy particular. No se trata de un informe científico-cultural, ni de un documento político; podría fácilmente ser acusado de esquematismo, de ingenuidad, de distintas carencias. Yo hubiera podido utilizar palabras como «exclusión», «institucionalización», «lucha de clases»; pero sin un referente real (puesto que un encuentro cultural está fuera de esta realidad) no serían más que palabras, y en el campo de las palabras, todo se usa. Creo, sin embargo, que lo que dije constituye una imagen fiel de lo que hoy piensan todos aquéllos que consideran de manera realista la práctica de la locura, la situación de la psiquiatría pública. Situación rica en iniciativas, en problemas, pero pobre en resultados: por un lado, a causa de la represión, presta a golpear toda tentativa de modificación del orden institucional; por otro lado, por que

es difícil hacer «higiene mental» con los desheredados, con sub-proletarios.

Muchas personas agregan una tercera razón: la poca sensibilidad por esos problemas, tanto de los partidos de izquierda como de los sindicatos; preocupados los primeros por los temas de una reforma general de la salud, cada vez menos posible; demasiado comprometidos los segundos en acciones corporativas, como por ejemplo la mejora del horario de trabajo. Nosotros —y en este momento me refiero a todos los miembros del grupo *Psiquiatría democrática*— creemos, no obstante, que la situación es mucho menos simple y menos esquemática. En realidad, el problema psiquiátrico no puede ser separado del problema más amplio de la salud del hombre; no hay duda de que en estos últimos tiempos este problema fue planteado en términos nuevos, diría casi utópicos; ya no una lucha contra la enfermedad entendida en sentido cientificista, sino más bien la modificación de las condiciones mismas de la existencia (desde la fábrica hasta la vivienda). Aun las acciones sindicales (hablo de los sindicatos de enfermeros de psiquiatría), que tienden a obtener mejoras salariales y de horarios, podrían no ser corporativistas si fueran encaradas como tentativas de imponer las condiciones preliminares necesarias a cualquier proyecto de formación: las condiciones que hacen posible vivir de manera diferente el rol técnico.

En todo caso, no se duda de que esas fuerzas sociales son nuestros interlocutores: sin ellas se permanecería en el espontaneísmo, en la ejemplaridad de algunas situaciones felices: sólo estableciendo una confrontación con esas fuerzas podremos verificar la dimensión política de nuestra propia acción técnica.

## DEBATE

*Jean Oury*: Yo había pensado en una confrontación ideológica o teórica; además, como dice Minguzzi, las palabras se usan,

y a menudo esas teorías que parecen circular de un país a otro, son las de una cierta capa de la «intelligentsia». Pienso, como él, que el problema de la psiquiatría es infinitamente más complejo y se edifica en la práctica. Es evidente que para cuidar a los enfermos mentales, a los psicóticos, a los esquizofrénicos, hay que formar un equipo, pero no solamente un equipo en el sentido tradicional del término: un grupo o más bien un grupo colectivo que pueda llevar una vida en común durante años. Pero hay ahí una contradicción cuyos factores son múltiples, una contradicción de base en el ejercicio actual de la psiquiatría. Este ejercicio está, en efecto, dominado por un sistema estatal de opresión en casi todos los países, y es evidente que una gran parte de los trastornos psicóticos son desencadenados por un sistema de alienación social, o cuanto menos, éste los hace imposibles de tratar.

Esto exige una toma de posición frente al sistema de opresión estatal. Pero otra contradicción se debe al fenómeno específico de la psicosis. La psicosis se debe a algo que a menudo es trascendente, o de otra naturaleza que una simple restricción, que un simple condicionamiento social. Entonces se enfrenta una contradicción, cuando se quiere constituir un grupo colectivo, un equipo, con la estructura social de este equipo.

Por ejemplo, tanto en el hospital como en lo que en Francia se llama un sector, en las técnicas de visitas a domicilio o de cuidados en el territorio mismo, el trabajo es realizado en gran parte por los enfermeros; pero los enfermeros están apresados por los sistemas sindicales que a menudo son totalmente opuestos al cuidado psiquiátrico. Llevar a cabo el cuidado psiquiátrico no está contenido en la vocación del sindicato. Me acuerdo, por ejemplo, que en el 68 se ensayó constituir un «Colegio» en la región de Orleans. Se reunieron psiquiatras, internos, psicólogos, enfermeros, el personal de servicio; se celebraron reuniones de sesenta a cien personas para discutir el trabajo psiquiátrico, las condiciones de dicho trabajo, etc.; todo esto llevó algunos meses. Ahora bien, tal movimiento fue quebrantado por la mayor parte de los sindicatos: querer mezclar las

categorías profesionales era «anti-sindical». En algunos hospitales psiquiátricos se llegó a los puñetazos entre categorías de trabajadores. Los sindicatos no favorecieron nunca los contactos entre los internados y los enfermeros, entre los enfermeros y los alumnos enfermeros, y se producía un gran escándalo si se decía que el personal de mantenimiento tenía que hablar con los enfermeros.

Dicho de otro modo, la organización actual de los sindicatos mantiene una estratificación, una jerarquía entre todos los trabajadores. Pero para hacerse cargo del hecho mental es necesario, en cambio, constituir un grupo colectivo desjerarquizado. Es necesario tener en cuenta la importancia de los sindicatos y sus contradicciones. Contra ese fondo deben plantearse los problemas que pueden parecer teóricos o aun ideológicos; pero es indispensable plantearlos, en particular cuando hay que tratar todo el tiempo con casos de psicosis o de depresión, o de miseria social; en ese momento se está obligado a abordar algo que trasciende el simple efecto social: cuando se quiere tener una relación singular con alguien, cuando se lo quiere sacar del paso en su situación, cuando se le quieren administrar medicamentos, etc. Pienso que todos estos problemas pertenecen a la medicina, bajo condición de pensar a la medicina bajo un ángulo diferente. Es el problema de la medicina el que debe repensarse a partir de la cosa específica que aporta la psiquiatría, que mucho más que otras especialidades exige un trabajo colectivo, un trabajo colectivo a partir de la base. Esto es todo por el momento.



JEAN-JOSEPH GOUX

OBSERVACIONES SOBRE EL MODO  
DE SIMBOLIZAR CAPITALISTA

I

En el sistema capitalista el sujeto no puede más que oscilar entre la sectorización neurótica que privatiza a la libido, encerrándola en una intersubjetividad familiar restringida, y la tentativa más o menos fantaseada de cargar [*investir*] el conjunto social, de darle un sentido, cuando la economía fundamental del sistema funciona siempre del lado de las relaciones pulsionales inmediatas, como cargas [*investissements*] vitales cercenadas de lo que es significativo. De ahí la complicidad y el movimiento de columpio, entre el *economicismo* y el *psicologismo*, que constituye uno de los nudos de la ideología burguesa. Las cargas se retiran cada una a sus canales, a sus compartimientos, y la relación económica dominante se vuelve a-significante, se impone como exterioridad determinante, una «máquina» a la que el psicologismo intenta volver a dar un alma, por la proyección de los contenidos de significación psíquica. Cargar semántica y pulsionalmente al sistema, no facilita la orientación. Por primera vez la relación económica no es en la sociedad capitalista una relación intersubjetiva, una relación libidinal; inversamente, la relación intersubjetiva y libidinal no es una relación económica. El sistema funciona *por* esa escisión

de las actividades vitales. La división de las cargas [*investissements*] y de los valores que les corresponden, es el modo mismo de reproducción del sistema.

De ahí la necesidad de la reconstitución teórica de las correspondencias, homologías, isomorfismos, entre los «niveles» de inversión [*investissement*] y circulación de valores, que el sistema produce funcionalmente como divididos. El modo de simbolizar así reconocido es global; atravesando a la vez lo económico, lo libidinal, lo intersubjetivo, lo signifiante y lo político, define una relación dominante, interna a cada uno de los sectores de inversiones [*investissements*], determinando *lugares*. Los sectores se corresponden sin confundirse. Esos sistemas de correspondencias escindidas es el secreto del modo capitalista de socialidad.

Ahora bien, el psicologismo freudiano, como la desviación economicista del marxismo, confirman esta división de las cargas vitales (lo que permite hablar de «energía libidinal» y de «trabajo» como categorías generales), por su clarificación teórica como descubrimiento de valor universal, en lugar de pensarla como un efecto del sistema. La originalidad sin precedentes del modo capitalista de producción consiste, justamente, en que la relación económica parece permanecer a-signifiante, a-sexual, a-religiosa, y por consiguiente poder ser *aislada* por primera vez como tal. El psicoanálisis deviene un modo de proyección interpretativa que se encarga de psicologizar lo que un economicismo latente primeramente ha cosificado. Se lo reconoce en Freud, en Ferenczi. La interpretación signifiante es el suplemento espiritual de la chatura economicista: el psicoanálisis «aplicado» extiende las formulaciones abstractas formuladas a partir de la experiencia práctica, cerrada, del diván, a la sociedad y a la historia.

Así, por ejemplo —pero se trata de algo más que de *un* ejemplo—, el sistema capitalista funciona de tal manera que la carga afectiva y signifiante con que puede ser investido el *dinero*, queda completamente escindida de la lógica económico-social de la *moneda*. A partir de allí, contrariamente a la pro-

yección interpretativa directa —que podría ser lícita en sociedades pre-capitalistas, en las que las escisiones de los valores no son radicales—, no existe ninguna ecuación significativa inmediata que permita rebatir el sentido afectivo del dinero sobre la lógica social de la moneda. *Dinero* es una noción subjetiva, ligada al «tener»; *moneda* remite a una organización social de los cambios económicos. Por ello es que nosotros no confundimos *dinero* y *moneda*. Y mucho menos el dinero, cuando es significativo neurótico del valor de don y de cambio, con la moneda en su estatuto real de equivalente general de las mercancías. Pero esta confusión, que el psicoanálisis proyecta sobre la sociedad, es sintomática. La moneda es una *relación* de cambio, una relación entre *lugares*. Confundirla con el dinero es el gesto mismo del economicismo que reifica para disimular las relaciones, y que psicologiza lo que reificó. La *moneda* es *dinero*, y el dinero es mierda; ese es el deslizamiento. Nada que ver con el isomorfismo que nosotros *reconstruimos* entre el significativo falo, como equivalente general de los objetos de la pulsión, y la moneda como equivalente general de los objetos de trabajo. Este isomorfismo no es atendible como equivalencia significativa, pensable según el modo interpretativo en una serie consignada en el texto freudiano y verificada por la experiencia analítica. El dinero es, sí, interpretable. Semantizable. Semiotizable. El sistema monetario, imposible.

Desplazamiento de lectura sintomática de la complicidad entre economicismo y psicologismo en la configuración burguesa. Ver Freud, para quien la sociología no es más que una «psicología aplicada», error que condensa todo lo inaceptable de la proyección interpretativa semiológica, por la cual el psicoanálisis pretende extender a la sociedad y a la historia un código restringido de lectura (padre, madre, falo, castración, etc.) que, por el contrario, debe ser recavada, desconstituida, por una teoría histórica. De ahí el error, entre otros y por ejemplo, de Ferenczi, que quiere explicar el capitalismo por el erotismo anal, el placer de «hurgar voluptuosamente en el dinero». Existiría lo que abiertamente llama una «pulsión capitalista». Habría

que interpretar todo el sistema por la coprofilia. Lamentablemente, para este tipo analítico y semiótico directo de interpretación, se sabe que el capitalismo no es el *atesoramiento*, sino algo totalmente distinto. Véase la descripción del viejo Marx, de la puja capitalista. Es una renuncia a atesorar, un relanzamiento donde la sed de reinvertir [*réinvestir*], el deseo, es más fuerte que el goce a acumular. La *valorización* incesante, jadeante, y no el atesoramiento, definen al capitalismo. Se apresa en las líneas de fuga del deseo, en la perspectiva de una valorización infinita y no en el repliegue avaro del usurero. La valorización capitalista, contrariamente al poder de la inactiva existencia en caja, es el *movimiento* siempre relanzado que, por la diferencia suplementaria de la plus-valía, hace de un valor el medio de su propia multiplicación. De ahí que Marx ponga en guardia contra el «prejuicio popular» que confunde la producción capitalista con el atesoramiento. Esto no es más que un ejemplo, bastante grueso, de contrasentido interpretativo por codificación semiológica y analítica directa. El capitalismo es una relación social, un proceso de producción. No se supera la interpretación burguesa o marxológica afirmando, como Ferenczi, que «el dinero no es otra cosa que excrementos desodorizados, deshidratados, que se pusieron brillantes». Se la confirma, por el contrario, al ofrecerle un suplemento espiritual, un enchapado significativo ahí donde precisamente el sistema funciona como radicalmente a-significante a raíz de la escisión de las cargas.

Los valores desaferrados, desafectados y escindidos, constituyen la abstracción capitalista. El signo simple, el elemento diacrítico, la marca no-figurativa, en lugar de la sobrecarga pulsional y afectiva. Esta tendencia abstractiva del capitalismo, legible en todos sus niveles, parece culminar hoy, extenderse, por la dominación del capital *financiero*. En el curso de la historia de los cambios económicos, el instrumento de cambio monetario no sólo quedó desvalorizado, convirtiéndose en una simple marca de valor de la que simbólicamente se retiró la carga, sino que se puede afirmar que hoy el valor cambiante

está aún más vaciado de su «sustancia», apoyándose el sistema cada vez más en los *signos de operación sobre los valores*, y no ya sobre las marcas de valores (las monedas directas). Esto porque en el capitalismo contemporáneo, son las estrategias de inversiones entretejidas y vueltas a entretejer, las operaciones sobre operaciones, las que se vuelven dominantes desde el punto de vista del poder económico. Dicho de otro modo, la separación clásica entre capital bancario y capital industrial, cede lugar a la omnipotencia del capital financiero. Esta sobreabstracción monopolista-financiera realizada por las economías capitalistas desarrolladas, es cualitativamente diferente, aunque vaya en el mismo sentido, de lo que Marx podía designar, en el siglo pasado, como la dominación del individuo por las abstracciones reificadas. Marx vio que el cambio se torna autónomo en oposición a los sujetos cambistas vivientes. Pero hoy, se trata de un nivel de abstracción aún mayor. Es la dominación (la dominancia) por el sistema de las *operaciones* cada vez más centralizadas y transterritoriales sobre el valor cambiante. Hay una sobrecarga [*surinvestissement*] de los elementos circulantes, abstractamente operatorios (separados del lenguaje, objetos de pulsión desligados, signos de operaciones «bancarias»), y al mismo tiempo un retiro de carga [*désinvestissement*] de las referencias, en las relaciones, en las reataduras de los lazos, producido por la escisión de las cargas vitales. El efecto de esta lógica del capitalismo en su fase financiera es un desapego político.

## II

Tal vez no se ha insistido lo suficiente sobre lo que constituye la originalidad de la sociedad capitalista: la producción de lo económico, por vez primera, como sector separado. O sea, al fin de cuentas, la escisión entre lo que antaño estaba determinado, en las sociedades precapitalistas, como «religión» (y donde entonces se sabe que se regula socialmente la relación

imaginaria de los sujetos con la constitución libidinal del sentido), y lo que es determinado como relación económica. Las relaciones de producción y de cambio, en las sociedades asiáticas, feudales o antiguas, eran rigurosamente *indistintas* de la relación significativa, libidinal, intersubjetiva, entre los *lugares* [*places*], o sea, también indistintas de la economía religiosa del sistema. Una relación económica en tanto tal, y que no fuera más que eso, sería inencontrable. Por ejemplo, los incas campesinos hacían el sacrificio de su trabajo suplementario a un dios solar central. El poder de los faraones, asimismo, era a la vez un poder transferencial y un poder económico. La clase dominante era un *lugar* libidinal, significativo, un lugar de plusvalía económica, pero en el que se abría la cuestión del sentido y de la supervivencia. En este sentido, el sistema capitalista no es religioso: no confunde las cargas [*investissement*], las sectoriza; escinde la relación económica de la relación intersubjetiva, de la relación libidinal, de la relación semántica. La división de las inversiones [*investissements*] y de los valores es el modo mismo de funcionamiento de la socialidad capitalista. A causa de esta división, o gracias a ella, lo económico, como lo sexual, como lo político, como lo intersubjetivo, pudieron constituirse como sectores separados.

Por esta razón no se puede apresar el modo de simbolizar global del sistema, más que por el rodeo de la reconstrucción teórica de correspondencias, de isomorfismos entre los niveles específicos. Es necesario desconstituir su modo diviso de simbolización, su funcionamiento sectorizado, volviendo a componer teóricamente la correspondencia isomórfica entre niveles de cargas que él produce funcionalmente como separados. De la misma manera que el sistema capitalista es la primera sociedad, como se sabe, donde el trabajo suplementario no aparece directamente como tal, sino que exige una reconstrucción teórica para ser descubierto y denunciado, es también el primer sistema social que rompe la unidad de su modo global de simbolizar, por la división de las cargas vitales, por la escisión de todos los valores. Ahora bien, el psicoanálisis resulta, para el desmontaje

del modo de simbolizar capitalista, no solamente insuficiente sino fuente de desconocimiento y de ilusión. Puesto que, lejos de ser pensable la unidad del modo de simbolizar capitalista a partir de una semiología interpretativa, de tipo analítico, no es más que la marca de la prisión donde la maquinaria social de división de las cargas vitales confina, sectoriza, lo semántico y lo intersubjetivo, lo deja de lado, si bien en el seno de lo económico y de lo político.

Nosotros decimos que el advenimiento del psicoanálisis en la sociedad capitalista debe ser ligado a esta novedad radical de la socialidad: la privatización de una situación transferencial que era colectiva en las sociedades pre-capitalistas, y que por la sectorización burguesa se tornó *libre, errática, individual*. Si el psicoanálisis freudiano no basta para subvertir la ideología propia del orden capitalista, es porque está incorporado al modo de simbolizar capitalista: apunta a organizar, por medios privados, una relación con el sentido y el goce que las sociedades pre-capitalistas, fundadas sobre la extorsión *sacerdotal* del trabajo suplementario, concertaban colectivamente, si bien de manera antagónica. El psicologismo freudiano, así como la desviación economicista del marxismo, no hacen más que ratificar esta división de las cargas vitales que hace a la originalidad del capitalismo, fortificándola teórica y científicamente como descubrimiento de valor universal, en lugar de pensarla como efecto del sistema. A la privación transferencial que el laboratorio analítico teoriza, corresponde fielmente la mácula ciega del marxismo economicista en relación con lo que se juega en el lugar imaginario de lo que era religión. Denunciar prácticamente, políticamente, la intervención proyectiva, por analogía con el fetichismo de la mercancía, no debe conducir a subestimar teóricamente lo que es ideológico por excelencia, la verdad de la ideología, designándolo como «extravagancia», «mundo nebuloso», cuando en las sociedades pre-capitalistas se jugaba una situación transferencial colectiva sin la cual la relación económica no habría podido producirse.

Ahora bien, nosotros decimos que en este sistema de divi-

sión y de escisiones está en juego, sin embargo, una simbolización global, por el intercambio de las actividades vitales que en él se opera, pero que exige un pensamiento nuevo, inesperado, de lo simbólico —de un simbólico que desborda lo que hasta el presente se entendió por significante—, mientras apunte al *modo de sustituir*, incluso al cambio especulativo, cualesquiera fueran los elementos del metabolismo. Esta necesidad de establecer correspondencias transsignificantes que sin embargo indican una articulación simbólica, más difícil en un sentido, nos condujo a generalizar al extremo su exceso, la crítica de la reificación fetichista de la medida común.

Digamos muy brevemente, sin poder insistir aquí, que si la moneda se convierte en el equivalente general de las mercancías (de los objetos de trabajo), cuyo valor mide y cuyos intercambios regula, el elemento *falo*, en la posición significante que el análisis freudiano le descubre o asigna, se torna en el equivalente general de los objetos de la pulsión, en el patrón de los valores libidinales; también del mismo modo, el padre es medida, referencia, ley, en el sistema simbólico e imaginario de los intercambios intersubjetivos; de igual manera, los signos fonéticos de la lengua se vuelven sustitutos generales de todos los signos posibles, traductores universales del sentido. Existe así un poderoso lazo orgánico, una solidaridad socio-histórica, entre el sistema económico en su estadio no solamente mercantil sino capitalista, y: *a*) la estructuración libidinal *falocéntrica* (o falocrática, si se quiere señalar su incidencia social como poder de represión y de orden que otorga privilegio al sexo masculino sobre el femenino, el que será negativizado); *b*) el modo *logocéntrico* o logocrático de engendramiento e intercambio de los significantes que capitaliza, en la lengua y en el discurso normativo y universalista, el conjunto del «sentido flotante» no lingüístico; *c*) la subsunción patriarcal, que constituye al padre en dominador de la madre, en fuente imaginaria de la autoridad y de la ley; *d*) el *idealismo*, en fin, expresión filosófica de esas relaciones, que nunca es más que un *paternalismo* en lucha contra el *materialismo* al que domina.



La reconstitución de estas correspondencias de dimensión lógico-histórica, permite extender el análisis de la forma-valor al conjunto de los metabolismos sociales, por consiguiente a las cargas vitales de la formación capitalista, y en consecuencia generalizar la crítica de la fetichización y de la reificación, que permanecía cercenada, a lo sexual, al significante, a lo político. Marx desmonta la ilusión reificante en la génesis de la forma moneda. Descubre una *relación social* que se esconde bajo la apariencia objetiva de una circulación de las cosas y de los signos. Pero la abstracción capitalista, la dominación no sólo por la ley del valor, sino por la *forma-valor equivalente general*, sobrepasa ampliamente a la relación económica (a condición de que esa relación sea aislada de otro modo que en la sectorización económica burguesa), para alcanzar y determinar el conjunto de las cargas vitales, comprendidas las libidinales y las semánticas. No existe, pues, una base y una super-construcción, sino un modo global de simbolizar, de cambiar, de sustituir, de suplir, de representar, que alcanza diagonalmente a todos los sectores de inversiones que dividen el sistema y cuya *forma* determinan. El capitalismo es la producción y la reproducción de una forma de la socialidad, y esta forma se determina globalmente como *forma-valor equivalente universal*. La misma representación política, hay que decirlo, está ya apresada en la lógica capitalista de la forma equivalente. El «juego» político representativo es como el espejo, como el representante general del conflicto real de los intereses. No es más que la extensión a lo político de la forma que estructura y domina el sistema. Si los intereses del capital dominan en lo político, es porque la *forma política representativa* es ya parte constitutiva de la sociedad capitalista como *forma-valor* equivalente universal.

Lo que reproduce la forma de intercambio de las actividades vitales llamadas «capitalismo», es un conjunto donde la socialidad dominante es de tipo ideológico *filosófico, racionalista*. Las conexiones, las relaciones y los *lugares* que determinan, no son inmediatamente significantes, afectados. Más que tener sen-

tido, forman sistema. La relación burguesa, la socialidad capitalista, se constituyó como *paranoia* posteriormente a sus comienzos en contra de la jerarquización obsesiva feudal: el *cogito* cartesiano y la perspectiva pictórica que focaliza geométricamente la percepción en el sujeto percibiente separado de su objeto, constituyen la fase clásica ascendente de esta sistematización centrada sobre el *ego*. Esta paranoia burguesa, logocrática, falocrática, estática, alcanza con Hegel su óptima dimensión teórica. El sistema de los equivalentes universales unificados, centralizantes, móviles, la hipóstasis de la medida común abstracta, fundan este tipo de socialidad.

Ahora bien, esta formación alcanza hoy el límite móvil de la sistematización teórica idealista, racionalista, interpretativa, «paranoica»; está ocurriendo algo tan profundo, importante y enigmático en el orden del modo de saber y simbolizar, tan decisivo sin duda como en la época del Renacimiento. Así como en esa época, se sabe, una nueva *relación* germinaba en el seno mismo de la antigua relación feudal, afirmándose sin conmovérsele, se intenta hoy en el Occidente capitalista una nueva figura del saber y de la ficción, una nueva economía, la que finalmente sería tan diferente de la paranoia burguesa capitalista fijada por los equivalentes generales reificados, como podía serlo aquella paranoia de ciframiento obsesivo, ritualizante y sobresemantizante de la Edad Media...

Por tal razón, la superación simultánea del economicismo y el psicologismo se convirtió en urgencia política. La empresa transformadora demanda hoy la superación práctica de una cierta división de las cargas y la escisión de los valores. La división del trabajo no es más que un aspecto del sistema de escisión reificada de las actividades vitales, desde donde se reproduce la maquinaria capitalista. De ahí la siguiente cuestión utópica, que considero fundamental: ¿cómo suprimir la economía en tanto dominio separado? ¿Cómo practicar la interrelación sin medida? ¿Cómo puede una sociedad des-privatizar, dessectorizar la relación transferencial con el engendramiento del sentido, con el consumo, el goce, sin volver sin embargo a

una socialidad de tipo religioso, es decir, sin que esa relación con la otra escena quede monocentrada por proyección focalizante, y captada como plus-valía por un lugar sacerdotal o tecnocrático, o epistemocrático?

## DEBATE

*Una intervención de Carlo Severi expone los riesgos ideológicos del enunciado de Goux; entre otros, el de volver a caer en una especie de conceptualismo semiótico.*

*Daniel Sibony:* Quería hacer algunas observaciones sobre la intervención de Goux, y de hecho me siento bastante incómodo por algo, justamente muy general, que se refiere a nuestra manera de alimentar y de mantener un cierto mecanismo de la palabra. Recuerdo que hace tres días, al final de la reunión de Leclair, expresé mi sorpresa ante el hecho de que habíamos escuchado con complacencia el discurso del buen lugar. Y ahora, que casi se llega al término de cuatro jornadas, tengo cada vez más la impresión de que finalmente, dígase lo que se diga, uno se ve de pronto cotejado con una especie de mecanismo paulatinamente instaurado, que desde el principio se vino ajustando, que planea sobre nosotros, que nosotros sostenemos. Tal vez el interés de esta mecánica consiste en engranarse después de habernos hecho hacer una pequeña parte del camino, y en escapar, más tarde, de quien tuviera la ilusión de dominarla o de ser su mecánico. De tal manera, todo lo expresado tendrá efectos que lo sobrepasen.

Una de las cosas que vimos operar, por ejemplo, *operando* es la constitución de ortodoxias, tanto la marxista como la psicoanalítica, y uno llega a preguntarse si llegado el día de un nuevo descubrimiento revolucionario, se asistiría de la misma manera a su rebajamiento, a su aquietamiento, a una posi-

ción en que se pudiera frecuentarlo, hablar de él, pero sin que moleste. Ahora bien, no es malo que se haya podido aquí manifestar, reiteradas veces, y exhibir, el funcionamiento de la ortodoxia, de la *doxa* (opinión) que es recta. Tal vez lo preciso que puede entenderse en lo que ha pasado —en todo caso, por mi parte, es lo que siempre traté de señalar—, es una puesta en la frontera de esta opinión recta, que se entreabre para la pregunta *paradojal*. Puesto que, en fin, la *paradoja* no pertenece solamente al placer de los lógicos; o al placer de los psicoanalistas que ven hasta qué punto el inconsciente se sostiene en la paradoja. Es que las masas mismas, esas famosas masas proletarias de las que tanto se habla, también sostienen su palabra en la paradoja; y una manera de *escuchar* lo político de modo un poco más interesante consiste en escucharlo acercándose lo más posible a su paradoja; puesto que allí, de una manera u otra, es donde ello [*ça*] zozobra, donde ello [*ça*] violenta. Es ahí que ello [*ça*] escandaliza.

Hablaré, para ilustrarlo, de la interpretación, puesto que Goux se ha referido a ella. Para mí la interpretación no puede de ninguna manera ser entendida como sistema de traducción, ni tampoco de explicación. *La interpretación*, la interpretación psicoanalítica, la que pone en juego el inconsciente, *es, por excelencia la cosa más escandalosa que existe*: escandaloso en el sentido en que las solteronas huyen exclamando «¡Qué escándalo!»; las solteronas o las hermanas de caridad, los curas o los generales, los profesores y los expertos, etc.; en síntesis, los devotos de toda especie, sea antigua o totalmente nueva. La interpretación es la cosa más escandalosa, y a este título es subversiva porque es creadora: crea novedades, es sorprendente, inesperada... Lo que equivale a decir que es *rara*: exige mucho *saber* para, justamente, no servirse *sabiamente* de él. Una interpretación no es la traducción de un sistema a otro, ni su equivalencia, ni su isomorfismo; una interpretación engendra lo nuevo con lo que es sabido sin nosotros saberlo. Hay una frase de Marx que me parece algo desdichada, cuando dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo,

se trata ahora de transformarlo». Pienso que lo que Marx quería decir era: los filósofos no han hecho más que explicar, que despotricar, que parlotear sobre el mundo, se trata ahora de transformarlo; que yo sepa —y como todos he tratado de estudiar filosofía—, no he leído a muchos filósofos que hayan realizado el acto de interpretación, es decir de creación, el acto de corte. Muy a menudo no hicieron más que traducir de un lenguaje a otro, evitando cuidadosamente los atolladeros. ¿Pero, quién es capaz de interpretar? El otro día intenté decir que cuando una nación está preñada de fascismo, lo que la sacude es una *interpretación* de sus amores, de su sexualidad, de sus palabras y de sus silencios. Cuando le cae encima una revolución, se trata también de una interpretación, una gran interpretación; cuando hay un accidente, se trata también de una interpretación, que *exige ser dicha*, ser actuada. Propongo entonces que cuando se hable de psicoanálisis, se deje de considerar que una interpretación es algo de este tipo: «el jefe es tu papá, la superintendente es tu mamá, la fábrica es tu familia», etc.; no sólo quiero decir que suministrada así resulta grosera, sino que lo contrario es también grosero, es decir que no se trata de eso en la interpretación. En efecto, ella es lo que más se aproxima a la paradoja: la paradoja, en el sentido de todo aquello que el buen sentido no termina de esconder, y de un lugar del que extraemos las posibilidades de inventar, de inventar palabras, de inventar consignas, cosas, objetos, actos.

Otro punto: la transferencia. Se puede considerar a la transferencia como lo que ocurre «entre diván y sillón» —aunque no es tan limitada—, pero a condición de ver en ella la verdad del amor que nos remite a un lugar donde hay supuesto saber. Pero la relación con el saber, y con lo que es supuesto saber, ocurre también fuera de la ciencia psicoanalítica. La constitución misma del objeto y de la organización política, pone en juego este fenómeno de amor y de transferencia. No hay que creer que una organización o institución es, simplemente, un objeto fetiche.

Prácticamente habría que retomar todo lo que dicen Freud

y Lacan sobre la transferencia, y mostrar cómo sus efectos atravesaron el espacio de la escena psicoanalítica, y cómo rigen según una misma lógica el emplazamiento de un grupo, de una posición de dominio, etc. Habría mucho que decir sobre todo esto, pero percibo que no sirve, en efecto, para gran cosa, que la cuestión no se encuentra a nivel de los enunciados.

Quisiera terminar, en fin, con un ejemplo que indique cuál podría ser la función paternal allende la paradoja, es decir, la función paternal en tanto no concierne a la familia o al papá. Tomaré este ejemplo —y no como provocación— de un filósofo idealista que se llama Kierkegaard. En su *Temor y temblor*, Kierkegaard diferencia tres tipos de personajes. Distingue a aquél que permanece a nivel de lo general, donde se cuenta uno, dos, tres, cuatro, cinco, mil, etc. Imaginen: «nuestro» grupo se hincha, «se desarrolla», diez mil, cien mil se ponen a nuestra altura, y si «nuestro programa» se extiende y «logra unidad», serán dos mil, etc. Se trata de la cuenta o del amor a la *finitud*.

Por encima, distingue un modo que llama de la *infinitud*, y que corresponde también al modo de la neurosis; Kierkegaard dice al respecto, a título de ejemplo: supongamos que un hombre ama apasionadamente a una mujer (creo que ustedes podrán ver inmediatamente el alcance político de este ejemplo); un hombre ama apasionadamente a una mujer y descubre la imposibilidad de su amor. Si perteneciera al nivel general, se apresuraría a encontrarle las fallas necesarias para lograr una ruptura inmediata y fácil; pero si pertenece al modo de lo infinito, dice Kierkegaard, se carga de este amor hasta en sus venas, se llena de él enteramente, y permanece en suspenso, en una posición imposible; este modo es calificado también como «movimiento de la renuncia infinita».

Aparece un tercer nivel, el de lo *transfinito*, al que Kierkegaard llama de la fe: es el de Abraham. El otro día evoqué ante ustedes a Cantor. Éste es un matemático que tuvo, entre otros, el coraje de decir: uno, dos, tres, cuatro, cinco, etc.; nombro el conjunto de todos los números enteros y lo pongo

como número, el primer infinito y cuento: + 1, + 2, + 3, etc. Una manera de ubicarse más allá de la finitud, más allá del modo infinito, y por consiguiente, del vértigo de la neurosis.

Puede ser que la cuestión de la revolución consista en *llegar a dar un nombre que se sostenga*, como una especie de transfininito y a partir del cual se pueda contar: infinito más uno, infinito más dos, infinito más tres, etc.

*Jean-Joseph Goux*: Me sorprende que se haya visto en mi intervención una manera de semiotizar la sociedad y las relaciones sociales, cuando por el contrario, el motivo de la intervención era mostrar que las relaciones sociales no son sustituibles por una interpretación o una lectura de la carga semiótica. Lo que pudo hacer inclinar el oído hacia ese tipo de interpretación es, probablemente, la confusión, que sin embargo yo denuncié, entre lo simbólico y el significante. Ahora bien, lo simbólico desborda, sobrepasa al significante, en la medida en que en los intercambios sociales circulan otras cargas, cargas bien distintas que las del sentido. De acuerdo con esta razón se puede decir, según entiendo, que la circulación monetaria, por ejemplo, pertenece al orden de lo simbólico, sin que deba ser, por lo tanto, replegada sobre el significante. En la circulación de las mercancías, por ejemplo, como en la extorsión de la plus-valía a partir de un contrato de salario, se intercambian actividades vitales que no son semánticas y que sin embargo están estructuradas de una determinada manera que depende de una concepción generalizada y desplazada de lo simbólico. Cuando se establece la equivalencia de dos productos distintos del trabajo humano —y en esto retomo algunos análisis marxianos para refundirlos de otro modo—, de la actividad humana, cuando se somete a ambos productos a una equivalencia, hay evaluación sobre la base de una medida común. Para que dos mercancías puedan cambiarse, es necesario que mantengan una cierta relación imaginaria con alguna cosa, y esa relación imaginaria con una común medida, es el trabajo. He ahí cómo se inscribe algo simbólico, es decir «en el lugar de», «valer para», que no tiene nada que

ver con el significante, porque ante todo las mercancías no son signos. De una manera general, las relaciones se inscriben en algo que da cabida a la disposición y al dispositivo de lo simbólico, y que sin embargo no es del orden del significante. Tomaré de inmediato otro ejemplo, esta vez de la práctica del *derecho* y no ya de la economía: condenar a alguien, multarlo, penarlo, supone una cierta evaluación, la propuesta de una equivalencia entre el crimen y la expiación del crimen. Esta equivalencia no es una equivalencia significativa. El contenido intercambiado no es de sentido, sino distinto al sentido. Consecuentemente, las relaciones de cambio sociales, el metabolismo de la socialidad, dependen de algo como lo simbólico, pero de un simbólico que no se reduce a la vida semántica. Y si mi intervención puede tener un fin crítico, es justamente el de tratar de mostrar cómo no es posible una interpretación universal de la sociedad, por más que toda forma de sociabilidad remita a un sistema simbólico, a un modo coherente de simbolizar. El equivalente general, por ejemplo, es localizable en las relaciones económicas, en las supencias, libidinales, en el derecho, en la política, en el significante... Esta equivalencia general estructura las relaciones de socialidad de una cierta manera, pero las estructura más allá de lo que pertenece simplemente al significante. Yo denuncio, precisamente, el tipo de interpretación que consiste en interpretar como significante lo que no lo es.

Escuché con interés la reflexión de Sibony sobre la interpretación, y podría fingir estar muy satisfecho con su concepción de la misma. Pero no es la concepción de la interpretación la que aparece inmediatamente, siempre, en el discurso analítico. Precisamente, propongo un ejemplo que mostrará el error de la interpretación inmediatamente ligada al aplastamiento de lo simbólico por el significante. Cuando se trata de establecer una relación de correspondencia entre el *falo*, como equivalente general de los objetos de la pulsión, y la *moneda*, como equivalente general de las mercancías, aparece inmediatamente una objeción analítica, que no fue hecha por alguien insignificante, y que consiste en decir: no se puede establecer una relación



entre el falo y el dinero, puesto que el dinero, como todo el mundo sabe, es mierda. Es anal y no fálico. Pero yo no había dicho dinero, había dicho *moneda*. Esta confusión entre el dinero y la moneda, alimenta (el término «alimentar» no es demasiado fuerte) una gran parte del discurso analítico, en Freud, en Ferenczi, y aún en otros. Ahora bien, nosotros decimos que la carga [*charge*] afectiva y significativa con que puede ser cargado [*investi*] el dinero, está completamente escindida de la lógica económico-social de la moneda. La moneda no es el dinero; dinero es una noción afectiva significativa que remite a un cierto saber, a una cierta posesión; la moneda es una *relación* social; y cuando en lugar de oír la palabra moneda se oye dinero, se psicologizan las relaciones sociales o, mejor dicho, se reifican esas relaciones sociales de tal manera que se enmascara lo que hay de esas relaciones. Se reduce la correspondencia a una equivalencia significativa; lo que así se reduce es también una correspondencia mal leída. Consecuentemente, mi desconfianza hacia una cierta interpretación, hacia la que pretende confundirse con la socialidad sin desconstruir su propia inscripción, no es una sospecha vaga, una desconfianza filosófica, sino una sospecha política.

Quisiera responder ahora, con mayor precisión, a las objeciones de Severi. Para ello me parece necesario señalar: sí, seguramente el núcleo mismo de la *ideología* del sistema consiste en hacer pasar las relaciones capitalistas, fundadas sobre una cierta desigualdad de los *lugares* en el proceso de producción general, por simples relaciones *mercantiles* de cambio, relaciones recíprocas, transitivas, de sujetos jurídicos iguales, libres y propietarios. Pero si tal ilusión es posible, es porque hay en el sistema capitalista una *dominancia* del proceso de circulación *sobre* el proceso de producción. Esta dominancia —que se debe distinguir de una determinación— no es una ilusión; es real y está inscrita en la forma misma de la socialidad. Precisamente, en las relaciones fundadas a todos los niveles sobre la equivalencia universal, que sólo permite «disfrazar» las relaciones de dominación capitalistas como relaciones de

apariencia *mercantiles*, mediante la ficción reproducida del contrato social (del cambio equilibrado, igual, metafísico) que enmascara el código de captura de la plus-valía, sea o no económica la contracarga [*contre-investissement*] del poder, el proceso de capitalización. Ahora bien, yo intento desconstruir (con una obstinación que no es sistemática más que en la medida en que responde a la coherencia de un sistema social real) esta dominancia del proceso de circulación, de cambio, de sustitución, dominancia a la que muestro generalizada y «orgánica», como lo dejaba juzgar la vieja división mecanicista entre economía e ideología.

Lo que reconstituyo *para* desconstituir (y que no puede ser desconstituido sin ese movimiento de «conocimiento»), es el sistema de una cultura, una cierta forma de la socialidad, objetiva y subjetiva *a la vez*. Reconstitución de un imaginario social y de un real social, de una conciencia social y de un ser social, sin que se pueda aquí, como lo haría un cierto marxismo objetivista, oponer con demasiada facilidad los dos aspectos. Lo que trato de mostrar es que el modo de simbolizar, y la polaridad antagónica de los lugares que determina, es global, multivalente, y que a la vez es estructurante de la conciencia social y del ser social. Si esto puede ser articulado en la fase histórica actual (y precisamente desde hace cinco años), es a causa de la generalización real de la dominación por la equivalencia universal, y del nivel de abstracción y extensión alcanzado hoy por la forma-valor y las operaciones sobre los valores.

El estatuto de esta tentativa, y su proceso, no son simples ni deben ser simplificados. No respondo únicamente a las objeciones de Carlo Severi. Mi discurso es *falso*, si se entiende por ello que está trabajado por una contradicción. Pero esta falsedad, esta falta de apoyo, esta pendiente, no es de ningún modo la de un terreno recto y plano, la de un buen emplazamiento. La ambigüedad decidida de mi discurso es la de toda empresa susceptible de ser llamada —ya que la cuestión de lo político y del poder está en juego en ella— de desconstitución o, incluso, de destitución. Yo trato de desconstituir el sistema

monocentrado de la equivalencia universal, la forma de la sociedad fundada en todos sus niveles sobre esta forma del valor. Ahora bien, el *concepto* filosófico forma parte, históricamente, de ella. El concepto es un equivalente universal en las sustituciones semánticas. Es un valor-moneda. Mi discurso, conceptual y universalizante, en tanto imita algo que pertenece a la certeza y a la generalidad filosófica, se halla él mismo apresado, en todo un margen de su inscripción, en esta forma. Debería ser singularizante, heterogeneizante, diferenciante, a-sistemático en su enunciado mismo, para no entrar en contradicción con su proposición crítica. No se conforma a sí mismo: ¡su forma, su formulación, contradice su predicación! Ahora bien, digo que este plus-de-contradicción, salvo si se cede a la fantasía todo el campo de cierta verdad emplazada que perdura, es una *estrategia*, un determinado *rodeo* del discurso, el que en un punto, *por un tiempo*, no puede ser eludido, bajo pena de recaer en una figura invertida y claramente cómplice de los poderes monocráticos del equivalente general...

Pero quisiera insistir sobre lo que se sitúa en el punto más vivo de la discusión: lo simbólico, tal como lo determinamos en su generalidad nuclear, no fue referido primeramente al sentido y al signo, es decir a una dimensión semántica y semiológica. *Ante todo, remite a la operación de escisión y de desasimilación que introduce la estructura o la moción muy general del «en el lugar de» o del «valer por».* La generalidad nuclear de esta moción de sustitución, tal como la hace posible lo que se creyó circunscribir como «función» simbólica o «facultad» de simbolización, quedó siempre oculta por su restricción implícita o explícita al campo del sentido y del signo. No fue reconocida en toda su extensión. Las consecuencias más inmediatas de este desplazamiento y de este socavamiento, son una nueva concepción posible de la socialidad. Esta estructura del «en el lugar de», en efecto, interviene a todo nivel, en todo sector, en todo campo de la socialidad como condición previa y constitutiva de una puesta en relación y de un desarrollo de esa relación y de ese traslado [*report*]. No hay ningún intercambio econó-

mico, ninguna relación intersubjetiva, ningún proceso significativo, ninguna economía libidinal, ninguna suplencia ética y jurídica, ninguna representación gnosológica o política, que no quede apresado, de manera constitutiva, en esta moción del «en el lugar de», que es el núcleo de lo simbólico en un sentido generalizado.

Ello me conduce y me autoriza a hablar de un *modo de simbolizar* que atraviesa *todas* las actividades vitales antagónicas de una formación social, y que permite *comprender* y *denunciar* a la vez la sectorización homológica de las prácticas. Este concepto manifiesta efectivamente una cierta efectividad teórica y posee una dimensión crítica elaborada contra el economicismo y el mecanicismo, puesto que permite sobrepasar la concepción arquitectónica de la sociedad. Con efectos retrospectivos de conocimiento histórico sobre todas las formaciones sociales del pasado, en la medida en que toda socialidad, mercantilista o pre-mercantilista, incluye a esta moción del «en el lugar de», exponiendo un determinado modo lógico-histórico, como condición radical de toda relación. Que sólo las sociedades mercantiles-capitalistas realicen y *desarrollen* de una manera formidable y sin precedentes, y sobre el modo específico de la formavalor equivalente universal, esta estructura del «en el lugar de»; que ellas hipostasien en el cambio la idealidad y el equilibrio, el que sin embargo es siempre oposicional y material; he aquí los hechos que deben conducir a interrogarse de una manera muy distinta a la que se lo ha hecho hasta el presente, en lo que se juega en los devenires históricos de las formas sobre la socialidad, hechos que deben permitir determinar mejor, prácticamente, de modo más complejo y plural que nunca, lo que puede ser el más allá real de la socialidad capitalista.

SERGIO FENZI

EL PADRE ANAL

Lo que más me ensombrece: haber visto, una gran cantidad de veces, cagar a mi padre.

*Georges Bataille*

Das Beste, was du wissen kannst,  
Darfst du den Buben doch nicht sagen.

*Goethe*, cita preferida de Freud.

*M. Tort*: Cuando usted relaciona el psicoanálisis con el deseo de Freud y con el deseo del histérico, ¿no se lo podría acusar de psicologismo?

*J. Lacan*: La referencia al deseo de Freud no es una referencia psicológica. La referencia al deseo del histérico no es una referencia psicológica.

*J. Lacan*, *Le Séminaire*, libro XI, París, 1973.

I

Observemos el dibujo, realizado por el paciente de Freud conocido bajo el nombre del hombre de los lobos, durante

el análisis que le concierne. Se ve ahí cinco lobos instalados sobre las ramas de un enorme árbol. En el relato de su sueño, ilustrado por este dibujo, el paciente había hablado de seis o siete lobos. Faltan, entonces, dos. A uno, el séptimo, se lo reencuentra en la asociación con el cuento del lobo y los siete cabritos, donde se cuenta que el lobo devora seis cabritos, en tanto el séptimo se salva escondiéndose en el reloj. Freud justifica la cifra cinco refiriéndola a la hora en que el paciente sufría un ataque de depresión, la que probablemente coincidía con la hora en que había observado, cuando tenía un año y medio, la «escena primitiva» de los amores «bestiales» de sus padres. La explicación es ingeniosa, pero queda en pie el hecho de que aún falta un lobo. Volviendo al dibujo, se advierte que es bastante confuso, semejante al de las revistas de palabras cruzadas donde el lector está invitado a reconocer figuras escondidas. Ahora bien, uno no encuentra al séptimo lobo, pero puede verse que surgen a la derecha del tronco ramas bastante grandes, donde los lobos aparecen confortablemente instalados, y las dos ramas superiores, a la izquierda, se cruzan en una X en medio de la cual está sentado un solo lobo. El lobo que falta (aun en la explicación de Freud) está, pues, condensado en el voluminoso lobo de arriba, a la izquierda. A la izquierda, es decir del costado de la falta, de la castración, de la impotencia. Y si los cinco lobos son todos el padre, el padre edípico clásico, el que posee exclusivamente a la madre y aterroriza al hijo por la amenaza de la castración, ¿qué ocurre con el séptimo lobo, invisible? No es el chico, puesto que él es, evidentemente, el séptimo cabrito que se escondió en la caja del reloj.

¿Pero entonces? En una carta a Fliess, del 27 de junio de 1899, Freud describe uno de esos «sueños de exámenes» que tenía a menudo: «Hace poco me enteré que Anita había profesado el siguiente comentario sobre el cumpleaños de la tía Minna: “En los cumpleaños soy más bien buenita”, ante lo cual me pongo a soñar mi conocido sueño escolar en que estoy en sexto grado y me digo: “En sueños como éste, uno está

generalmente en sexto grado".» Única solución admisible: Anita es mi sexta, mi sexto hijo, ¡Brrr...!»

El sexto lobo tiene que ver con la dialéctica del reconocimiento (los exámenes) y con la obscenidad (la profanación de la sexta niña). En su correspondencia con Lou Andréas-Salomé,<sup>2</sup> Freud alude frecuentemente al hecho de que Lou había experimentado en su infancia el sentimiento de una cierta pertenencia a sus hermanos, sentimiento que más tarde ella «irradia sobre todos los hombres del mundo» («me parece siempre volver a encontrar escondido en cada uno de ellos a uno de mis hermanos»). Pero en sus alusiones, Freud comete un lapsus: Luisa von Salomé nació el 12 de febrero de 1861, después de sus cinco hermanos; ahora bien, la mayor parte del tiempo Freud habla de seis hermanos. La cifra seis indica a la vez el amor de sí (la sexta hija es Lou misma) y el de todos los hombres. Dada la verdadera pasión de Lou por el tema del narcisismo y el de la sublimación, se diría que por su lapsus, Freud establece inconscientemente un lazo entre narcisismo y sublimación, entre naturaleza y cultura, lazo que sobrepasa al Edipo entendido como relación objetal y aceptación de la lógica del reconocimiento, fundada sobre el «sacrificio» de la subjetividad. En la X instalada en el cruce de las ramas, el sujeto accede a una cultura que no coincide con la civilización burguesa, porque no hace depender a la prostitución universal (como trabajo asalariado) de la alienación del yo. Prostitución y subjetividad sobreviven en la X que se cruza más allá del principio del Edipo. «¿Cómo podré "atender" yo sola, el año próximo, a seis niños?»; esta expresión de la pequeña Ana, contenida en una carta escrita a sus padres mientras sus hermanos mayores estaban en el frente, es referida por Freud a Lou con cierta complacencia. Y Lou, que sabía bastante sobre el deseo de pertenecer a muchos, deja ver que aprecia esta «magnífica expresión» de «aten-

1. *La Naissance de la psychanalyse*, París, P.U.F., 1969.

2. *Briefwechsel Sigmund Freud-Lou Andréas-Salomé*. Frankfurt/Main, 1966; trad. francesa Gallimard, París, 1970, p. 252.

der sola a seis». La cifra seis, que retorna en el sueño en que Freud está en «sexto grado», atraviesa también esas amistades en las que Freud dejó filtrar sus tendencias menos ortodoxas: la amistad con Fliess, la amistad con Lou-Salomé, amante de Tausk, amante de Rilke, amante de Nietzsche, amante de sí misma. El tema de la amistad anuncia una dialéctica que no se deja reducir a la dialéctica sujeto-objeto, en la forma que le fijó Hegel a través de la relación amo-esclavo. ¿Pero quién es, pues, este sexto lobo que Freud prefiere omitir en el ejercicio profesional del análisis y en la obra de institución de una nueva ciencia?

## II

«En un trabajo que hace ganar extraordinaria profundidad a nuestra comprensión de la significación del erotismo anal, ha expuesto Lou Andréas-Salomé que la primera prohibición que el niño encuentra, la de hallar un placer en la actividad anal y en sus productos, determina primordialmente todo su posterior desarrollo. La pequeña criatura tiene que sospechar, en esta ocasión, la hostilidad del mundo exterior con respecto a sus propias sensaciones instintivas, aprendiendo de esta manera a separar su propio yo de las personas que lo rodean y produciéndose así la primera “represión” de sus posibilidades de placer. Lo “anal” queda desde entonces como símbolo de todo lo que debe rechazarse y de todo lo que no debe aceptarse de la vida. A la posterior diferenciación de procesos genitales y anales se oponen las analogías y relaciones anatómicas y funcionales de ambos procesos. El aparato genital continúa estando próximo a la cloaca y en la mujer llega a ser tan sólo una parte formada a expensas de ella.»<sup>3</sup>

El acontecimiento decisivo de la vida de Freud, el que lo lleva a emprender la aventura del «auto-análisis», fue la muerte

3. *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, París, Gallimard, 1962.



de su padre, sobrevenida en 1896. La noche siguiente a los funerales Freud sueña que lee sobre un cartel, en el local de su barbero, esta frase: «Se ruega cerrar los ojos». Escribiendo inmediatamente a su amigo Fliess descubre en el letrero un doble sentido que conduce a una única significación: «Debe cumplir con su deber para con el muerto». Esta explicación mantiene en realidad uno de los dos sentidos, el más respetuoso, el que alude al acto piadoso que consiste en bajar los párpados del muerto. Pero en *La interpretación de los sueños*,<sup>4</sup> reaparece algunos años más tarde la segunda significación, cuando Freud hace observar que este anuncio, semejante a los que prohíben fumar en la sala de espera de las estaciones, parece decir: «Se ruega cerrar los ojos», o bien decir «Se ruega cerrar un ojo». Desaparece así todo sentido de respetuosa piedad, el deber religioso se ha manifestado como lo interdicto de la desobediencia, y aparece una punta irrisoria en la incertidumbre del «o bien - o bien». El lado eclipsado del deber de cerrar los ojos se manifestó como invitación al guiño certando un ojo. Ahora bien, es ante alguna falta, ante alguna debilidad pueril, como la incontinenencia, que un ojo se cierra mientras el otro permanece abierto. En el análisis de un sueño que se refiere a su padre,<sup>5</sup> Freud recuerda que «después de la muerte aparece un aumento de la temperatura, sus mejillas se le ponen cada vez más rojizas...». Sus sufrimientos mayores provenían de una parálisis completa, durante las últimas semanas, de los intestinos. «A esto se liga todo tipo de pensamientos irreverentes.» Un amigo cuenta un día a Sigmund que el padre de uno de sus pacientes «había muerto en la calle; lo habían llevado a la casa, y al desvestir el cadáver se comprueba que había hecho una deposición (*Stuhl*) en el momento de su muerte o *después de la muerte*». Por consiguiente, el muerto vive. «Y detrás de él yacía, apariencia vana y nada, lo común, lo vulgar que a todos nos somete.»

El «padre muerto» se transforma en tótem, en Dios y en

4. *La Science des rêves*, París, 1971.

5. *La Science des rêves*.

Ley; y a través de esas formas sublimes, continúa ejerciendo su poder institucional sobre el hijo. Pero el *cadáver viviente* del padre, desplazando toda esa relación, instaura una embarazosa complicidad con el hijo: un nuevo pacto se establece, y esta vez no ya en la serpiente, en el becerro de oro, o en la piedra (en el phallus, en el capital y en la repetición-producción), sino en los excrementos. El hijo sueña que un viejo ciego orina delante suyo, como él lo hacía delante de su padre cuando era niño.<sup>6</sup> Debe sostener el orinal delante del padre y se burla de él. Ocurre como en el «drama muy revolucionario» de Oskar Manizza, «en el que Dios el Padre, viejo paralítico, es fuertemente maltratado». El mito de Edipo aparece invertido: el encegamiento y la castración, que corresponden al hijo, recaen por el contrario sobre el padre. Podría pensarse en una simple revancha alucinada contra el padre, quien bloquea los flujos deseantes; pero la coherencia de los pensamientos del sueño hace pensar, más bien, en un contra-mito oponiéndose al poder del Edipo. La relación padre-hijo se presenta como una síntesis disyuntiva: el padre es tuerto de un ojo porque el hijo ve con el otro (el de la «falta de respeto»); el padre es incontinente porque el hijo aprende a administrar la analidad contra el poder (sosteniendo el orinal para su padre, el soñador pasa el control en la estación, *sin mostrar su billete*). Y la incontinencia se inserta como una moneda en el ciclo de la reproducción. El padre no muere en el nacimiento del hijo, está ya muerto en el momento de la concepción; al mismo tiempo, no muere jamás: lo «anal» rompe la continuidad histórica, y no como estímulo subjetivo «inicial» de la defecación, sino como indiferencia e intercambiabilidad del antes y el después.

En «otro sueño absurdo de padre muerto»,<sup>7</sup> Freud descubre *haber sido concebido por el padre muerto*, pero no por el padre transfigurado de la sublimación reparadora, sino por el padre borracho e incontinente que seguía defecando después de su deceso.

6. *Ibid.*

7. *La Science des rêves.*

El padre anal pone patas arriba al Edipo. «Recibo una carta del Ayuntamiento de mi ciudad natal, reclamándome el pago de una cantidad por la asistencia prestada en el hospital, en el año 1851, a una persona que sufrió un accidente en mi casa. La pretensión del Ayuntamiento me hace reír, pues en 1851 yo aún no había nacido, y mi padre, al que quizá pudiera referirse, ha muerto ya. Voy a buscarle a la habitación contigua. Le encuentro en la cama y le explico el contenido de la carta. Para mi sorpresa, recuerda que en el citado año de 1851, se emborrachó una vez y tuvieron que encerrarle o custodiarle. Esto sucedió cuando trabajaba para la casa T... “¿Entonces, tú también has bebido?”, le pregunto. Y luego agrego: “Te casaste poco después, ¿no?” Echo la cuenta de que yo nací en 1856, fecha que me parece seguir inmediatamente a la otra.» En la fecha real del nacimiento de Freud, 1856, una cifra se impone violentamente: otra vez el inquietante 6. «El absurdo más grosero y perturbador del sueño reside en el manejo de la fecha 1851, que me parece idéntica a la de 1856, como si la diferencia de cinco años no significara nada. Esto es, precisamente, lo que en las ideas latentes demanda una representación.» La serie de las asociaciones pone en evidencia el hecho de que los cinco años de diferencia representan *demasiado* (para la cura de un paciente, «análisis interminable», y para la espera del casamiento por parte de la novia), y *demasiado poco* (para la conclusión de los estudios). El contraste, cuyo centro es ocupado por el soñador, se extiende en torno a la necesidad de la «conclusión», y ésta aparece, en todos los casos, exigida como resolución «normal» del Edipo, como término de la «madurez» genital. En efecto, el noviazgo ha terminado en casamiento, la cura ha sido interrumpida cuando el paciente, al cabo de cinco años de terapia, se vuelve a casar, a su vez, e incluso los estudios habrían quedado facilitados si el soñador, perteneciendo a la segunda generación, hubiera sido «hijo de un profesor o de un consejero aúlico», producto de nuevas nupcias. Pero en este caso, como en otros, el pensamiento del sueño desarrolla una crítica a la resolución del Edipo tal como es teorizada por el psicoanálisis. La extraordinaria «conclusión» del sueño, es que

cinco años no son ni demasiados ni demasiado pocos, que cinco años no cuentan. El análisis interminable, los esponsales, los estudios de medicina, representan un «retardo» único, una diferencia que vuelve al «tiempo de la latencia» donde se constituye lo prohibido y las sublimaciones.

La evocación del padre anal invierte el orden del «comienzo en dos tiempos del desarrollo sexual»: la latencia incuba la eclosión de la obscenidad infantil. El padre anal rompe la *latencia del adulto*: profesión, casamiento, preparación-a-ser. La abolición de la diferencia de cinco años, en que se cumpliría, según la teoría, el «primer tiempo» de la vida sexual, encierra por consiguiente, más allá de las exigencias de desmentir las previsiones del padre (el que a raíz de que el hijo entra en la habitación de los padres víctima de un accidente de incontinencia, dice: «Este chico no llegará a nada»), una negación radical de la prescripta resolución del Edipo, la relación de pareja y la «civilización» burguesa. Cifra de la prostitución y de la analidad (además de cifra de esta feminidad sin femenino que prostitución y analidad delimitan en Lou y, en la histeria a la que se alude en el sueño, disposición del propio Freud), la cifra 6 deshace la ecuación algebraica del texto onírico donde están «los signos +, —, de potencia o de raíz»: signo de potencia el padre fálico, y signo de raíz el padre anal.

### III

«El superyó es para nosotros el representante de todas las limitaciones morales, el abogado de la aspiración a la perfección; es, en resumen, todo lo que en términos psicológicos se ha vuelto comprensible en lo que hay de “superior” en la vida humana.»

Aparentemente, la situación es bien clara. El padre ayuda al niño a superar la ligazón libidinal a los padres y lo introduce en la esfera del lenguaje, de la cultura y de la civilización. La mezcla

8. *Introduction à la psychanalyse*, París, Payot, 1962.

primitiva de los deseos y de las teorías aberrantes queda así superada para siempre, a menos que se presente, con mala suerte, alguna traba que haga desviar el proceso entero. En este caso resultarían las neurosis, las perversiones, la psicosis. Pero la vía real de la superación del complejo de Edipo permanece fijada a su simplicidad lineal.

Las cosas son, en realidad, mucho más complicadas. Según Freud, «El niño estima diferentemente a sus padres en el transcurso de los diferentes períodos de la vida. En la época en que el complejo de Edipo cede el lugar al superyó, ellos son maravillosos; más tarde, decepcionan».<sup>9</sup> Pero es verdad, en cambio, que los niños estiman siempre «diferentemente» a los padres, y que éstos ya han caído, desde siempre, en desgracia. Piénsese, en efecto, en este «hecho singular» según el cual «el padre castrador» es, «al mismo tiempo, el individuo amenazado de castración» y en tanto tal suscita la piedad del hijo.<sup>10</sup> Freud se aparta espantado cuando, a partir de sus relaciones con histéricos, se le presenta como sospecha la *universalidad de la seducción*. Quien no había retrocedido ante la evidencia del papel dominante de la sexualidad, no osó, por el contrario, defender la hipótesis de la seducción real. No obstante, el trauma sexual existe.

En la relación de pareja de los padres, el hijo es un compañero indispensable. Para eso ha sido creado. En la vida intrafamiliar, el padre no es solamente quien introduce en la cultura, es, ante todo, quien inicia en la obscenidad. ¿Cuándo aparecen los padres para el hijo como portadores de cultura? Su herencia es la *ignorancia*. Los padres quedan siempre «superados» en lo que concierne a la cultura, por más cultivados que sean y, por el contrario, se los adopta como modelos en el juego de socavamiento de la pareja. La pareja es una defensa [*rempart*]. Todos están de acuerdo en criticar a la familia, todos de acuerdo en rechazar la supresión [*répression*] y el autoritarismo. Pero la pareja permanece sagrada. ¿Qué es una pareja? El secreto com-

9. *Ibid.*, p. 471.

10. *L'homme aux loups*, en *Cinq Psychanalyses*, París, Payot, 1970, p. 391.

partido con una sola persona. Si no se es una familia, es como si no se estuviera casado; cada cual es libre de ir con quien quiera. El sexo no es un problema: apenas hace sonreír. Incluso hay quienes ni siquiera se vuelven a casar. Pero las más indefectibles son las parejas. *Due più*. El secreto confiado a uno solo. Ante tal muro de intimidación *mafiosa*, sólo resta hacer funcionar a la familia contra la pareja. Es necesario recuperar la familia. La complicidad del padre con el hijo, de la madre con la hija. El padre (anal, pero nadie lo sabe, aparte de su mujer) que arroja al hijo hacia la madre; la madre («mi hermana, mi esposa», esposa de numerosos hermanos) que arroja a la hija hacia su padre. Entretanto, la prohibición como pantalla. La castración para tener el hijo a través de la madre, la hija a través del padre. Las cosas son muy complicadas.

El verdadero muro es la pareja libre, inteligente, no edípica, que permanece unida, únicamente por amor, que mañana, tal vez mañana, si encontrara a un-una a quien ame más, podría incluso formar otra pareja; ellos no tienen relaciones con los otros porque eso no les interesa; la pareja provisoria, siempre presta, quién sabe, a formar mañana otra pareja, siempre con la misma rigurosa exclusión, exclusiva-posesiva, caníbal-nazi, del tercero incómodo. Las parejas modernas no tienen hijos. Tal vez ello les disguste. Por asimilable a la mierda y al dinero, y ellos no tienen mierda ni dinero, oro ni dinero, ellos no tienen más que la fe que mueve montañas y el bautismo que lava los pecados. La pareja celestial.

La familia terrestre presenta, pues, sus ventajas. Dora tiene un padre de una inteligencia y un carácter superiores; pero no es la grandeza de su pensamiento la que frecuenta los sueños de Dora y la empuja a identificarse, sino más bien su ceguera (sufre una disminución permanente de la vista), su impotencia, su locura. «La enfermedad más seria se manifestó casi dos años más tarde. Fue un acceso de confusión mental, seguido de ligeros trastornos psíquicos.»<sup>11</sup> Dora imagina que su padre impotente

11. *Fragment d'une analyse d'hystérie* (Dora), en *Cinq Psychanalyses*, p. 11.

mantiene con su amante relaciones *per os*. Dora sufre porque su padre la arroja hacia el marido de su amante para facilitar sus propias citas adúlteras. A su turno, Dora se sirve de los hijos de esa pareja para tener la ocasión de ver al «señor K.». Dora se indigna porque la gobernanta se sirve de ella para llamar la atención de su padre. En fin, Dora ama al señor K., quien se sirve de ella para vengarse de su mujer; ella ama a su padre, quien se sirve de ella para gozar de la señora K., quien aparentemente lo ignora todo y no se sirve de ella. Dora ama que se sirvan de ella. Dora es una prostituta. Y lo es por voluntad paterna. El padre anal, ciego, loco, impotente, conoce la obscenidad, la complicidad con la hija, que amenaza a la pareja.

Es absurdo criticar a la familia, cuando es a la pareja a quien el capital confirió la función ideológica. La familia es una estructura porosa, abierta a todas las corrientes, a todos los contagios. La pareja está inmunizada. Ya abolió la propiedad privada, realizó la igualdad: es el comunismo en miniatura. Privada de patrimonio, no es trabajo sino actividad, es progresista, iluminada, adora Milán, y prefigura la abolición del Estado a través de la eliminación de la renta y la alianza entre capitalismo monopolista y capital público. Es la célula elemental de una sociedad de servicios, en la cual la producción, el trabajo asalariado, queda reducido al mínimo indispensable. En la familia, a la inversa, el deseo orientado sobre el padre anal hace funcionar la obscenidad contra la integridad obtusa de la pareja.

Evidentemente, esta valoración de la familia tiene únicamente función polémica. Lo que tiene importancia es decir que la simbolización del falo, con la resultante atenuación del Edipo y la equiparación de los dos sexos, orienta al sujeto hacia la aceptación del pacto social (el simbolismo del discurso introduce el simbolismo social codificado) y de las reglas de integración. Mientras que el simbolismo anal, por el contrario, deja penetrar a través de los elementos de clase la perversión del Edipo y la crítica de lo «adulto», en el discurso del Otro constitutivo del inconsciente. Mientras que la identificación al padre fálico, fundada sobre la «simpatía» (en el sentido de

la definición de Hume), conduce a una «elección de civilización», la identificación al padre anal, fundada en el «malestar» (una mezcla de atracción y de repulsión, de disgusto, de irrisión y de piedad), conduce a una «elección de clase», donde el discurso del otro es un discurso silencioso, porque el Otro es la masa sin autoridad de palabra. Pero lo obsceno también se estructura culturalmente, y el padre anal no es una imago.

Juanito no tiene un padre anal (sin embargo habría que profundizar en la personalidad del doctor Graf, el que aparece en las reuniones de los miércoles por la tarde en la sociedad psicológica). Su padre es fuerte, inteligente, de buena salud, él lo analiza. Tal vez es por ello que la neurosis de Juanito se desarrolla «bajo el signo del tráfico».<sup>12</sup> Todo es un vaivén de caballos, ómnibus, trenes, a lo largo de una ruta que costea, corta, huye, vuelve a encontrar la casa de la familia. Si el padre no es anal, conviene que lo devenga: Juanito, sorprendido por «la alternancia de la presencia y ausencia de su padre», imagina que va a la casa de su abuela y se casa con ella. Y que así se vuelve ciego, impotente, incontinente, en una palabra, *abuelo*. Pero si el padre no se aleja del largo intestino de la analidad, le corresponde a él alejarse: en una «fantasía de huida», toma un tren distinto al que toma su padre. En el deseo del niño, el padre anal existe aun prescindiendo de la decadencia física. Y sin embargo él ya aprendió el lenguaje, su padre no hace más que provocarlo para que hable. Lo que le interesa aparece en el proyecto de comprarle la madre al padre por 50.000 florines: el precio elevado no está en proporción con el valor de la madre (Juanito ama a un montón de amiguitas o amiguitos), sino con la riqueza del padre. Juanito se propone, de una sola vez, rescatar a su madre y arruinar a su padre, restituyéndole a ese padre su condición anal que éste, rigurosamente fálico, no sabe cumplir. Aquí se sueldan prostitución y analidad: pero no después de que el superyó haya hecho de los padres «una cosa maravillosa», en el momento en que su decadencia física queda

12. *Le petit Hans*, en *Cinq Psychanalyses*, p. 152.



doblegada por la plenitud viril del hijo, de tal manera que la vergüenza de la analidad no aparezca. Antes de eso, la pareja parental ha gozado del hijo (el padre lo ha analizado, la madre lo llevaba con ella cuando iba al excusado, se ha desvestido delante de él, agitó ante sus ojos su calzón amarillento), pero el hijo hace estallar la unidad de la pareja. Después de haber mandado a su padre con su abuela, hace desaparecer también a su madre. Juanito deposita el huevo del que sale «un Juanito». «Los niños pequeños hacen a las niñas pequeñas y las niñas pequeñas hacen a los niños pequeños.» «De Ana sale otra Ana.» Se bosqueja una constitución del sujeto en la perspectiva de la analidad, que elude la *dialéctica del reconocimiento*, donde el sujeto se aliena a objetivaciones extrañas y serviles colocándose en el plano de la *dialéctica de la individualidad*. La individualidad (en Hegel no sólo se halla la dialéctica amo-esclavo, y no es a ésta a la que hay que ligar el pensamiento de Marx) «es lo que es su mundo en tanto mundo suyo»,<sup>13</sup> «unidad del operar y del ser»;<sup>14</sup> y en su acción, negando la dependencia del origen, «ella no emerge fuera de sí misma, ni como *circunstancia*, ni como *fin*, ni como *medio*, ni como *obra*».<sup>15</sup> Contra las jerarquías de valor que el «pensamiento comparativo» instituye en la sociedad, la individualidad desarrolla su «mala obra», sin que haya lugar para la elevación ni para el arrepentimiento, y no experimentando en ella «más que alegría».<sup>16</sup> También Juanito, negador del comienzo, del fin y del medio, cumple su mala obra. Al final de su crónica Freud enuncia, como al pasar, que «los padres se han divorciado». La omnipotencia del deseo de Juanito ha puesto fin a la monstruosidad de la pareja. Pero los padres, alienados irrecuperables, transitan «los dos hacia nuevas bodas».

La pareja se esconde en la familia. La familia hace estallar a la pareja. Juanito lamenta únicamente «haber tenido que

13. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 256.

14. *Ibid.*, p. 334.

15. *Ibid.*, p. 329.

16. *Ibid.*, pp. 329-332.

separarse de su hermana, quien le era muy querida». Nostalgia por la hermana, esposa-hermana, prostitución universal, comunismo primitivo, fase transitoria. ¿Quién lo sabe? Tal vez la transición inunda el «comunismo positivo». La sensación de «mojadura» inunda el caso de Dora. La «cuna de esperma» bautiza en Artaud un reino más espléndido que el comunismo, tal como se osa pensarlo.

#### IV

Antes de continuar el hilo de la analidad que atraviesa los cinco psicoanálisis tejiendo una «oscura» trama política, conviene recordar aquí ese sueño donde ya vimos la «escena del orinal». No solamente porque aparezca en él un Freud insólito, poseído desde el velatorio por un ufano humor revolucionario; sino también porque ahí se bosqueja esta organización del discurso obsceno a nivel del significante, que arrebató al padre anal del terreno de lo imaginario, para hacer de él, en relación a la metáfora paterna, un reverso disyuntivo: el revelador, en el inconsciente, de la barra ideológica entre el conjunto del discurso y el silencio de la masa, la *escoria detectora* de la cultura dominante y el articulador del discurso de lo *imposible*, es decir, del más allá de una práctica significativa según los sentidos: discurso «soberano» de las clases oprimidas, «habeas corpus» y no «declaración de los derechos del hombre y del ciudadano». No discurso del «Edipo» Rey, sino del Rey Edipo.

En una carta a Fliess, Freud confía a su amigo que su fobia de los trenes está motivada en el sentimiento de inferioridad social que le transmiten los ferrocarriles. Por consiguiente, es el discurso del Otro, del viajero de tercera clase (hoy subrepticamente abolido), el que se anuncia en los pensamientos de la víspera y en los del sueño del orinal. Entre el día del sueño y su continuación onírica, la relación no es en este caso de simple compensación: la noche responde a la «demanda» del día. Y la demanda es de naturaleza política, se dirige al privi-

legio y a la igualdad. La situación de la víspera contiene dos modalidades de la constitución dialéctica del sujeto. El conde Thun aparece como representante de la dialéctica de la soberanía: llega a la estación en un coche sin capota a pesar de la lluvia, y rechaza «sin explicación, con un gesto de la mano, al control que no lo reconoce y le pide su billete».<sup>17</sup> Otro viajero, «representante del gobierno», apela a su título oficial para obtener un compartimiento de primera clase. Al presentarse y exigir que lo dejen pasar en virtud de sus títulos, se legitima como titular de la dialéctica del reconocimiento. Atascado entre el desafío del privilegio aristocrático y la injusticia del privilegio burgués, el viajero anónimo, Freud mismo, experimenta el sufrimiento provocado por la negación. A pesar de sus protestas, se le asigna un compartimiento sin toilette, y él se venga proponiendo al empleado hacer por lo menos un agujero en el piso del vagón «para el caso en que los viajeros tuvieran necesidad».

El «agujero» así abierto, la «vacancia» del sujeto (los periodistas de la oposición jugaban con el nombre de *Thun-Nichtstun*, hacer-no hacer nada; pero el verdadero conde de Nichtstun, observa Freud, «soy yo, quien parte de vacaciones»), establece la comunicación entre: la víspera, el sueño y la «revolución futura».

Toda la doctrina del sueño queda cuestionada por el hecho de que Freud se despierta con ganas de orinar, y esta sensación no es la causa sino el efecto del sueño: «Creo que uno podría sentirse inclinado a atribuir a estas sensaciones el papel de estímulos del sueño, pero yo prefiero otra concepción según la cual los pensamientos del sueño habrían provocado la necesidad de orinar». La última escena del sueño, que se desarrolla como una obra de teatro en varios actos, parte del principio que afirma que pensar y experimentar son la misma cosa. El sueño no se ubica entre paréntesis, inofensivo y funcional, en medio de la continuidad de los días. El cortocircuito de la teoría

17. *La Science des rêves.*

en la praxis abrasa (el estímulo urinario es un estímulo de *ambición* y de *venganza* quemantes) a la censura y al olvido, y vierte en la conciencia de la víspera, materializada por el estímulo físico, el zumo de una teoría revolucionaria de la excreción.

El pensamiento del sueño (pero se podría también hablar de una «cultura» del sueño que, a través de Beaumarchais, Shakespeare, Rabelais, Zola —el de *Germinal* y *La Tierra*— y con incursiones en la literatura popular, traza un itinerario de producciones «heterogéneas», en el sentido que la categoría tiene en Bataille), opone una elaboración original a las dos figuras del privilegio, el privilegio aristocrático y el burgués, que vale la pena referir por entero: «Me encuentro de nuevo delante de la estación, pero estoy con un señor viejo; he encontrado un plan para no ser vuelto a reconocer y ese plan está ya realizado. Pensar y hacer son aquí la misma cosa. El anciano es ciego, o al menos ciego de un ojo, y yo le extiendo un orinal (que nosotros debemos comprar o que hemos comprado en la ciudad). Soy, pues, su enfermero, debo alcanzarle el orinal porque él es ciego. El control nos dejará pasar sin fijarse. Veo de una manera plástica la actitud del hombre y su pene orinando.» Se está frente a una retoma «por lo bajo» de la dialéctica de la soberanía; como el conde Thun, el soñador no tiene necesidad de presentarse; su invisibilidad misma, determinada por la arrogancia de lo aristocrático y lo burgués, traduciéndose en un «plan», asegura un «pasaje» no menos soberano que el del conde, y que triunfa sobre la mediocridad del funcionario. A las cualidades requeridas en el *Qué hacer* de Lenin —secreto, profesionalismo (el soñador asume tácticamente el papel de enfermero) y plan—, se agrega aquí la compañía del padre anal. Y la analidad es la que, en las otras partes del sueño, soporta la crítica de la moderación socialdemócrata. En una situación de urgencia —universidades ocupadas, estaciones controladas—, el estudiante, «pleno de teorías materialistas» insulta al líder reformista Viktor Adler, que predica el retorno del hijo pródigo al hogar paterno. Por el contrario, la tarea consiste en

«salir de la ciudad», como se parte de la casa. Y la salida no es la puerta de la respetabilidad burguesa, sino el estrecho pasadizo de la analidad. La flor de tusílagos (asociada a las funciones excretoras de mear y cagar) ahuyenta al clavel rojo de la socialdemocracia, y la competición de emisiones gaseosas, descrita por Zola, parece estar «en relación con la revolución futura». El pequeño incontinente, que no logra contenerse en la habitación de sus padres y se hace merecedor del desprecio paterno, desafía al líder de la izquierda en el terreno mismo de la incontinencia. Recuérdese que Viktor Adler sufrió de incontinencia intestinal, aparte de su tendencia de «perro del hortelano», que no goza de las cosas ni permite que los demás las gocen. El «achaque» del padre anal corrige la arrogancia del político. En un sueño que es algo más que un sueño, pues la elaboración del deseo ha producido la urgencia del estímulo, la economía de la analidad se traduce en estrategia política. La falta, el «agujero» en el lugar del yo derramado en la experiencia de la inferioridad social, no quedó encaminado en los carriles de las transformaciones metafóricas de la objetivación servil, sino que adoptó la berlina de la soberanía.

## V

El croquis del *Hombre de los lobos* representa la forma gráfica de la familia y del Edipo: no un triángulo, sino un polígono. A la derecha el triángulo clásico, a la izquierda su distorsión violenta, la rama que se encorva hacia abajo y forma una X bajo el quinto lobo. También la posición de las colas, representando fantásticos trofeos instalados sobre la herida de la castración, es significativa: a la derecha, en la disposición triangular, las colas no se encuentran entre sí, las tres son paralelas u opuestas; a la izquierda, por el contrario, se cruzan como las ramas en la X. Las corrientes del deseo se mezclan en el lado nocturno con el árbol, donde la pareja incuba el entrelazamiento de la X que la hace estallar. La estructura

edípica es pentagonal, mientras la relación triádica que figura a la derecha indica, en la fuga paralela de las ramas, la eternización metonímica del deseo alienado longitudinalmente; a la izquierda la relación dual, lejos de encerrarse en un reflejo paralizante, inaugura una cadena productora de identificaciones verticales, que cortan la estratificación de clase de lo social. El eje de la *abyección* cruza al eje de la *alienación*, y el sujeto oscila entre la «mala fe» de «ser alguien» y la «conciencia» de «ser algo», símbolo de un «estatus» o bien *masa* deseante, fuerza de choque, energúmeno (*guarismo* de la manifestación). El precipitado material del sujeto puede ser la perversión del gerente en manos de la masajista, provocación del «escándalo» que promueve un «discurso» opuesto al inducido por el padre-que-tiene-un-nombre (asunto de perfume/*profumo*), o cuestionamiento de su propio cuerpo en una «elección de clase», el fuera-de-lugar de las estudiantes en minifalda en la puerta de la fábrica. En todo caso, en relación a la indeterminación fálico-anal del padre, la realidad del sujeto se constituye en el cruce del suicidio institucional (burocracia y Estado) con el suicidio político (Estado y revolución). La revolución integra el deseo de Schreber (prostituirse como mujer) al plan leninista del comunismo.

Hemos visto cómo la connotación anal del padre produce la ruptura de la unidad familiar, la que tiene su eje en la relación de pareja, provocando una irrupción en dirección hacia la obscenidad, la prostitución, la revolución igualitaria. Lo que emana del padre anal es una corriente contraria al movimiento ascensional de la sublimación, un empuje irresistible hacia lo bajo. La degradación del padre y de la madre, y de sus exponentes sublimados, Dios cochino y Madona puta, están presentados por Freud como manifestaciones obsesivas, como regresiones patológicas desprovistas de todo contenido social. A propósito del *Hombre de los lobos*, observa que la sustracción de los impulsos homosexuales al proceso de la sublimación, y su fijación en el inconsciente, habían vaciado al paciente de «todos esos intereses sociales que constituyen el contenido de la vida».

Observa, además, que el psicoanálisis y la religión, al liberar a la homosexualidad de los lazos del inconsciente y dirigirla hacia fines transformados, contribuyen de manera semejante a volver a abrir, para el sujeto, «el acceso a las relaciones sociales». Para decir la verdad, el sujeto no estaba desprovisto de «relaciones sociales», sino que su interés estaba únicamente absorbido por las relaciones con individuos de clase *inferior*. A través de la obscenidad y el deseo de prostitución, el padre anal deja ver la existencia de capas sociales bajas. Si la interiorización del padre fálico en el superyó apremia al sujeto entre el sentimiento de culpa y el sentimiento de inferioridad, sujetándolo a la dialéctica de la estima y la aprobación (la carrera del «buen chico» que satisface a sus padres y sustenta el capital), la identificación reticente (una mezcla de amor, piedad y rechazo) con el padre anal, le impone la visión fascinante de la miseria. La ideología victoriosa (el burgués *no ve* al obrero, las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, el umbral de clase es invisible y está homogeneizado en la integración totalizante) sufre la prueba de su «elasticidad»: la puerta queda forzada hacia el exterior. El niño de año y medio cosecha en los orígenes la miseria primordial. Cuando asiste al coito *a tergo* de sus padres (sea la escena primaria imaginaria o real), él ve desaparecer el pene de su padre con *piedad*. Percibe así la raíz de odio y frustración que mina la relación sexual: el hombre quiere a la mujer, pero la mujer quiere al hombre como apéndice del pene.

La pérdida de lo más propio, la mutilación dolorosa, precede a la división de la sociedad en clases. La apropiación de la plus-valía aparece así como sucedáneo de la satisfacción libidinal, integra la imperfección del coito: el capitalista separa al producto del productor, así como la mujer separa al pene de su amante. La analidad surge por consiguiente como negación del capital, negación radical que alcanza en su origen a la doble mutilación, sexual y económica.

Después de haber hecho una visita a su padre en el hospital y haberlo visto, como Dora al suyo, de mal semblante y para

nada amenazante (tal el padre que había perdido su pene en la herida de la madre), el niño «de los lobos» descubre a la sirvienta de la casa, al obrero mudo que lleva el agua, a los demás servidores achacosos y judíos, a los estropeados y a los mendigos de la calle. Es el «desfile de los mendigos» tal como aparecen en la *Dreigroschenoper* de Brecht. El desfile de las identificaciones alienadas del sujeto, el paseo de los burgueses, se topa con el desfile de las identificaciones abyectas del padre anal. Sobre la *inscripción* de las identificaciones institucionales del padre (desde el estatus hasta el Estado), a través de la *de-cripción* de la condición del padre anal, una escena didáctica impone el «cartel», la *sobre-inscripción* que no tiene la estructura lógica del discurso, sino otra, irrealista, la del *slogan* expresado por un «obrero mudo».

La muerte del padre, el duelo por esa muerte, eleva al superyó; pero la vista de la decadencia, de la degradación del padre, produce un enternecimiento que disuelve la película sutil, interpuesta por la conciencia, entre las pulsiones del ello y la instancia superior. El ello invade al superyó. Y no es necesario que el padre sea enfermo, ciego, tuerto o impotente. Un ligero flato, un ruido, un olor bastan, impulsando al yo hacia esas regiones inferiores donde la rareza numinosa se convierte en la divina complicidad de la defecación. El niño «de los lobos» se pregunta si Cristo también tiene trasero, y si también Cristo hace caca, lucha contra Dios con pensamientos blasfemos, para obtener el amor carnal de Dios a través de la devaluación de su persona.

La «tendencia universal a la degradación en la esfera del amor», de la que Freud habla en un ensayo de 1912, realiza hasta el fin la disolución de la pareja: así como para el niño es imposible que el padre haga «eso» con su madre, para el adulto la corriente sensual se separa de la mujer amada. El yo abandona su casa y va a instalarse en la del extranjero, el dios que pasa, que es el único que tiene trasero y hace caca. Sacado de la vagina de la madre, el pene ya no se perderá más, queda rescatado por la recompensa pagada a la prostituta, por donde



el dinero vuelve a encontrar su determinación fecal. La analidad disuelve la conexión entre el coito imperfecto de la pareja y el capitalismo como coito perfecto: opone al capital una economía donde la vagina, «prestataria» del ano, acoge y devuelve al pene, donde el hombre deviene mujer, pero donde la mujer no deviene hombre solicitando la revancha masculina de la economía de la explotación.<sup>18</sup> Así, en el mundo de Sade, el *reconocimiento* se hace por el culo (contra una vieja tradición que vende la igualdad de los culos y las diferencias de las cabezas, proyección parabólica de los *talentos*, que después caen como monedas): «es necesario estar rodeado de culos, puesto que es un culo lo que uno se monta».

La «declinación de la sexualidad», de la que Freud habla a menudo, es un síntoma —más que el «malestar en la cultura»— de la crisis de la sociedad burguesa y del comienzo de la abolición del Estado de clases. Se puede proponer al «obrero mudo» del caso del *Hombre de los lobos* como imagen de la disolución del lazo imperialista entre falocracia y lenguaje.

## VI

«Tanto me he acostumbrado a imaginar que mi cuerpo posee un trasero femenino —*honni soit qui mal y pense*—, que siempre experimento tal impresión al inclinarme para coger algo.»<sup>19</sup>

Los autores del *Anti-Edipo* tienen razón al observar la obstinación con que Freud reconduce el delirio «divino» de Schreber (delirio que cubre pueblos, razas, continentes) a la estrecha dimensión del Edipo, encarnado en la figura del médico Flechsig. Pero en este caso, como en los otros que ya he evocado, la figura paterna clásica casi no entra en escena salvo como esos

18. Virginia Finzi Ghisi, («Materialismo e femminilità»), en *Utopia* 11, 1973.

19. *Le Président Schreber*, en *Cinq Psychanalyses*, p. 282.

servientes que en la comedia antigua intercambian rápidas réplicas convencionales para preparar la entrada del patrón.

Lo mismo ocurre en la historia clínica del *Hombre de las ratas*, donde el padre parece jugar el papel tradicional de represor y de constructor del superyó; la verdad del padre anal surge detrás de sus hombros. En este caso, la naturaleza no ha ayudado al arte secreto del inconsciente: el padre murió sano, ni ciego, ni paralítico, ni incontinente, sino de un simple enfisema pulmonar (pero se recuerda que las dificultades respiratorias están ligadas, para el «hombre de los lobos», a toda la «misericordia» de la analidad); pero sigue atormentando al hijo en sus dudas y en el sentimiento de culpa. Puesto que el muerto vive (recuérdese la actividad *post-mortem* del padre de Freud), el hijo siente su presencia, espera verlo llegar, le cuenta pequeñas historias. Y estas pequeñas historias le conciernen: él mismo es el héroe, objeto de burla y de piedad, como el «pequeño» de Bataille en los juegos de niños que gustan a los adultos (los varones menos, las mujeres prefieren hacer bromas con el pequeño apéndice separable). Ceguera, impotencia, incontinencia, alcanzan al padre en la prolongación de su vida, después de la muerte. La ceguera queda indicada por el gesto del hijo, cuando interrumpiendo en la hora de los fantasmas el estudio de los libros, entreabre la puerta a la oscuridad mientras admira sus órganos genitales en el espejo. La impotencia se manifiesta, invertida, en la penetración de las ratas del suplicio chino, tanto en el ano de su padre como en el de la Dama. Ceguera, impotencia e incontinencia del padre, son productos de una neurosis que está lejos de agotarse en la coacción repetitiva. Después de esta transformación, también el caso del «hombre de las ratas» puede desarrollarse, como el de Juanito, «bajo el signo del transporte»: la analidad hace mover los trenes y organiza complicados «cambios de vías» a través de una red que no es la del triángulo edípico, desprovisto de intersecciones, sino esta otra, practicable en diagonal, del cuadrilátero: «imaginó toda una serie de complicados experimentos: iría a correos con los tenientes Z... y B..., el pri-

mero daría 3,80 coronas a la encargada del servicio de paquetes postales, y ésta se las entregaría a B... Entonces podría él cumplir al pie de la letra su juramento, dando las 3,80 coronas a Z...».<sup>20</sup> Y dado que el juramento se sella en la analidad, la compañía se enriquece con el fantasma del padre; el cuadrilátero es, entonces, un pentágono. El «hombre de las ratas» obliga al padre al abrazo incestuoso con la Dama venerada, para poder «sablearse» a la muchacha del correo (y a la del albergue, y al capitán cruel, y al encargado del escrutinio postal, y al doctor Freud y a su hija...).

El presidente es un hombre logrado: normalmente casado, tiene el cargo de *Senatpräsident* en el *Oberlandsgericht* de Dresde. Sin embargo, Dios le ordena *transformarse en mujer*. Ese Dios, que es omnipotente para los demás, se revela a Schreber en su verdadera naturaleza. Es un Dios grotesco, ciego, impotente e incontinente, ignora todo sobre el hombre viviente y no mantiene comunicación más que con cadáveres; realiza milagros absurdos, asociados con el estímulo de la defecación; concentra todos sus «rayos» en la ejecución del «acto último», que consiste en las funciones de excreción. Dividido en un «Dios inferior» y un «Dios superior», impresiona a Schreber por su ridiculidad y puerilidad, convirtiéndose en cabeza de turco de la víctima de su persecución. La baja obscenidad no ejerce aquí su atracción desde el exterior, como ocurre en los otros casos en que actúan los mecanismos de defensa. El presidente está loco y el viaje se cumple en la carne. Al presidente le gustaría más conservar su honorable posición y su condición masculina, siente una gran vergüenza por tener que ser utilizado como una prostituta («¡Vaya un señor magistrado que se deja j...!» «¿No le dará a usted vergüenza presentarse luego ante su mujer?»), pero siente el hechizo de la «beatitud femenina», que consiste en una «sensación ininterrumpida de voluptuosidad». Se reconcilia entonces con la idea de su transformación, la convierte en una misión «política» hacia la huma-

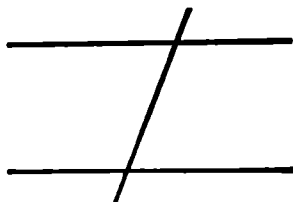
20. *L'Homme aux rats*, en *Cinq Psychanalyses*, p. 208.

nidad, e inscribe en su enseña el «culto de la feminidad». La metamorfosis de Schreber, al introducir el elemento de la feminidad, nos obliga a retomar el entrecruzamiento de las dialécticas. Hemos visto que la dialéctica aristocrática de la soberanía (el conde Thun), arrojada hacia lo bajo por la dialéctica de la analidad (el padre anal y la obscenidad, el conde Nichtstun), corta el hilo del pacto social estipulado en la dialéctica del reconocimiento (el «representante del gobierno», la relación ideológica de pareja), dando cuerpo a la fantasía de las capas sociales inferiores (el obrero mudo). El «elemento femenino» viene a agregarse al «elemento infantil» de la analidad en el «nudo del elemento infantil y femenino», que en Marx marca el lugar del obrero separado de la fuerza y de la habilidad, de la voluntad y de la ciencia, y justamente por eso portador, en el comunismo, de «una forma superior de la familia y de la relación entre los dos sexos», con la parte decisiva asignada «a las mujeres, a los adolescentes y a los niños de ambos sexos».<sup>21</sup>

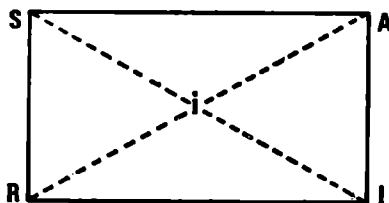
El elemento femenino desplaza al polo de la identificación de clase del lumpenproletariado con el proletariado, de los miserables con el obrero. En la teorización «delirante» de Schreber, el alma humana aparece despedazada en un «sistema de subdivisión de las almas»: las subdivisiones principales (existen de cuarenta a sesenta) quedan señaladas como «Flehsig superior» (con referencia al orgullo aristocrático) y «Flehsig medio» (en referencia a la «vanidad profesoral»). Son los términos de las dialécticas de la soberanía superior y del reconocimiento. Con posterioridad a una incursión que suministra un remedio a la proliferación de las almas (¿según la lógica del equivalente?), el alma de Flehsig (el alma humana de índice Flehsig), se expone a una pérdida gradual de la *inteligencia* y del *poder*. Se trata de la misma incursión soportada por Schreber, la incursión de la corriente femenina, que cruzando

21. Marx, *Le Capital*, t. I, sec. 4, caps. XII y XIII. Véase también Sergio Finzi, («L'operaio e il suo strumento»), en *Utopia* 1, 1973.

la corriente de la analidad, produce la transformación de las almas en «Flechsig posterior» e «individualidad». La analidad se encuentra así cotejada, a través de la mediación femenina, con el reconocimiento, y la composición de las dialécticas resultantes modificada. El sistema precedente, la barra de la analidad cortaba al signo de la equivalencia ilusoria entre soberanía aristocrática (conde Thun) y reconocimiento burgués (representante del gobierno). El signo que derivaba era un signo



de *desconocimiento* [*méconnaissance*] que, en la *negación* de la ideología igualitaria y democratista de la pareja, hacía aparecer el *espacio vacío* en el lugar del Otro marginado (los miserables y los judíos). En el sistema que sigue a la incursión femenina, la barra de la analidad queda cortada por la barra de la feminidad, y el signo de *desconocimiento* se transforma en signo de *comunicación*. Lo que se dibuja, así, es un cuadrilátero atravesado por dos diagonales:



así como la soberanía reaparece en la analidad, el reconocimiento se comunica con la individualidad. Pero lo que más

cuenta es que se tiene analidad sin rebajamiento y reconocimiento sin servidumbre. En el cruce de la diagonal puede ubicarse al sujeto de una estrategia política triunfante sobre las seducciones y los chantajes de la ideología burguesa.

Pero para que esto sea posible, es necesario que se sustraigan analidad y femineidad de la simplificación de la «elección» homosexual o feminista (conforme al plan del capital que reemplaza con la «emancipación» de la pareja de obscenidad sofocada de la familia). La individualidad se produce a través de la mediación femenina sólo en tanto que en la mujer (privada de la inteligencia y del poder) la soberanía anal no desliza en la obyección y no se transfigura tampoco en la sublimación. La mujer es el «individuo» reconocible por su culo. La desnudez disfrazada evoca perpetuamente al Otro, al inexistente de la civilización, que le guiña el ojo, muestra su falo y se caga en sus calzones (acordándose repentinamente del padre anal).

La heterogeneidad femenina, su naturaleza de brillante «desviación», funciona como catalizador de la analidad reprimida del varón, poniendo en crisis la testarudez conservadora del «carácter anal». Antes de ser «lugar del sujeto», según la definición de Julia Kristeva, el goce femenino es ya lugar de contradicción del sujeto en tanto *goce* anal, según la profunda intuición de Lou Salomé. A partir de esta contradicción, así como la *envidia* plebeya ha superado al comedido *resentimiento* burgués, mediante el apoderamiento, por parte de la burguesía, de la fortaleza aristocrática, de la misma manera la *envidia* bruta lumpenproletaria sobrepasa al *resentimiento* cortés de los proletarios, con el fin de conquistar, para el proletariado, el estado burgués.

La «superación» por la envidia es indispensable para liberar al proletariado de la fascinación hipnótica de la ideología. El «equilibrio» femenino entre las dialécticas es un equilibrio precario; el lugar del sujeto es el lugar de la contradicción subjetiva, y la individualidad parte a la conquista de la soberanía social maniobrando por líneas internas, según una estrategia «china». La I mayúscula de la Individualidad se transforma en la i minúscula de la envidia (*invidia*) y en el punto de cruce

de las corrientes anal y femenina se instala el sujeto revolucionario como sujeto del «comunismo bruto» (*der rohe Kommunismus*). El «elemento infantil y femenino», encarnado en la «masa», promueve el pasaje de la lucha por el salario a la lucha por la abolición del salario a través de la imposición envidiosa del salario generalizado.

La «primera supresión positiva de la propiedad privada», el «comunismo bruto» (noción introducida por Marx en los *Manuscritos del 44*, pero generalizada en toda su «crítica de la economía política»),<sup>22</sup> pasa a través de la *obscuridad* («violentamente hacer abstracción del talento»), la *prostitución* («salario generalizado» y «comunidad de las mujeres») y la *feminidad* (la «envidia universal»). Pero la envidia es desplazada: no se dirige, como el *penisneid*, al coito imperfecto (la economía de la pareja), sino más bien al coito perfecto (la economía capitalista). Obscuridad, prostitución y envidia, alcanzan así las raíces del modo de producción y el movimiento de «emancipación», sádico-anal y femenino, hieren al capital en el corazón. Más allá del umbral del comunismo bruto, lo que se levanta no es el amanecer del socialismo meritocrático, sino la mañana de Juanito, quien en su «fantasía de deseo triunfante», llena al mundo de pequeños niños y de pequeñas niñas de quienes a la vez él es el padre y la madre, que llenan el sofá, el cochecito, la buhardilla y todo agujero vacante, ocupados todos en limpiarse y hacerse limpiar el culo.

El sexto lobo agacha la cola: sus características se suman, a través de los cinco psicoanálisis, en una condensación alucinatoria y racional: ciego, impotente, incontinente, el padre anal es hombre y mujer, homosexual y travesti, sujeto *i* (inferior envidioso [*invidioso*], individuo), un monstruo, una aberración en un nombre: Karl Marx.<sup>23</sup>

22. Cf. Sergio Finzi «La bozione di comunismo rozzo», en *Utopia 5*, 1973.

23. Sergio Finzi, *Allucinare Marx*, en *Psicanalisi e Politica*, Milán, 1973.

## OCTAVE MANNONI

### EL SILENCIO

El lugar del silencio en la técnica analítica tiene, como todo lo demás, una historia. Esta historia no designa su significación ni su función, puesto que es probable que la misma avanzara de error en error sin conocer la verdad de lo que se instituí. Por otra parte la historia del silencio analítico comienza, como se sabe, por un accidente feliz. En la época del método catártico, cuando Freud utiliza todavía la hipnosis y la sugestión, una paciente le pidió que se callara y escuchara lo que ella tenía que decir. Freud encuentra legítimo el pedido, y poco a poco descubre la importancia y los efectos teóricos de una actitud silenciosa.

La primera razón de la importancia técnica del silencio del analista era absolutamente simple: el analista tenía que haber aprendido lo suficiente sobre su paciente antes de poder decir una sola palabra. Pronto se agrega a ello —cuando Freud descartó la hipnosis y la sugestión— que no hacía falta sugerir nada, justamente, o lo menos posible, y que toda palabra es sugerente.

El silencio que Freud guardaba en la época de los grandes análisis —aquél del *Hombre de las ratas* o del *Hombre de*



*los lobos*—, como puede verse leyendo sus relatos, era muy relativo. Vemos, por ejemplo en el *Hombre de las ratas* —y en particular en las notas tomadas al final de las sesiones (las únicas que se conservaron—, qué significa decir que Freud se callaba. Freud había descubierto la inutilidad y la nocividad de las interpretaciones prematuras: era necesario, diría él más tarde, arreglarse con lo que el analizante podía comprender y con lo que el analista comprendía. En el caso del *Hombre de las ratas* no vacila en insistir, en exigir precisiones, en perseguir a su analizante hasta sus últimos baluartes, pero se abstiene sistemáticamente de tocar lo esencial (es decir lo reprimido, en ese caso un deseo de muerte), puesto que ello no serviría más que para reforzar las defensas. En esta época el silencio no es el mutismo, es la reserva.

Los analistas que se formaron en esa época, Ferenczi y Abraham, por ejemplo, seguían aproximadamente el mismo método, es decir que intervenían mucho más de lo que hoy es usual. Y en los escritos de una discípula de ellos, Melanie Klein, puede verse cómo ésta bombardea sin ningún miramiento a sus pequeños pacientes con interpretaciones precoces, de un modo que sólo puede sorprendernos. Freud era mucho más reservado.

Fue más reservado aún después de su operación, cuando entorpecido por su prótesis sufría de cierta dificultad al hablar. Al fin de su vida, también le costaba cierto esfuerzo oír. Continuó sin embargo con sus pacientes, quienes en ese momento eran todos candidatos a analistas. Sus dificultades le permitieron un importante descubrimiento, que sus analizados no pudieron más que continuar: las intervenciones del analista no eran tan indispensables como pudo habérselo creído. Un análisis podía desarrollarse satisfactoriamente con el mutismo del analista. Ello no era tal vez razón para erigir en regla al mutismo. Sin embargo, ahí se percibió un método más puro que cualquier otro, puesto que se podía estar seguro, en este caso, de haber eliminado todo riesgo de sugestión. Este punto nos invita a un grado bastante alto de modestia: quien hace el aná-

lisis es el analizante, y el analista no tiene de qué ensoberberse, pues su único mérito consiste en haber sabido no impedir nada. Hacia 1913, Freud dio a los analistas el consejo de adoptar la divisa de Ambroise Paré, quien decía del enfermo que había salvado: «Yo lo cuidé, Dios lo curó». Se puede decir que más tarde el mutismo absoluto del analista llevó a la perfección esta actitud pasiva.

¿Pero qué es lo que esto quiere decir? ¿Debemos tratar a la institución del silencio como a la del diván? Freud dijo que el diván no cumplía una función esencial, que era un resto de la época en que él utilizaba la hipnosis, y que lo había conservado por comodidad, sencillamente porque no le gustaba ser mirado de frente. ¿Tendrá también el mutismo un origen accidental y sólo por comodidad se lo habría conservado? No lo creo en absoluto; considero que tiene una función más importante. En todo caso no puede desvalorizarse el hecho de que un análisis se desarrolla de manera satisfactoria ante un analista absolutamente mudo, aunque pueda desarrollarse tan bien o mejor con un analista que, sin guardar un silencio total, dé pruebas de la suficiente reserva en sus interpretaciones.

Esto nos obliga a plantear una cuestión muy ingenua, pero las cuestiones ingenuas, como se sabe, no carecen de interés. Si existen analistas que guardan un silencio total —no hay muchos que lleguen hasta el extremo, pero existen algunos y entre los otros existe un cierto número que, sin observar una regla tan estricta, admiten sin embargo que dicha actitud sería ideal—, se les podría preguntar de qué les sirve la experiencia y los conocimientos teóricos que poseen. Preguntarles, con toda ingenuidad, si les son indispensables para callarse.

Naturalmente, son indispensables para dar una buena interpretación en el momento adecuado; pero justamente, por hipótesis, es lo que no hacen. Son indispensables, también, cuando tienen la intención de publicar un informe del caso. En sus informes no se describen las interpretaciones que el analista puede hacer al analizado, ya que resulta más cómodo dárselas al lector. Mas aún, al analista el saber le sirve en sus relaciones

con sus colegas. Pero seguramente no reside allí lo esencial de la función del analista.

Lo que hay que precisar es la función de la experiencia y del saber teórico en el transcurso de un análisis mudo. Esta cuestión no se plantea a menudo, y no aspiro a dar más que el bosquejo un poco ambiguo de su respuesta. Ambiguo e incompleto, mientras dejemos de lado la cuestión de la *transferencia* (es decir del *deseo*), que consideraré más adelante. En un primer momento podemos dejar de lado la transferencia, en la medida en que sea posible admitir que se produciría de cualquier manera, aun en caso de que el analista silencioso no tuviera ninguna experiencia ni ningún conocimiento teórico. No examino, en este momento, el papel del silencio mismo, sino el del *saber silencioso*, que es más oscuro; existen otros saberes silenciosos —el del psiquiatra por ejemplo—, con una idea en reserva en la mente, la que aparecerá en seguida; pero el saber silencioso del analista es distinto.

Sin embargo, el analista se parece al psiquiatra, o al menos se halla en una situación comparable, por el hecho de que le es difícil soportar la situación cuando no comprende en absoluto al paciente. Junto a esta semejanza existen diferencias. Es necesario que el analista sea capaz de interpretar para él mismo las palabras del paciente (aun cuando en los hechos no las interprete), para no verse arrancado de su lugar, arrastrado a ese género de situaciones de malentendidos que aparecen en la vida corriente, y es a este precio que puede callarse. Por su parte, su saber funciona de este modo. Del lado del paciente, lo que funciona es la transferencia (me ubico siempre en la hipótesis del análisis mudo).

Aunque el psiquiatra habla más que el analista, a su manera también él usa del silencio. Lo que calla es también todo lo que su saber (que no es el mismo) puede dejarle «comprender» de las dificultades psiquiátricas de su paciente. No puedo referirme a este punto sin experimentar el sentimiento de que sería preciso interponer muchos matices, puesto que, como todo el mundo sabe, estos problemas evolucionan, en estos momen-

tos, bastante rápidamente. Pero me he ubicado en una perspectiva histórica y no se trata solamente de la descripción de la situación presente, puesto que ésta se comprende y se analiza por las situaciones pasadas. Si es que hubo, en ciertos casos, una contaminación del silencio analítico por el silencio psiquiátrico, ello se produjo en un pasado, y nosotros veremos, sobre todo, los efectos.

Desde el principio, y comenzando por el mismo Freud, los analistas se reclutaron entre médicos, al menos en su mayor parte. Pero en aquella época, tal reclutamiento de médicos no tenía la misma significación que hoy. El análisis no pasaba entonces por una forma un poco aberrante de especialidad médica, como lo son la homeopatía o la acupuntura, aunque hubiera personas que exteriormente lo consideraran de este modo. Por el contrario, los médicos que se comprometían con el análisis pasaban por una especie de conversión; se apartaban de la práctica médica y si se acogían a sus títulos de médicos era por razones que se podrían llamar sociales, para no correr el peligro de ser confundidos con charlatanes o curanderos. Cuando el análisis se volvió más respetable, los estudiantes de medicina podían considerarlo, en el momento en que se comprometían con él, de manera diferente. Ya no era la época en que los analistas tenían dificultad en hacerse reconocer por los médicos, quienes permanecían escépticos. El reconocimiento estaba conquistado. Pero por otro lado —por el hecho, tal vez, de que los analistas podían trabajar en las instituciones, como internos o como médicos—, la ideología médica pudo impregnar a la ideología analítica.

El silencio del psiquiatra —o aun el del médico— no se impone a la manera del del analista. Se podría decir en sentido a la vez amplio y muy preciso, que es más político. El psiquiatra se guarda para sí el saber que tiene sobre el paciente *porque ese saber lo constituye como psiquiatra*, así como el no-saber del paciente lo ubica a éste en el lugar del paciente. Ocurre un poco como si el estado patológico en que el paciente se halla se confundiera con su ignorancia. «No puede compren-

der porque no sabe psiquiatría», se confunde con «no puede comprender por el estado en que se encuentra». Ésta es, por lo demás, una actitud médica que se extiende más allá de la psiquiatría. El médico —aparentemente como el analista— se reserva el uso del lenguaje técnico, como el Dr. Coprosich, en *La Conciencia de Zeno*. De ello resulta, evidentemente, que la relación del médico con el enfermo funciona como una relación de *poder*. No resulta tan claro en la relación analítica.

El psicoanalista tampoco aprueba que el psicoanalizado hable el lenguaje analítico, pero además él puede callarse. He mostrado bastante claramente, aunque sin insistir, cómo se plantearon estos problemas y cómo funcionaron en el encuentro de Schreber y Flechsig (en *Claves para lo imaginario*). El problema es difícil, puesto que en apariencia el psicoanalista se conduce un poco de la misma manera, lo que induce a la confusión. Pero creo que es importante, puesto que se trata de disipar esta confusión.

Es natural que al principio el analizado caiga en esta confusión, y que así lo experimente en las primeras sesiones del análisis; que proyecte o transfiera, en su relación con el analista, la experiencia que posee de la relación del enfermo con el médico. La relación con el analista no es menos frustrante, sino todo lo contrario; tampoco es satisfactoria; si se la considera como relación interhumana, no es un modelo de buena relación, para advertirlo bastaría el hecho de que hay que pagar para procurársela. Pero, a diferencia de la relación con el médico, no se «cancela».

Lo que sobre todo funciona en esta relación no es el saber del psicoanalista, y hemos visto cómo éste es el único que, en efecto, saca provecho de ese saber. Lo que funciona es *el saber que el analizado supone en el analista*. Esto no es tan agradable para el analista como podría serlo para el médico, ya que el médico se siente reconocido por el saber que posee, aun por quienes lo ignoran todo sobre él. Mientras que el saber que el paciente otorga al analista no es el mismo que el que el analista posee. El que posee no puede aplicarlo. ¿Cómo sería

ello posible en un análisis mudo? Puede ocurrir que en el curso del análisis se obtenga a cada instante la verificación de la teoría analítica, pero tal cosa no sirve para nada al paciente. Él tiene necesidad de tener acceso a su verdad, no a la de la teoría, no a la que reside en el saber del analista, y tal cosa, como se sabe, no se produce más que en la *transferencia*. Fuera de la transferencia, el saber no tiene efecto alguno.

He mostrado, en el *Análisis original*, cómo el saber nace de la transferencia misma, por el solo hecho de que el sujeto lo supone en otro, *tanto éste lo posea como no*. El analista, quede claro, también espera de su analizado el saber que se supone éste posee sobre sí mismo... Por medio del saber teórico de que dispone, detiene los trastornos que tal situación podría provocarle.

De tal modo, el silencio del analista no es el de quien se reserva el saber y trata al paciente aplicando ese saber. Es posible, sin embargo, que inconscientemente pueda creer que se encuentra en tal situación, si es que se ha dejado marcar por la experiencia médica. El analista no crea, con su silencio, una barrera que lo proteja en su posición y en su poder (su autoridad), situación que podría calificarse de política. De hecho, se trata de un silencio de reserva, y podría decirse de ignorancia, puesto que el analista pauta su paso sobre la ignorancia del analizante. Políticamente es una situación totalmente diferente; y cuando se interroga sobre la política o el poder del analista, no hay que buscar la fuente en su práctica, sino en otros lugares, donde lejos de callarse puede poner efectivamente su saber sobre las plazas públicas que se presenten.

MAUD MANNONI

## INFANCIA ADMINISTRADA

Quisiera abrir este debate haciendo referencia a un documento clínico publicado en 1970 por Denoël bajo el título de *Historia de dos madres*.<sup>1</sup> Lo que he retenido de él es el aspecto ejemplar de una situación.

Monique (francesa casada con un sueco y que vive en Suecia) y Michèle (francesa), son, cada una de ellas, madre de un niño anormal. Bulle, la hija de Monique, sufre una atrofia cerebral, consecuencia de un accidente tóxico-infeccioso sobrevenido durante la vida intra-uterina. Marielle, la hija de Michèle, oligofrénica, sufre de trastornos asociados con el traumatismo del parto: demoró tres días en nacer.

El día en que recayó el diagnóstico de incurabilidad sobre el niño, en ambos casos, la madre ingresó en un universo segregativo. Este estatuto de madre anormal que les es conferido, las separará de sus amigos y de su familia.

1. Es necesario leer este testimonio de dos madres (Marcelle Faugère y Monique d'Argentré). Todo el problema de la salud mental se ve cuestionado a lo largo de sus historias. Más allá de los casos, aparece planteado el problema de la inadaptación: cómo se la acoge, la manera en que se responde a ella la forma en que, por negligencia, se la fabrica.

En uno de los casos, las palabras emitidas por los demás no serán más que anhelo de muerte, apenas disfrazado, en relación con el enfermo. En lo sucesivo, la madre deberá defenderse de esto. Ella perderá la palabra, viviendo recluida, contra todos, con su hijo enfermo. La lucha por la sobrevivencia de su hijo será también la lucha por su propia vida. Este drama de soledad es, aún más específicamente, el de Michèle (pero en Francia es también el de muchas madres de niños anormales): ni asistente social, ni médico, ni familia, nadie parece perdonarle querer conservar con ella a su niño. ¿No «está hecho para eso» el hospital psiquiátrico? ¿Es necesario acoger, es decir esconder, una miseria que turba la conciencia de las personas «normales»?

La tolerancia de la sociedad sueca con respecto a la enfermedad permite que Monique soporte mejor el golpe. En su caso siempre estuvo presente un coro (en forma de familia, de sociedad), para acoger su pena y la enfermedad de uno de los suyos. Ese coro le ha servido de apoyo. La sociedad sueca, mejor organizada que la nuestra para el acogimiento de la locura y la enfermedad, no ha logrado, sin embargo, desembarazarse de los prejuicios de nuestra época. No se le ha ofrecido a la madre de Bulle otra elección que la hospitalización (no pudo hallarse como solución una media-pensión). Hospitalización de lujo en una caja dorada, por cierto; las enfermeras son afectuosas y eficaces, pero la hospitalización no es para la madre de Bulle más que un paliativo. Su niño ha perdido en la Institución los fonemas que había comenzado a adquirir en el curso de los juegos regresivos con su madre.

El «fantasma» de la «incurabilidad», surgido del diagnóstico de organicidad, dispensa al médico de escuchar lo que en la madre desesperadamente intenta hablar. Él se vuelve justiciero, ya que no puede permanecer vigilante.

—¡Usted debería saber muy bien —dice el médico a Monique— que se trata de una niña atrasada!

—¿Pero para qué sirve entonces esta comprobación médica



—se pregunta entonces la madre—, si no puede ofrecerse perspectiva alguna de cuidados?

El niño designado como enfermo se convierte en el soporte de creencias populares que acusan a los ascendientes. «Eso... es alcoholismo o sífilis.» Los padres tendrán bastante dificultad en zafarse del peso de una culpabilidad sexual (se denuncia siempre un hipotético incesto en el linaje). Se busca inconscientemente una presunta víctima expiatoria sin que los actores del drama se den cuenta de ello. En la familia de Michèle vemos que por momentos es la madre la que se ve rechazada por los suyos, por momentos el padre, por momentos el niño, cuya muerte aparece entonces como el sacrificio exigido para que el resto de la familia pueda continuar viviendo.

Por momentos el niño enfermo aparece como surgido del universo de la falta, en otros como don de Dios; se constituye entonces en objeto de un culto casi místico...

Bulle y Marielle son dos ejemplos extremos, lo que se puede llamar casos desesperados; esos ejemplos permiten mostrar en estado puro un drama del que se puede pensar que sólo la madre tiene que vivirlo. Bajo esta forma extrema, tal vez este drama es menos difícil de contar. Pero no difiere esencialmente del caso en que la incurabilidad es dudosa y dónde (como en los casos de psicosis o en ciertos casos de debilidad) el veredicto médico habrá tenido como único efecto el agravamiento del estado del niño. Desde el momento en que este último se vio «clasificado» en una nosografía, cede la posición de sujeto al que se habla para convertirse en objeto del que se habla y del que se dispone. Toda la relación padres-hijo se ve entonces profundamente modificada; un rechazo a escuchar se instala en el adulto.

Se computan en Francia un millón de niños llamados inadaptados; de esos niños, uno de cada cinco logra beneficiarse con una ayuda del Estado (admisión en escuelas especializadas) y los otros quedan abandonados a la carga exclusiva de sus familias (a menos que ésta acepte desembarazarse de él en un

hospital psiquiátrico). A la edad de veinte años cesa la ayuda del Estado, los niños, ya adultos, dejan de ser cuidados, se les reconoce el derecho al voto pero no el derecho a la educación y el trabajo.

Ocurre diferentemente en Suiza y en Dinamarca, donde el cuidado de estos niños queda asegurado en un 100 % y durante toda la vida. La escolarización de los niños llamados inadaptados es obligatoria.

En los países nórdicos, lo mismo que en China popular, una verdadera vigilancia de los embarazos y de los alumbramientos, reduce los accidentes intra-uterinos, responsables, sólo en Francia, del nacimiento anual de diez mil niños con trastornos mentales.<sup>2</sup>

Pero por otra parte, el ritmo de vida de nuestra sociedad industrializada, la desaparición del artesanado y de toda una serie de oficios simples, explica el acrecentamiento de los casos de inadaptación y de improductividad.

La escuela especializada está a veces concebida de manera de producir una mano de obra barata. El reclutamiento de los alumnos, con ayuda de tests sumarios, concierne a menudo a

2. Ciertas enfermedades metabólicas hereditarias pueden acarrear la idiocia. El test de Guthrie, obligatoriamente aplicado en las maternidades en los Estados Unidos, en Bélgica, y desde hace poco en Francia, permite, con ayuda de un régimen adecuado (pero cuya insipidez repulsiva no carece de efectos psicológicos sobre el niño), prevenir la alteración del sistema nervioso que conduce al atraso mental profundo (que según Absjorn Folling, afectaría a un recién nacido cada 5.000 o 10.000). Cuando se comprueba el atraso mental, la enfermedad es ya incurable. De ahí que interesa una detección preventiva efectuada por el pediatra en el nacimiento, puesto que permite tomar enseguida medidas que evitan al niño los estragos de la enfermedad. Lo que no es el caso, en absoluto, para las formas de pesquisa temprana en psiquiatría, donde el diagnóstico deja el camino libre a la segregación; lo que nos llevó a decir que en psiquiatría, la pesquisa precoz era patógena. El porcentaje de niños afectados por una enfermedad metabólica hereditaria, como lo señaló uno de nosotros, es tan pequeño como grande el ruido hecho en torno a esta esperanza: que un día, por medios puramente «científicos» (actuando sobre el soma), se podrán curar todos «esos estados» (A.-L. Stern, *Enfance aliénée*, colección 10-18).

los jóvenes llamados «rebeldes» surgidos de un medio obrero. El déficit escolar —debido a la carencia escolar— sirve de pretexto, y no se cuestiona la situación escolar global que obliga al maestro a «fabricar» inadaptados. Por lo tanto, el problema de la infancia defectuosa no podría separarse del contexto político en el que se inscribe la inadaptación.

Pero éste no es más que uno de los aspectos de la cuestión. Existe el problema del atraso, de la locura, y de las instituciones hechas para responder a ellos. Es aquí donde se plantea el problema de la segregación.

A una sociedad no le basta con consagrar una suma necesaria de dinero para la educación y manutención de los niños llamados inadaptados. Es necesario que sea capaz de crear instituciones concebidas para liberar la palabra y no para conservar la locura. Para que esos niños puedan superar sus dificultades (o simplemente para darles la posibilidad de vivir con un ritmo propio), es necesario aceptar un cuestionamiento radical de la institución, lo que conduce al estallido del sistema tradicional del equipo médico-pedagógico de «cuidados», verdadera fortaleza de defensa contra el tener que escuchar el decir de la locura.

La pedagogía especializada debe ser reinventada. Si bien produjo técnicas útiles, se ha esclerosado al considerarlas como fines en sí. Lo que desde entonces deja traslucir es la verdad a la que sólo podrá responder un niño determinado y no cualquier otro, en un momento determinado y en ningún otro.

La indicación que el psicoanálisis puede aportar a la creación de lugares para niños inadaptados (a los que siempre debería mezclarse con algunos niños llamados normales, caracteriales), consiste en lograr de alguna manera que se pueda inventar todo continuamente a partir del mismo niño. Es el desorden del niño el que surge como la más segura guía. Lo inesperado, lo imprevisto, otorgan privilegio a los momentos de la apertura; esos momentos no se dejan codificar por reglas institucionales establecidas de una vez por todas. De ahí la necesidad de no crear instituciones, sino lugares de efectivos

muy reducidos —10 a 15—, concebidos para dar lugar a la fantasía, lugares también abiertos al medio ambiente natural: dando a los niños la posibilidad de trabajar con los artesanos, con los campesinos, desde antes de los catorce años; posibilidad también de acoger al niño al que se llama inadaptado mental o «psicótico» de la misma manera que al niño inteligente «asqueado de la escuela»; hay un cúmulo de fórmulas para reinventar siempre en el sentido de una «desinstitucionalización», incluso en el de una posibilidad de acogida en el medio rural. «El estallido de la institución vigilante» plantea el problema del estallido de la «institución escolar», la que en nada corresponde ya a las aspiraciones de los jóvenes de hoy.

La locura, cuando es acogida en un contexto adecuado, puede resultar una experiencia positiva, carácter positivo que no puede aparecer en una situación médica tradicional. Lo mismo ocurre con ciertos casos de retraso.<sup>3</sup>

Instituyendo una pesquisa precoz, la psiquiatría cree resolver los problemas planteados por los trastornos llamados mentales. Esa vigilancia, con el tiempo, corre el riesgo de revelarse como altamente patógena. En la medida en que los pediatras siguieron planteando el problema del atraso en términos de diagnóstico, de la psicosis (para desembarazarse del sujeto con la presencia del psiquiatra), permanecieron sordos a lo que, más allá de la etiqueta, intenta hablar en los padres, y en muchos otros casos, en el niño.

La orientación política francesa en relación a la Educación Nacional y la Salud Pública no cesó de agravar el peso del monopolio administrativo. Se intenta hoy, por ejemplo, una extensión de la edad escolar a los dieciocho años, cuando la práctica nos muestra los daños a veces irreversibles, produ-

3. Si la sociedad no debe imponer la carga de un enfermo a su familia, también debe poder encarar una ayuda seria a las familias deseosas de ocuparse de su enfermo (bajo forma de trabajadoras a domicilio que irían a ayudar a las madres, que incluso las reemplazarían, permitiendo así a quienes lo desearan, continuar con su actividad profesional).

cidos por el mantenimiento prolongado, contra su voluntad, de un adolescente en el circuito escolar. La lucha que se nos promete contra el retardo escolar, y el afán por seguir desde el nacimiento los rastros de todo signo de anormalidad física, constituyen el testimonio de hecho de la vía autoritaria con la que se comprometen las reformas francesas. Todo ocurre como si se tuviera necesidad de cada vez más inadaptados, para justificar el desarrollo de los medios administrativos.

La infancia inadaptada plantea un problema de educación en sentido amplio. Arbitrariamente se ha hecho de él un problema médico, monopolizado por las instituciones de la Salud. La infancia queda sacrificada a esas instituciones (la institución no está más al servicio de los niños, sino que los niños, por su presencia, aseguran a la institución las rentas que la administración le otorga).

El niño se ha convertido, físicamente, en el garante de la perennidad de la institución, incluso de su buena salud económica. ¿Acaso no se le retira a la institución, por cada día de ausencia del niño, el *importe de la jornada*? (Las medidas educativas, terapéuticas —como todo el mundo sabe— no sirven sino para cubrir las necesidades económicas de la institución, las dictadas por la administración.)

—Aquí o en cualquier parte, ya no hay por qué vivir.

Esta queja de un niño llamado inadaptado revela lo que más le falta a la juventud de hoy: una razón de vida y de entusiasmo. Sólo podrá encontrarla a través de un modo de vida y de estructuras radicalmente distintas a las que nosotros les ofrecemos.

La noción de «estallido de la institución»<sup>4</sup> que nosotros hemos introducido, trata de permitir al niño la evasión a una región con pocos habitantes (como Cévennes, por ejemplo) o la huida hacia un mundo de trabajo adulto, con un mayor como compañero. Puesto que el deseo puede enraizarse en una situa-

4. *Éducation impossible*, Seuil, 1973.

ción concreta, en una tarea con otro, la fantasía también podrá encontrar su expresión bajo una forma que no sea la del delirio. Pero el día en que el trabajo marginal se convierta en «cosa instituida», el niño llamado inadaptado se encontrará de nuevo apresado en un nudo. Para él, toda pasión es incompatible con la horca de una rutina.

Las teorías del desarrollo (sobre las cuales descansan las teorías de la educación) han puesto el acento en el *yo* [*moi*] al que se debe educar, «fortificar» como dicen algunos, pero de esta manera los autores olvidaron que el sujeto se encuentra apresado en el lenguaje, el que juega en su historia un papel formador esencial. Allí donde el legislador de la infancia pone el acento sobre la adaptación a lo real, ahí mismo Freud ha insistido sobre la realización de la *verdad* del sujeto. Hay ahí una dimensión que debe ser destrabada con respecto a la noción de realidad.<sup>5</sup>

La palabra pertenece al *Yo* [*Je*],\* es decir que no pertenece al registro de la necesidad o del aprendizaje, sino al del deseo. El *Yo* nace de una referencia al *Tú*, es decir con el deseo de los padres, de los camaradas, con lo que el niño debe aprender a reconocer. En el comienzo el niño no sabe nada de sus propios deseos, en referencia a ellos se halla en estado de desconocimiento radical. Es a partir del *no* que comienza a interrogarse sobre lo que quiere y a despertar la inteligencia.

¿Qué quiere decir en el hombre este apoyo sobre el otro? ¿Y quién, más allá del *yo* [*moi*], intenta hacerse reconocer? El deseo de ser reconocido corre parejo, por momentos, con el deseo de separarse del adulto. Surge entonces algo que pertenece al orden de la verdad, que el adulto puede rechazar, que incluso puede ser intolerable para él: los reglamentos administrativos que conciernen a la infancia participan así, muy a me-

5. Desarrollado por J. Lacan, en *Seminario* 1953-1954.

\* Distinción lacaniana entre fr. *moi*, que define el registro de lo imaginario, las identificaciones alienantes y la agresividad; y el fr. *je*, el «shifter» de Jakobson, el pronombre personal, que revela a nivel del lenguaje hablado la pertenencia del sujeto al inconsciente. (NT).

nudo, de defensas desconocidas del adulto y de su miedo frente a lo reprimido propio, el que en cambio se deja oír por boca del niño.

Legislador de niños, el Dr. Schreber entiende que desde su lugar de especialista y de adulto puede tener respuesta para todo.

La experiencia está ahí para mostrarnos que la infancia (y la locura) no es «administrable». Artificialmente, se ha construido con ellas una clase aparte. Nosotros debemos enfrentar, actualmente, a otra clase surgida de la última: la infancia enferma. Planteamos el problema: «enferma» e inadaptada, ¿pero con respecto a qué condiciones? Antes de seguir avanzando en nuestra colonización de la infancia, intentemos escuchar lo que tiene que decirnos. Un niño es capaz de sentir interés por la vida de la comuna, capaz de apasionarse por la mecánica. A los trece años está plétórico de invención. Podríamos descansar en él. Pero nosotros hemos convertido a nuestros niños en competidores, manteniéndolos bajo tutela durante un tiempo cada vez más prolongado, a fin de protegernos de ellos. Queremos hacer de ellos seres a nuestra imagen: perfectos administrados, enemigos de su propio trabajo. No debe sorprendernos que en respuesta a esta situación insostenible, el niño «haga síntomas», como se dice.

El problema de la prevención, en el campo de la infancia, sólo puede plantearse partiendo primeramente de la forma en que nosotros participamos de la inadaptación que comprobamos. Pero entonces deberán ser revisados radicalmente todas nuestras concepciones, yo diría nuestros prejuicios, sobre el mito de la infancia. Mientras tengamos necesidad de una clase de niños como soporte de nuestras creencias y de nuestras angustias, nada nuevo podrá ser promovido.

La era de la escuela, bajo la forma institucional que conocemos está, tal vez, concluida. ¿Y qué decir de cualquier forma de monopolio médico en el momento en que en China se están formando millares de médicos de pies desnudos? Estos enfermeros, sólo a nivel del parto, parece que ponen menos en peli-

gro a las mujeres que nuestros médicos. ¿Qué decir, en efecto, de la forma moderna que se ha dado en Occidente al parto programado según la conveniencia del médico? Parto del que se sabe es menos peligroso, si se toma primero el trabajo de preveer las eventuales complicaciones y se respeta después el ritmo. ¿No habrá que multiplicar a las parteras en lugar de hacer del parto el dominio privado de ginecólogos apresurados, que traen al mundo «malformados», por la única razón de que estos últimos no han podido soportar la programación de que fueron objeto?

Por haber querido administrar la infancia y la salud, el parto incluido, hemos creado la infancia enferma. Hoy podríamos darnos tiempo para plantear los problemas antes de intentar remedios precipitados que, muy a menudo, no logran más que constituirse en testimonio de la magnitud de nuestra impotencia.



ARMANDO VERDIGLIONE

LA MATERIA NO-SEMIOTIZABLE

*Publicamos sólo la segunda parte de la intervención de Armando Verdiglione. El autor planteaba, en la primera parte, los hitos esenciales a la articulación del discurso que prosigue a lo largo de una serie de escritos: competencia, desviación, lógica de la ayuda.*

*Se trata, en primer lugar, del funcionamiento regulador de la lógica de la interrogación y de la respuesta, lógica que en cierto sentido acechó al conjunto de la civilización occidental: la pregunta estructura de antemano a la respuesta y neutraliza, por tal operación, aquello hacia lo que conduce la pregunta.*

*La fiesta misma (el discurso occidental de la fiesta) jamás escapa a esta lógica. Antes bien, la fiesta y su discurso se constituyen como lugar de recuperación de lo marginal —la contradicción, la muerte—: lugar donde eso que debería subvertir el orden occidental, es dimitido, por el contrario, en posición capaz de reproducirlo.*

*A partir de este punto, el discurso aquí sostenido sobre la materia no-semiotizable intenta adelantar ciertas hipótesis psicoanalíticas.*

El inconsciente no es la dimensión de la profundidad, de lo natural, del secreto, del adentro (el descubrimiento de Freud habría sido inútil); es el significante de un *saber imposible*, un saber cuyo sujeto no puede ser su amo ni su testigo, no puede efectuar intercambio alguno; y es en oposición al concepto filosófico de tiempo (tiempos de la mecánica o de la conciencia) que Freud califica al inconsciente de «intemporal».<sup>1</sup> La subversión de la teoría del conocimiento, como toda subversión, no puede no provenir del inconsciente; el descubrimiento freudiano del inconsciente no es el descubrimiento de un lugar, de una topología o de una posibilidad distinta de registro gramatical, sino que revierte la mitología occidental de la reminiscencia (facultad frástica o simbólica), y se opone igualmente al registro de la memoria como propiedad del individuo. En distintas teorías post-freudianas, sin embargo, se ha hecho corresponder cada vez más al inconsciente con un saber constituido, más allá del decir, y con la mitología universalista del Edipo: se lo ha recubierto con una armadura fenomenológica que resucita la relación presencia-sentido.

El conocimiento se expresa como maestría de un saber construido por el sujeto absoluto (Hegel) o, con la abolición del sujeto (ciencia), de un saber que se plantea como «retorno» de la verdad (problemática de la dicotomía representación/producción). Un saber que permanece *saber de la materia*, por consiguiente no dominable, un saber que habla por sí mismo, que no es una posesión del hablante, y del cual, por el contrario, éste es un efecto; tal es —por el contrario— el saber que Freud ha descubierto. El inconsciente indica un decir que escapa a aquél que lo dice, un saber que no se resuelve en la formalización y que no es la producción de ninguna competencia. No es lo que queda del «conocimiento», ni su límite, ni su recurso. No es personal ni colectivo, familiar ni de grupo.

La verdad habla; no está construida, habla en el decir, no

1. Freud, S., *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main, t. X, p. 286.

podría ser intencionada, ni propuesta como verdad sobre lo verdadero (positivismo lógico, metalenguaje). Esto es lo que Freud dijo del saber sobre la verdad: pero el resultado fue que su discurso se transmitió a menudo como verdad sobre el saber.

El discurso de la fiesta instauro, al fin y al cabo, la verdad segregativa, que está «por encima de las partes», aunque inter venga lo parcial del lenguaje: instrumento de contaminación que presupone una economía distributiva y correctiva. La verdad segregativa, fundada sobre los presupuestos de la interrogación, hace intervenir —y a todos los niveles— la lógica de la deuda, la que implica la culpabilidad, el sentido de la dependencia y de la autonomía. Aunque la investigación científica rechaza la verdad como criterio superficial (lo eufórico), la afirma por otra parte como criterio formal (y moral) de la construcción (de la construcción de la univocidad), y como principio jerárquico del conocimiento y del lenguaje: tal tipo de criterio sigue operando entre platonismo y nominalismo, entre fonología y semiótica. La verdad se expresa en tanto derivabilidad formal: debe, por consiguiente, rechazar todo lo que no tenga inserción lógica; se presenta como medida de la recompensa o de la condena: su método es esencialmente judicial y sobre él debe apoyarse la práctica institucional.<sup>2</sup> El concepto de velo y de medida del pasaje a la presencia o a la manifestación, concierne a una verdad (develamiento o adecuación) formal, exterior al decir.

*Al fin y al cabo no hay «verdad inconsciente» en tanto ligada a un texto profundo, que habría que tornar presente, traducir y transcribir. Ella es *sec-taria*, implicando por su corte al sexo y al decir (según la etimología de esos tres términos: sek-). No hay verdad exterior al decir, no hay decir-exterior, no hay metalenguaje. «Toda la verdad», fórmula y programa del discurso judicial y lógico, es justamente lo que no se puede decir. Por lo demás, la lógica no hace más que rechazar y volver a*

2. Platón, *Apol.*, 39 b.

encontrar esta imposibilidad, y la formalización se encuentra aquí en una encrucijada. La división entre significante y significado es irremediable y sin mediación; división de la verdad sectaria, de un decir —como el del amor— que no se recobra. Tal verdad carece de garantía y de autorización para una economía lingüística. La suposición del nombre de la diferencia sexual, donde terminan todas las paradojas (la clase hombre no es hombre), trae aparejado el hecho de que la verdad se encuentra en la contradicción, que no hay verdad sin contradicción: es aquí donde se produce el encuentro real entre la indicación de Freud y la de Mao. La verdad sectaria ejerce entonces una resistencia indestructible al saber de la fiesta o al saber institucional: depende de lo real, es *efectual*.<sup>3</sup>

La verdad, por consiguiente, no podría ser dicha —ni siquiera la mitad de ella— de manera impropia, ni tampoco evocada o alusivamente indicada (ya que ello presupondría una impostación idealista y el metalenguaje). La cuestión de la política no conduce al principio universal que distingue filosóficamente lo humano, concluye en la dialéctica, pero no a través de una simple «traducción en términos políticos» de las contradicciones, sino de una red extremadamente «parcial» y sectaria de implicaciones: tal cuestión, en tanto no tiene más que una función determinante e interpretante, es un gesto de dispersión que deja lugar a la dimensión del goce. Existe un espacio de lo político y del lenguaje que difiere radicalmente del espacio previsto por el aristotelismo.

La categoría de continuidad histórica es fundamental para el psicologismo, para el señorío que caracteriza al sujeto del conocimiento, para la correspondencia entre el modelo y los fenómenos. La dialéctica del sujeto está en relación con la *aphanisis* (Jones) \* y con la *Spaltung* (Freud), no con la aliena-

3. Cf. el diferente empleo de este término en Maquiavelo.

\* Digamos, en honor a la verdad, que la *aphanisis* de Jones poco tiene que ver con la *refente* de Lacan. Jones parte de suponer en la mujer una pulsión genital, y la *aphanisis* es el destino probable del deseo ante el pe-

ción hegeliana. El sujeto encuentra su *Spaltung* (escisión) en su relación con el significante, del mismo modo que su eclipse (*fading*), su desvanecimiento. El indicio de los efectos de la palabra dispersa la dirección mayéutica o heurística. La denegación \* indica el lugar que tiene el sujeto de la enunciación, el lugar donde el Ello (el Ello no es el Ello mecánico de las estructuras filosóficas o antropológicas) habla. El «no decir nada» es soporte de una articulación no inscrita en los sistemas de valores, articulación de un deseo que no puede ser organizado, del lapsus que indica el exceso del decir; la denegación indica el extraño lugar de un significante cancelado que sin embargo subsiste.

El sujeto de la enunciación proviene del corte, de la barra entre significante y significado: la causa se sitúa en la retroacción del significante. El *vel* latino indica, entre la bolsa y la vida, cuánto vale la elección; indica que el hablante, imaginándose determinar el sistema de lo contable o al imaginarse contar, permaneciendo en regla con el sistema, da ocasión al juego de la repetición; indica que no hay otra libertad que la de descubrirse como *efecto*. Y el no-sentido no es una mediación hacia el sentido, expediente operativo o estratégico, sino la marca de un eclipse del sujeto. Con esto no quiere decirse que la bolsa o la vida, de términos contradictorios que eran, se vuelvan contrarios; esto significaría inscribirlos nuevamente en la lógica de la significación. La parte entra en juego en su soledad, sin ser referida a ningún todo. El sujeto interviene como efecto de la partición, ahí donde la reproducción se interrumpe. El sujeto de la ciencia puede imaginar que la madeja de los significantes tiene un hilo, una dirección de composición o de descomposición, donde por el contrario aquella encuentra una deshilachadura combinatoria que no entra en la (pre)visión.

---

ligo de que la pulsión no logre su objeto. Para Lacan la *Spaltung* remite en primer lugar a la labilidad radical del objeto de la pulsión. (NT).

\* La *Verneinung* freudiana (artículo homónimo de Freud), que Lacan traduce por de-negación. (NT).

Lo que depende de la materia no define al hombre y no es una de sus propiedades. Cada uno está implicado en una lógica infinitamente indiferente, que él no puede determinar, puesto que ello redundaría en establecer para cada caso un sentido diferente del saber. Cuanto más habla el sujeto, más lejos se encuentra de constituir lo que dice: la estructura de la enunciación no permite la predominancia del sujeto del enunciado. *El sujeto, como efecto, es respuesta de la materia, respuesta no imposible de decir sino de formalizar*, respuesta cuya interrogación no había sido planteada, respuesta a una interrogación no hecha ni formulable en un segundo tiempo, respuesta que remite la interrogación al vacío. En síntesis, el sujeto no es el del cambio, quien constituye el cambio o entra en él como significante, es decir como una unidad de un sistema jerárquico superior (lo que le daría existencia y especificidad).

Las consignas y las mociones tratan de sobrepasar el callejón sin salida de la lengua: son un «pasaje» al orden de las palabras, a una transcodificación que constituye y define sus objetos, que predispone el vasto campo de la obediencia. La palabra de orden, que resume la formulación de un modelo operatorio y que aparece como una unidad entre teoría y práctica, proyecta el campo de la eficacia y de la posibilidad de los cambios. De tal modo, la semiótica llena un olvido operacional de la lengua.

Pero lo que Saussure<sup>4</sup> o Hjelmslev<sup>5</sup> llaman lo *amorfo*, no está formalizado, aunque esté articulado. La distinción entre *articulación* y *formalización* emerge en el texto saussureano, a pesar de quedar excluida de su armadura lógica. Benveniste presenta al lenguaje como categorización, como creación de objetos y de relaciones entre esos objetos, lo que justamente se opone a la pura quimera de una cosa que sería a la vez ella misma y otra.<sup>6</sup> Si el azar y lo errático existen en el conjunto de la

4. De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, p. 155.

5. Hjelmslev, L., *Essais linguistiques*, Minuit, París, 1971, ps. 76, 141.

6. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 83.

lengua, para Saussure existe ahí la articulación y para Benveniste la formalización es imposible.<sup>7</sup>

Lo que en el discurso ocurre y adviene, no pertenece necesariamente a la gramática, a la dicotomía entre patológico y normal: hay un «pasaje» —el del decir— que cancela la comunicación, que no es «operación». El pasaje de la materia al lenguaje, contrariamente a lo que sostiene el idealismo, es una sustitución no-resuelta y no resoluble, algo distinto a una mediación o a una función que progrese hacia la clausura gramatical. El *clinamen*, en tanto propiedad de la metáfora filosófica, es la base de la producción y detenta un primado en la economía lógica. Hay otro *clinamen* en el lenguaje, no controlable por la mayéutica, y que atañe a la flexión, al gareté, a una renuncia, a un giro. Freud introdujo el *clinamen* en tanto combinatoria del decir y estructura del lapsus.

El encuentro con la lengua comporta, para Saussure, una descomposición del pensamiento, «caótico por naturaleza».<sup>8</sup> Tal encuentro, hecho misterioso y que implica divisiones, ocurre «entre dos masas amorfas», o entre dos nebulosas, la del pensamiento y la de los significantes. Ahora bien, lo que no responde a una regla correcta de semejanza, es siempre la fantasía:<sup>9</sup> la «masa» saussureana es la articulación de esas fantasías que se encuentran en los sueños y en la poesía;<sup>10</sup> una articulación que disipa en otra escritura la distinción metafísica entre el sueño y el estado de vigilia. La distinción entre fantasía y realidad, en el estudio de la lengua, quedaba para Saussure indecisa e indecible, o más bien dispersa sobre el camino mismo de la construcción científica. La expulsión de todo lo que es sueño (ὄναρ) y no visión diurna (ὕπαρ) permitió el establecimiento de la distinción entre verdadero y falso, justo e injusto, bien

7. *Ibid.*, p. 55.

8. *Cours de linguistique générale*, p. 156. De Saussure, F., *Les Anagrammes*, en Starobinski, J., *Les Mots sous les mots*, Gallimard, 1971, p. 13.

9. Platón, *Soph.*, 236 b.

10. Platón, *Soph.*, 266 b-c.

y mal, sano y enfermo: distinción importante, dictada por el criterio de la importancia; su *debilitamiento* produciría vergüenza.<sup>11</sup> Quien denuncia hoy la orgía de lo metafórico reproduce la condena lógico-judicial de Platón contra la fantasía. La literalidad, en tanto búsqueda del sentido propio, de la pertinencia lingüística, es el principio de una operación económica sobre lo metafórico. Para la poesía, por la diversidad intraducible de las respuestas, la interrogación no funciona: la poesía (dimensión de la complicación del lenguaje y del lenguaje de las masas) concierne «a gente que no vale nada y al populacho».<sup>12</sup> El trabajo onírico no es una propiedad de la noche, se lo encuentra en el discurso, por ejemplo, a propósito de los errores de razonamiento. En la elaboración freudiana, el dualismo metafísico sueño/vigilia desaparece.<sup>13</sup> Por el contrario, para la hermenéutica y la literatura popular, el sueño es el almacén del estado de vigilia, el «fondo» de las cosas al que se puede devolver la imagen, la metáfora, el significante.

La nebulosa saussureana introduce lo excluido para las construcciones filosóficas y lingüísticas de la dimensión del *ἕτερον*, recuperado como lugar de la interrogación y de la posibilidad; se opone a la mitología de lo uno, a la coincidencia entre artificial y necesario, al primado lógico-filosófico del significante, torna imposible la identidad del pensamiento y del ser del que habla el poema de Parménides. Lo que distingue a la nebulosa es la ausencia de una delimitación necesaria; y la notación «*il n'y a pas idées préétablies*» indica la negación de una gramática innata,<sup>14</sup> por más que esta idea se contradice por la concepción idealista según la cual el pensamiento constituye una virtualidad en relación con los significantes de los que «*a besoin*». Desde el punto de vista fenomenológico, la reflexión en el espejo no concierne al caos sino a un objeto que se

11. Platón, *Phaedr.*, 277-d-c.

12. Platón, *Protag.*, 347 c - 348 b.

13. Freud, S., *GW*, t. IV, ps. 308-309, y ts. II/III, p. 511.

14. *Cours de linguistique générale*, p. 155.



puede ordenar. El principio de unidad y de identidad se afirma en relación al sistema: de otro modo no existiría la unidad del signo.<sup>15</sup> El principio de la unidad no es solamente teológico e ideológico, sino también, unido al de coherencia, epistemológico: hacia él serán reconducidas la diferencia<sup>16</sup> y la asimetría.<sup>17</sup> El estudio de los paralelismos en poesía presupone la organización simétrica, recíproca, de correlaciones.<sup>18</sup> La noción de valor es asimilada, por Saussure,<sup>19</sup> a la de identidad o función convencional: el valor es pues dado por una lógica contractual: el estudio de tal noción, por su relación con el «*tout solidaire*», precede, prepara y funda la unidad.<sup>20</sup> Lo contractual y el sistema provienen de lo *arbitrario*; pero Saussure, a la manera de la gestión psiquiátrica, parece explicar el último por el primero. El concepto de analogía responde, en Saussure, a una operación gramatical; y como la analogía, confiada al «*sujet isolé*», es la base de la evolución de la lengua, resulta de ello, una vez más, una afirmación del primado de la escritura.

El principio de la unidad del signo y de la linealidad<sup>21</sup> del lenguaje, principio fundamental para la lingüística, queda abolido por el *anagrama*, cuyo examen no conduce a ninguna doctrina de la emanación, sino que contrasta con ella; de manera opuesta a las consideraciones tradicionales, aquí el tema no contiene al discurso, no es máquina de producción, no corres-

15. De Saussure, F. *Cours de linguistique générale*, p. 191. Nota sul «segno», «Strumenti Critici», 19 oct. 1972. *Cours de linguistique générale*, 149, Nota sul «segno», p. 276.

16. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, t. I, p. 56.

17. Pereturin, A. F., *Le categorie di simetria e asimmetria e la fisica del micromondo*, en *L'interpretazione materialistica della meccanica quantistica*, Feltrinelli, Milán, 1972, p. 153.

18. Jakobson, R., *Questions de poétique*, Seuil, París, 1973, ps. 414, 488 y 494; *Essais de linguistique générale*.

19. *Cours de linguistique générale*, p. 154.

20. *Ibid.*, p. 157.

21. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 137; 18., Hjelmlev, L., *Prolégomènes a une théorie du langage*, p. 195.

ponde a la interrogación; más que un pre-texto (no determina y no estructura), el tema es el incentivo de una combinatoria que no sigue a la armonía ni a la resonancia. Y los fonemas no son las claves del sistema, ni el principio de las relaciones formales; están simplemente apresados en un juego diferente.<sup>22</sup> El anagrama indica por consiguiente una combinatoria libre donde la reproducción de un nombre (propio) se da por el juego de la repetición, siendo la reproducción una especie de nomadismo o dispersión del nombre, que no conserva nada idéntico, que no es un punto fijo al que se refieren los enunciados. La pertenencia arbitraria de un significante (nombre propio) a varios conjuntos<sup>23</sup> da lugar a diferentes asociaciones y dispersa el criterio de la pertenencia, de la secuencia, de la isotopía, de la linealidad. Hay en relación al nombre una dispersión lingüística en tanto campo de la verdad (donde se disuelve la relación entre propio e impropio, y donde hay una estructura no-gramatical de lo arbitrario). La nebulosa, lo arbitrario, el anagrama, indican pues una articulación de la lengua, que en el texto saussureano haría imposible la transcodificación «semiológica» y la preeminencia del lugar asignado a la psicología.

El discurso de la fiesta se injerta, a través de su olvido positivo, en el discurso del histérico; no lo perpetúa, sino que *utiliza lo arbitrario* y el «yo no sé» como base del cogito y de toda construcción lógica. Pero todavía el discurso del histérico, en su relación con el objeto parcial (transformación psicótica de las estructuras de los enunciados en enunciaciones estructurales imposibles de colmar) sería la disrupción, la caída del discurso de la fiesta: la experiencia de Freud lo señala. Pero apelar al discurso psicótico para relanzar la interrogación —así fuese ella la más vasta posible y llevara a cabo una extrema ceroficación— sería aún, con implicaciones heroicas o éticas, la reanudación del olvido positivo o activo del discurso del

22. *Les Anagrammes*, p. 125.

23. Freud, S., *GW*, t. IV, pp. 47-48.

histórico. Ayudarse de la «enfermedad mental» como palanca para abrir la fiesta o indicar un lugar donde se instauraría la dimensión del puro juego, sería afirmar todavía —con aquellos que atacan, o aquéllos que se precipitan a defender hoy al psicoanálisis (cuestionamiento de su «validez»)— los presupuestos del orden del discurso.

De lo hipotético a lo apodíctico (de Platón a los postkantianos), de la duda a la certidumbre (Descartes), de lo problemático a lo imperativo, de lo artificial a lo necesario (lógica, lingüística), existe el espacio y el movimiento de la gramática, donde las variantes sirven cada vez para relanzar la «operación». En el discurso publicitario, así como en el discurso platónico o en ciertas prohibiciones primitivas,<sup>24</sup> los nombres propios adquieren la propiedad de objetos (según una contaminación benéfica o no, se instala una economía). El carácter arbitrario y diferencial del signo funda ahí su valor, como en economía política, en relación al sistema: *lo arbitrario queda así instalado en un régimen de «participación»*. La oposición es la verdad del código,<sup>25</sup> en tanto cualidad diferencial es el elemento primario del sistema, mientras el presupuesto fundamental es que la dimensión del discurso (*sermo*) es la de la serie, la línea, la secuencia. Afrontar lo arbitrario —y traducirlo en tanto funciona en el discurso científico— es una cuestión de poder con implicaciones segregativas y represivas en los sectores más diferentes. Lo arbitrario funda la posibilidad misma de la construcción formal, del aparato lógico,<sup>26</sup> se transforma en artificial, en técnica, en lo que es o sirve de/a (un) modelo. La estructura de lo dicho queda construida sobre la detención y el límite del decir, en una línea que parte de su neutralización. Benveniste plantea el lazo entre facultad simbólica e infalible unidad del signo, y ve en la noción saussureana de arbitrario la llegada de una relación distinta: con la materia.<sup>27</sup> La noción de arbitrario

24. Freud, S., *GW*, t. IX, pp. 70-71.

25. *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 155.

26. *Essais linguistiques*, p. 116.

27. *Problèmes de linguistique générale*, pp. 50, 52, 53.

no conduciría al sistema de signos, sino al anagrama. Para Saussure, la referencia de la lingüística a la escritura es necesaria, aunque ella haya conducido (y conduzca) a «la tiranía de la letra», a la «imposición de la masa»,<sup>28</sup> al libro, a la ortografía, a la gramática, al código,<sup>29</sup> puesto que tal referencia es la que opera el pasaje de lo arbitrario a lo artificial.<sup>30</sup> El sistema ideográfico chino<sup>31</sup> es otra lengua, no es una representación de la lengua hablada: de ahí la ausencia de la censura de la escritura sobre los dialectos y de la usurpación del papel de la lengua hablada.<sup>32</sup> El recorrido del decir indica la imposibilidad de la clausura del círculo, de la línea, una dimensión distinta de lo homogéneo, en las fisuras mismas de la filosofía, de la lógica, de la lingüística.

La perplejidad queda restringida a los axiomas y a los términos primitivos.<sup>33</sup> El carácter provisorio u operatorio de las hipótesis no se opone a la función tética del discurso sino que, por el contrario, es requerido por ella: lo que era una hipótesis de clasificación cultural (por ejemplo, el género) puede así recibir una definición formal. En el pasaje de la denominación a la definición,<sup>34</sup> pasaje que en la construcción glosemática o semiótica debe encontrar una inscripción necesi-

28. *Cours de linguistique générale*, p. 53.

29. *Ibid.*, p. 47.

30. *Ibid.*, p. 55.

31. *Ibid.*, p. 48.

32. *Ibid.*, p. 45.

33. Tarski, A., *Introduzione alla logica*, Bompiani, Milán, 1969, p. 168. Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, en *Werke in drei Bänden*, t. I, Hanser Verlag, Munich, 1954, p. 86. *Menschliches, Allzumenschliches*, II, en *Werke in drei Bänden*, t. 1, cit., p. 750. *Frammenti postumi* (1887-1888), en *Opere*, t. VIII, 2, Adelphi, Milán, 1971, p. 67. *La Filosofia dell'epoca tragica, dei Greci*, en *Opere*, t. III, 2, Adelphi, Milán, 1973, p. 281.

34. Hjelmlev, L., *Il linguaggio*, Einaudi, Turín, 1970, p. 46. *Prolégomènes a une théorie du langage*, p. 29. Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, VIII, 13, donde afirma que toda respuesta verdadera no «es independiente del pensamiento en general, sino de lo que en el pensamiento es arbitrario e individual». Goodman, N., *Un mondo d'individui*, en *La filosofia della matematica*. Laterza, Bari, 1967, p. 317.

ria, lo que es llamado «arbitrario» está utilizado de hecho como «artificial»: desplazamiento que entraña la concepción instrumental del lenguaje. «Lo arbitrario»<sup>35</sup> es un lapsus saussureano, pero la lingüística ha hecho de él un principio terapéutico. La travesía del terreno del discurso científico es, así, descomposición (y defecación) del recorrido que va de la denominación a la definición.

La apelación a lo no-obligatorio («Si quieres hacerlo, hazlo; pero no estás obligado»), es la afirmación de la posibilidad en la obligación. El sentido de la iniciación se instaura así en la relación entre la fe y el código, la que da sus dimensiones al discurso universal. En tanto presupone una investidura heroica, el escepticismo es una ética, una fe en la duda y no la fe y los presupuestos que provienen de la duda. San Agustín vio el lazo lógico fundamental entre creer y conocer, entre la elección arbitraria y el orden necesario, entre fe y gramática. Lo universal afirma lo posible en un movimiento de retorno deductivo, mientras inicialmente (al comienzo de toda construcción teórica, de todo *código*), es lo arbitrario (es decir, lo artificial) lo que plantea el principio de la ley. La noción de arbitrario descubre en el discurso un corte que ninguna formalización que intente separarse de la materia logra recubrir; y esta noción tiene en lingüística una acepción negativa y de amenaza. La doctrina de la doble articulación, desde D. Dubrix hasta Martinet y Jakobson, afirma la jerarquía natural de los elementos constitutivos del lenguaje,<sup>36</sup> el principio del funcionamiento necesario y ordinal de la lengua, un campo donde los elementos no se pierden sino que asientan correspondencias como resultado de un cálculo; se sirve de la relación entre unidad y sistema, entre sintagmático y paradigmático.

Lo *artificial* es el soporte de la operación lógica. Ahora bien, la fiesta es el lugar donde se organiza lo artificial (formalización o simple transcodificación). La semiología siempre supuso que

35. De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, p. 157.

36. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 45.

si lo artificial existe, los discursos son siempre traducibles; presupuso el lazo necesario entre artificio y traducción. Pero lo *arbitrario* abre una fisura en *otra cosa* que la función significante. Lo arbitrario (y la subrepticia entrada del ἕτερον) es imprescindible para la construcción de las paradojas. Lo arbitrario del signo, silenciado por la lingüística posterior,<sup>37</sup> anuncia en Saussure un significante inconsciente y evoca la estructura del sueño, del lapsus, del chiste, del acto fallido.

La separación de los campos según la función operacional, con el ocultamiento del sistema de control que le es propio, tiene vastas referencias ideológicas en la distribución de los papeles en el seno del aparato familiarista (una cierta terapia insiste en la separación de lo que pertenece al padre y de lo que pertenece a la madre, separación evaluada de acomodo individual); la gestión de la desviación, como la de la contradicción y la de la transgresión, encuentran una distribución funcional en tal separación de los campos. La separación entre significante y significado es operacional para la lingüística y para el capitalismo, suministra lo artificial que se constituye como lazo necesario: esta operación se afirma como diferenciación maximal [*maximale*] de campos (lo libidinal, lo económico, lo personal, lo privado, lo público), los que coinciden en el mismo lugar, justamente el de la fiesta. La interrogación, por su parte, interrumpe en diagonal la continuidad de las diferentes operaciones, determinando su funcionamiento. El discurso de la fiesta y el discurso institucional (con sus diferentes sectores) son distintos en la organización global del capitalismo, el que con el fin de alcanzar una operacionalidad extrema, produce toda una serie de operaciones separadas (familiar, didáctica, judicial, económica, libidinal, privada, pública, psiquiátrica...), que jamás se confunden.

El significante anunciado por lo *arbitrario* es el significante

37. Benveniste, E., *La Nature du signe linguistique*, en *Problèmes de linguistique générale*. Hjelmslev, L., *Essais linguistiques*, p. 94.

*inconsciente*, y no aquél investido por el destino de la transparencia y que soporta un primado idealista sobre el significado en su acepción mítica e histórica: está anclado en la materia. La incidencia de este significante concierne a la causa *material* más que a la causa formal. Pero la noción de significante encuentra habitualmente una inscripción lógica, fonológica o semántica sobre la base de los principios de relación y de forma. Distinguiendo bien, Freud ligó el sistema preconsciente a los recuerdos verbales que no conciernen a la estructura de la enunciación y que escapan a la competencia del semiótico,<sup>38</sup> como a toda competencia.

El discurso filosófico utilizó a la *barra* entre significante y significado —barra que hace deslizar la elaboración saussureana hacia lo arbitrario y hacia la nebulosa— como fundamento de la determinación del sentido, del pasivo o del activo. La puesta en acto de la barra engendra los equívocos de la lengua, disuelve el principio de una posible explicitación formal de diversos niveles de ambigüedad semántica. Tales equívocos tienen la estructura del lapsus, no provienen de una ambigüedad semántica o polisemia, formalizable en términos de isotopía compleja. La barra concierne a la estructura de la lengua a propósito de la cual Saussure habla de una dominación imposible, y la noción de *Urverdrängung* no podría remitirnos a la noción de una ley original o natural. La barra de la represión primaria indica algo que falta en el discurso y que abre el juego de los significantes. Plantear la represión como lo que debe ser comprendido y remitido a la coherencia del discurso, es tarea de la hermenéutica. Si la represión fuera así definida, de manera idealista, en relación a la necesaria coherencia del discurso, el concepto de sobredeterminación recibiría un contexto ontológico o semántico (polisemia).<sup>39</sup> Pero el principio preclusivo [*forclusif*] de la coherencia no puede cegar a la

38. Greimas, A.-J., *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, París, 1972, p. 20.

39. La noción de represión aplicada a la historia de la filosofía presupone algunas veces el concepto de inmanencia.

barra (está marcado por la relación al objeto parcial). La noción de *Urverdrängung* se opone a toda hermenéutica, a la constitución del sujeto trascendental, empírico o gramatical. De ninguna manera tal noción evoca a la ley como innata, ni a ningún universalismo gramatical, sino que, por el acto mismo del decir, abre una fractura irreductible. Torna imposible la tentativa de una restauración de la conciencia, de la facultad. En el discurso científico la barra juega en dirección al sentido y se liga a la operación como a su condición. La precariedad de todo equilibrio<sup>40</sup> permite la operación, hace necesaria la intervención y la salud del sistema. La barra provisoria (la unidad y la distinción afirmadas por Saussure) entre significante y significado<sup>41</sup> es un producto de la interrogación y es función de la «operación»: implica, en tanto ausencia de un código exhaustivo y absolutamente infalible, la necesidad de una economía de la transgresión y la contradicción; pero existe otra barra, la que engendra el intervalo y la fuga de la medida, una barra no-gramatical y que no puede ser referida al lugar de la interrogación y del resto. La asunción de la barra como eje de la distinción fonológica o semántica no sería posible ni la metáfora podría ser referida a la emergencia de la significación.

La represión es función de la rectificación y establece la economía del displacer; es el punto de una separación, la marca de un límite: propiedad de la operación lógica, función de orientación del discurso, su tarea consiste en establecer el sentido por un golpe de mano, por un gesto de asunción, de dominio de los elementos. Es condición de la articulación lógica, de lo que es reconocido por el discurso filosófico como estructura física; función, por consiguiente, del tejido lógico.

El concepto de comunicación ha sido recientemente referido al psicologismo behaviorista (por este sesgo llega a Jakobson),

40. Lévi-Strauss, Cl., *La Pensée sauvage*, p. 43.

41. Reanudando la concepción estoica del signo, el dualismo entre perceptible e imperceptible es fundamental y operacional para la lingüística (Jakobson, R., *Saggi di linguistica generale*, p. 136; y *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 18).



en tanto se sostiene en general en la teoría del conocimiento que considera al lenguaje como instrumento, y en el discurso científico y didáctico que fuerza la transmisión del saber: decoración o instrumento, el lenguaje se ve sumido entonces en una condición de parasitismo de la conciencia. Jakobson, para quien la lingüística saussureana es una parte de la semiótica,<sup>42</sup> ve en el lenguaje un elemento constitutivo de la cultura, un vehículo universal,<sup>43</sup> un atributo universal de la humanidad,<sup>44</sup> el fundamento de la cultura, el instrumento esencial de la comunicación en tanto información.<sup>45</sup> Pero Benveniste rechaza la concepción simplista del lenguaje como instrumento («el lenguaje enseña la definición misma»),<sup>46</sup> dando a la lengua una función de mediación por relación a la forma del pensamiento, al sistema de las categorías.<sup>47</sup> La pareja inocencia/culpabilidad, que reaparece a veces en la crítica de la ideología, presupone aún esta instrumentalidad del lenguaje y la neutralidad. El principio (reivindicado todavía hoy por algunos analistas italianos) del dominio y control del lenguaje —instrumento por medio de un consenso psiquiátrico, es la reanudación de una instancia de privilegio que pertenecía a la clase sacerdotal.

Hay en Saussure una diferencia entre lengua y sistema, diferencia no elaborada por la lingüística posterior, que a menudo identificó ambos conceptos, dando al primero un mero valor de manifestación. Contrariamente a lo que ocurre con el universalismo chomskiano, en Saussure la construcción lingüística conduce a un orden precario, en tanto no-imperativo.<sup>48</sup> No hay lengua sin arbitrario: la «masa» de la lengua comporta la heterogeneidad del lenguaje,<sup>49</sup> la complicación suprema.<sup>50</sup> La compli-

42. *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 27.

43. *Ibid.*, p. 35.

44. *Ibid.*, p. 54.

45. *Essais de linguistique générale*, p. 6.

46. *Problèmes de linguistique générale*, p. 259.

47. *Ibid.*, pp. 25, 82.

48. De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, p. 131.

49. *Ibid.*, p. 32.

50. De Saussure, F., *ibid.*, p. 182.

cación es el equívoco que se despliega en una pluralidad infinita de cortes, de fisuras, de escisiones, de intervalos: no tiene nada que ver con la «complicidad» de los elementos, con la mediación significativa, con el compromiso. El lenguaje es infinitamente complicado; su traducción a lo simple es una operación eclesiástica e institucional, publicitaria, metalingüística; la comprensión proviene así de lo mecánico y obtura al decir: la red de la comunicación es una red segregativa. La complicación del lenguaje no es la propiedad de alguien (terrorismo), sino que concierne a la «masa» en su dimensión práctica y discursiva. El lenguaje es radicalmente equívoco, puesto que no está referido a un ser unívoco que impondría un derrotero de organización. El vagabundeo del decir no gira en torno del uno único, ronda y se dispersa en el uno cualquiera; Occidente ha asentado al uno único, que funda él solo el todo, y ha apartado al uno cualquiera, vacío puro. Acusar de «cualquierismo» es apelar al principio de la distinción ideológica: «el ser cualquiera» no puede alcanzar la dimensión del amo o participar en la dominación, en la dirección o en la militancia; el señalamiento del «cualquierismo» sitúa a quien lo hace en una distinción ideal. Y la no-pertenencia a sí mismo del uno cualquiera es radical, no puede ser arrojada<sup>51</sup> a una distinción teológica, a una pertenencia al uno único. La disputa entre unívoco y polívoco condujo al primado lógico y formal del significante: desconoce la dimensión del equívoco, cuando cede el piso bajo los pies de lo que se dice: terreno eliminado por la consistencia lógica de la tierra. La indiferencia por la complicación (el decir, el sexo, la política) es gramaticalizante, o consecuencia de la máquina gramatical. Lo que se pide a una reunión, es que se transforme en grupo, que llegue a conclusiones, a «resultados que permitan pasar a la acción», a la unidad: una reunión sin «operación» sería un delirio colectivo no-recuperable; lo simple como presupuesto evita la explosión de lo complicado, su incripción imposible. La travesía de la lengua es también la travesía

51. Platón, *Phaed.*, 62 c.

de las razas y los pueblos,<sup>52</sup> que no está destinada a volver a encontrar (arqueológicamente, genéticamente o antropológicamente) el lazo entre naturaleza y nación, entre origen y principio de autorización; la denominación de «lengua natural» partió del discurso que quiso marcar y definir su propio límite, dominar su propio territorio, utilizar al otro para un recorrido y un retorno. Lo que se *repercute* admite la intersección de los significantes: la *repercusión* no es la *resonancia*, no funda la homogeneidad o la contabilidad de los paralelismos. Los efectos del discurso, de su dimensión irreductible e infinitamente equívoca, que provienen de la materia, no son las resonancias (de otra manera se instauraría la verdad formal o segregativa). La subversión no pasa por lo sutil, no se sirve de esa categoría (si no sería todavía una función de lo sutil); malogra al signo y despliega sus fallas.

La teoría del lapsus muestra que el *suplemento* no es lo «suplible», y contradice el concepto lingüístico de significante. No se puede reducir el lapsus a una explicación fonológica o semántica.<sup>53</sup> La estructura del lapsus anuncia la desorientación del lenguaje, la imposibilidad de una dimensión para precluir a la otra, como en la sobreimpresión por el principio de simetría, donde se establece el triunfo de un trazado. Lo que en el proceso signifiante se derrumba —por el contrario— queda proscrito y reconducido a una rigurosa prescripción, para que no escape al deber de la significación, para que no devenga en ningún caso un precipicio, sino que retorne a las promesas que implican una dimisión del accidente, su clausura, y finalmente su clasificación en archivos. En tanto referido a la producción mecánica, efecto u obstáculo, caso psiquiátrico o gramatical, espejismo semántico o desviación, objeción o deyección, el accidente sigue siendo una función de la operación; es el accidente del uno para que se produzca la operación de retorno: el dos; a partir de Freud, abre la dimensión de la díada y su estructura

52. Freud, S., *GW*, ts. II/III, p. 554.

53. Freud, S., *GW*, t. IV, p. 12.

es la del lapsus. Hay entonces en el discurso una caída que no sirve a su funcionamiento, a su constitución formal, que no es posible calcular como error, falta, enfermedad, defecto, límite, fracaso, pecado, como a lo que ingresa en el espacio mensurable, festivo e institucional (ya que la caída presupone aún, lógicamente, una jerarquía): la caída es lo que constituye la escansión misma del discurso; adviene, de vez en cuando, sin plazos definidos. De la estructura del lapsus emana la indicación de que la causa consiste en el abatimiento, la claudicación, en el deslizamiento del lenguaje. La estructura del lapsus, del accidente, del equívoco, del sueño, del chiste, del acto fallido, indican la estructura de la lengua, la que no se puede orientar, ni dirigir hacia la forma o hacia el sentido: es estructura *material*, algo que escapa al proceso significante. Tal estructura no presupone el concepto de mediación, sino lo que falta a una mediación y la hace imposible: apunta a la materia. El ejemplo saussureano de la partida de ajedrez, en la dialéctica del juego (para el cual el concepto de código no es adecuado), supone un «jugador inconsciente o ininteligente»,<sup>54</sup> cuyo lenguaje escapa al querer decir.<sup>55</sup> Y se puede aún inscribir en una dirección antropológica la definición de estructura como máquina original que pone en escena al sujeto.

Saussure remitía la frase de la palabra, como lo que no entra en una organización sistemática. Ello iba contra el primado gramatical del estudio de la frase, de Aristóteles a Chomsky. Absolutamente calculable, inscrita en la gramática como su propiedad (posibilidad, necesidad), sin accidentes, sin fallas, perfectamente creativa<sup>56</sup> por consiguiente, la frase es una unidad en tanto segmento del discurso,<sup>57</sup> la unidad elemental del dis-

54. De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, p. 127; *Ibid.*, p. 106.

55. De Saussure, F., *Introduzione al 2.º corso di linguistica generale*, p. 41.

56. Después de la polémica contra la creación literaria, triunfa el concepto de creatividad literaria.

57. Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, p. 130.

curso que religa un nombre y un verbo.<sup>58</sup> Para Chomsky el problema de la frase es el problema de su inteligibilidad (comprensión y facultad, formalización y competencia, gramaticalidad y aprendizaje); el destino semiótico de la frase queda sellado en su traducción a mensaje, entre el programa virtual y la realización (términos que evocan la problemática fenomenológica de la intencionalidad y la finalidad).

Una cierta semiótica se sirve de una concepción mecanicista del cuerpo como campo de la manifestación, microuniverso semántico. La economía lógica debe reducir y traducir la contaminación del cuerpo y el significante.<sup>59</sup> El cuerpo ( *σωμα* ) es una tumba ( *σῆμα* ),<sup>60</sup> es lo que arrastra, trastorna y hace tambalear.<sup>61</sup> Si hay un cuerpo, lugar del Otro, hay un despedazamiento insuperable, el que contradirá siempre al principio del alma simple (una e indivisible): por ello es que el discurso debe construir una economía sobre la muerte.<sup>62</sup> El gesto, para la fenomenología y para la lingüística, pertenecerá a la dimensión del *bedeuten*, del querer decir, de la significación, de la *Geistigkeit* (San Agustín, Husserl, Benveniste, Buyssens). La distinción entre expresión e índice, presupone el ingreso de este último en la economía lógica.

Freud no identificó la represión con la amnesia: el pasado, del que es posible acordarse, no es la causa del síntoma. Y la noción de síntoma no deriva de la búsqueda del sentido escondido. La producción a la que el discurso psiquiátrico somete al síntoma, muestra que el lenguaje del loco queda allí desvalorizado en provecho de su traducción o de su significación médica o científica: el síntoma no es entonces más que una inscripción gramatical, una delimitación religiosa («cura» de aplicación de los presupuestos gramaticales), eso que sirve a la construcción de la realidad. Ahora bien, el síntoma es un

58. Platón, *Soph.*, 262 c-d.

59. Platón, *Phaed.*, 66 e-67 a.

60. Platón, *Georg.*, 493 a; *Crat.*, 400 b-c.

61. Platón, *Phaed.*, 79 c.

62. Platón, *Phaed.*, 70 a-84 b.

nudo de la materia y no una convergencia de los índices hacia el signo.<sup>63</sup>

Decir que hay *un* deseo, o *el* deseo, o *un* deseo de cada uno, sería como decir que el deseo es orientable (organizable, programable) por una instancia unitaria, absoluta o personal. La relación *deseo* materia aparta al primero de la psicología del objeto emparentada con la doctrina del estímulo. El que el deseo se articule desde el lugar del Otro se encuentra en oposición a la formalización del querer-hacer, y lo aparta de la demanda y la *necesidad*. En tanto viene del Otro, no es posible ligarlo a un programa y pensarlo como «organizable» comportaría su traducción lógica en la dirección de la auto-conciencia; el deseo no soporta evaluación directa o indirecta, lo inmediato o la mediación. Negado por las estructuras enunciativas, el deseo *permanece* empero en las enunciaciones cuyas estructuras son irreductibles al campo de la significación. La identificación o la demarcación del deseo responden a su rectificación, a su corrección, a su inscripción lógica y judicial. Si el deseo dependiera de la ley, de la conciencia, desaparecería la articulación inconsciente. El deseo no está sometido a la ley de la circulación y del cambio, así como tampoco al campo cultural, a las estructuras elementales del parentesco o de la significación, ni al modelo constitucional. El desplazamiento metonímico es una *Entstellung* del deseo.<sup>64</sup> A pesar de la represión, los deseos existen aún (*noch*).<sup>65</sup> El deseo desemboca en un campo de dispersión que no podría ser entendido en términos de posibilidad o de autonomía, como lo quisiera una tendencia semiótica sistemática e idealista de la educación, de la cura, de la inserción, de la afirmación: está en relación con la materia, por consiguiente es (ἔτερος);<sup>66</sup> más aún, no hay deseo sin materia (y ésta es la

63. Freud, S., *GW*, t. V, p. 206.

64. Freud, S., *GW*, ts. II/III, p. 313.

65. *Ibid.*, p. 241.

66. Platón, *Symp.*, 200 a.

indicación de su realización, que es algo distinto a un acabamiento). A través de la denegación posee una intermitencia propia. Su articulación, por el primado de la materia, subvierte el orden lógico. La monstruosidad del niño es la monstruosidad de su deseo: el sentido de la educación reside en la protección (del adulto).

El Ello designa la estructura de la lengua; por consiguiente, no es el sostén de una log-alización orgánica, de una dimensión mítica de lo dicho, de una mitología más intuitiva que explicativa, el retorno a un flujo «natural»; no afirma el principio del abatimiento de los obstáculos en favor de la obediencia a un operador, no es una instancia de moralismo. Freud habla de una resistencia del Ello. Es así que la libido, desde el momento en que se refiere a un órgano la vicisitud de la pulsión (lo que indicaría un aspecto mítico), sirve a veces como fundamento mitológico, elemento esencial de una economía lógica que implica el presupuesto energético de las cosas, se trate del biologicismo o de la competencia gramatical: lo que ocurre entre lo inorgánico y lo orgánico pertenece ya al orden de lo psíquico, orden que inscribe las formulaciones filosóficas, lingüísticas, institucionales; la ley se refiere a la articulación de los órganos.

El discurso analítico parte de un decir que es acontecimiento, y de un hallazgo de la lengua. Mientras la transferencia no marca el efecto del hecho de que se pueda hablar, del hecho de que la palabra esté acordada, sino de una captura de la palabra: es la puesta en acto del inconsciente mismo, de una resistencia que es la de la palabra y que no sirve a ninguna posición universalizante. No es lo que se opone al proceso y al mismo tiempo lo permite, sino la intervalación del proceso en la repetición; por su relación con la pulsión de muerte, la dimensión de la transferencia no se confunde con la operación psiquiátrica, para la que la transferencia es sólo un instrumento. Cuando el analista se hace cargo de la demanda, la transferencia soporta una nueva detención: manipulación de un discurso en función de un poder; y al considerar la transferencia como

facultad, se afirma, de manera nuevamente aristotélica y psiquiátrica, la diferencia entre neurosis y psicosis. El soporte del deseo es la fantasía, la que se articula en la relación con el objeto-cause del deseo, objeto parcial que introduce la dimensión de la esquizofrenia, de la división, de la respuesta imposible: objeto que no cumple con su identidad, su equilibrio, su lugar, su semejanza; pieza separada, puesta del acto analítico. Tal objeto es lo que es más allá del soporte de las identificaciones, lo que escapa al campo de la representación (así fuera la de la verdad); no se prestaría a ser el fundamento del discurso sin someterse a la lógica de la interrogación y de la respuesta, como ocurre en el discurso occidental. Lo absoluto, en tanto que desasimiento, indica la condición del representante de la representación (*Vorstellungsrepräsentanz*), que según la estructura misma de la fantasía, es causa del deseo, y no vive de ninguna eternidad concerniente al *ἔτερον* en el sentido platónico, el límite del «mundo».

El señuelo está en la relación de la mirada con lo que se quiere ver. Pero entre lo que se presenta (lo que él quiere es otra cosa) y el sujeto, el ojo juega (juego de *trompe-l'oeil*) la función de objeto parcial. No hay otro señuelo que el de la máscara. El analista es causa del deseo, es causa del hecho de que el sujeto se encuentre dividido; ocupa la posición del semejante que no tiene nada que ver con la ternura y los buenos sentimientos, contrariamente al psiquiatra, que se presenta como medida de la realidad. *Es aquí, en efecto, que se presenta la cuestión de la evacuación o del ejercicio del poder.* El objeto parcial ocupa el lugar del goce primero sin significarlo (lo que quiere decir que no hay goce primero); está implicado por todos los objetos que intervienen, y en tanto separado, no tiene nombre. Es en relación con la falta que hay causa del deseo. La relación objetal suministra la articulación propia del análisis y el goce sólo se evoca, se interpela, a partir de un simulacro.



El lenguaje viene a ocupar el lugar de lo que Hjelmslev<sup>67</sup> llama el sentido o la materia, «inaccesible al conocimiento»; o de lo que Frege<sup>68</sup> llama *Figur* o *Gebilde*: lo «impensable» sin el signo.

En Hjelmslev la definición de *materia es negativa*: indica lo que es excluido de la formulación, *lo que no es semiotizable*. La definición se levanta sobre este imposible: «(...) *definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat*».<sup>69</sup> La imposibilidad apunta a una materia cuyos obstáculos no se inscriben como márgenes, materia que difiere radicalmente del sujeto de la conciencia. La traza del cuerpo (la que el cuerpo traza) es material, imposible de pensar. Y no puede ahí haber forma de la materia: la formalización científica no puede reflejar la materia, sólo puede desconocerla. El «primado» de la materia se opone a la dicotomía representación/producción y no corresponde a un lenguaje que alberga al ser; es, por el contrario, lo que ocurre a pesar del ser (del ser y de letra [*de l'être et de lettre*] como fórmula). En tanto que en relación con la materia, el corte no es función de la producción, no apunta a ninguna composición semántica. Las fronteras hjelmslvianas de las lenguas, conducen así a un trabajo que no sirve al conocimiento, sino que como efecto produce un excedente, reducido a la excepción por la competencia, por el cogito semiótico, como lo había hecho antes el cogito fenomenológico o idealista. El trabajo analítico no puede ser más que trabajo de la materia; en revancha, hablar de «material de» sería una referencia a la concepción instrumentalista del lenguaje. La letra, como grama, es inseparable de la materia: es su separación la que pretende, precisamente, imponerse como inscripción absoluta o ritualizarse como fórmula.

67. De Sussure, F., *Introduzione al 2.º corso di linguistica generale*, p. 52; *ibid.*, p. 53.

68. *Grundgesetze der Arithmetik*, II, «Wissenschaftliche Buchgesellschaft», Darmstadt u. Olms, Hildesheim, 1962, p. 104.

69. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke in drei Bänden*, t. II. Hanser Verlag, Munich, 1955, p. 821.

La materia es «absoluta», irremediabilmente separada, sin posibilidad de reducción o de traducción; sin embargo, a nivel de la fiesta, se ve traducida a un orden psíquico donde funciona, sirve de significante, de elemento de mediación de la unidad y se convierte en condición de la operación semiotizante y gramatical. Lo no-semiotizable de la materia es lo que recorre y orienta el estudio del lenguaje (Peirce, Hjelmslev).

El leninismo otorga privilegio a una cierta formulación psiquiátrica del discurso de Lenin, menospreciando en él *la introducción de la materia que otorga un aspecto distinto a la contradicción*. «El juego de prestigio que habitualmente se lleva a cabo por el hecho de negar la materia y de admitir el movimiento sin materia, consiste en acallar las relaciones entre materia y pensamiento. Se presentan las cosas como si esa relación no existiera, pero en realidad se la introduce de manera escondida; se la calla al principio del razonamiento, pero reaparece en seguida de manera más o menos inadvertida.»<sup>70</sup> «El materialismo, al reconocer la existencia de la realidad objetiva, es decir de la materia en movimiento, independiente de nuestra conciencia, debe inevitablemente reconocer también la realidad objetiva del espacio y el tiempo, en particular diferenciándose del kantismo que, como el idealismo, considera al espacio y al tiempo como formas de la intuición humanas y no como realidades objetivas.»<sup>71</sup> Lenin transforma la «mediación absoluta» de Hegel en absoluto del tránsito.<sup>72</sup>

El discurso occidental se funda en la función estructurante de la interrogación de la materia: es decir, en la preclusión [*forclusion*] que va desde la filosofía hasta la lingüística y la lógica (Carnap, Wittgenstein). La materia es problemática; siempre indicada, encuentra un lugar fundamental en el interior

70. Lénine, V. I., *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere complete*, t. XIV, Editori Riuniti, 1963, p. 262.

71. *Ibid.*, p. 171.

72. Lénine, V. I., *Riassunto della «Scienza della logica» di Hegel*, en *Opere complete*, t. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 129, 133, 206, 209.

del «problema del conocimiento» como en el de la construcción científica. La interrogación sobre la materia es lo que constituye lo semiótico, cuya emergencia pretende suprimir justamente la relación del lenguaje con la materia: se puede ver también el índice de esta separación<sup>73</sup> en los asilos psiquiátricos. El idealismo lingüístico (la investigación del sistema de relaciones, el purismo formal) consiste, adquiere consistencia, extrae su propiedad del hecho de recubrir la materia, la que crea los callejones sin salida de la lógica. El aislamiento del lenguaje en relación con la materia, aislamiento que fija y determina sus separaciones propias, queda opuesto, por la economía lógica y capitalista, al proceso de sustitución, al juego de las rupturas y separaciones. La materia comporta la pérdida de la relación formal y la caída de la existencia semiótica: de ahí que la semiótica pre-(vió) en la materia la amenaza de un caos, o esta negatividad que desde Kant al estructuralismo sirve, por la constitución de las parejas de oposiciones, a la semiotización, la inscripción lógica del sentido. La «pensabilidad» produce,<sup>74</sup> determina la existencia (la existencia científica), traduce la materia.<sup>75</sup>

Unir la materia con la forma, para que sea inteligible, es un tránsito psicológico.<sup>76</sup> La semiótica tomó justamente como objeto el estudio del lenguaje a nivel narrativo para definir el universo de modo netamente antropomórfico; trata de formalizar, generalmente de manera deductiva, la «materia» lingüística que en Saussure asomaba en la nebulosa y se expandía por todos lados. El proyecto semiótico aparece, cada vez más, como una transcodificación interdisciplinaria, que se sirve de una red epistemológica tomada de las investigaciones lógicas, y por consiguiente como relanzamiento de una gramática general: no

73. *La structure fondamentale du langage*, en *Prolégomènes à une théorie du langage*, p. 189. Greimas, A. J., *Essais de sémiotique poétique*, pp. 10-11.

74. Platón, *Parm.*, 163 c-d; *Symp.*, 205 b-c.

75. Platón, *Soph.*, 273 d.

76. Cf. para la etnología, Lévi-Strauss, Cl., *La Pensée sauvage*, p. 172.

constituida aún en discurso científico, la semiótica defiende algunas veces el advenimiento ideal de su vocación. Desde Saussure a la lingüística contemporánea, se trata de purificar la constitución lógica de las escorias de la lengua, de encaminarse, con un rigor cada vez mayor, hacia la gramática. La diferencia entre filosofía y semiótica (que en sentido riguroso depende, desde Aristóteles, de la psicología, lo que seguirá ocurriendo en Hegel y en Saussure) reside en el rechazo (por la segunda) de la metaforización, en la reconsideración y la nueva promoción de la instancia gramatical, en la convertibilidad entre especularidad y programa. El principio de relación formal<sup>77</sup> quiere, entre fonología y semiótica, superar el atomismo. El concepto de «forma del sentido» supone la evacuación del referente. Hay un *cogito* semiótico que en su propio tránsito retoma el instrumento de comprensión del universo, aunque no apele, explícitamente, a la conciencia, al espíritu,<sup>78</sup> a un «nosotros». Euforia y disforia, verdadero y falso, rechazados por la semiótica, quedan nuevamente propuestos a lo largo de la construcción como efectos de la pertinencia, de la coherencia, del rigor. La contradicción entre inmanencia y manifestación sólo puede ser aparente y el «movimiento» debe ser reconducido a la noción de pasaje (entre estructura profunda y estructura de superficie). El hecho de eludir totalmente tal movimiento<sup>79</sup> conduciría a la semiótica hacia una lógica

77. El principio (Merleau-Ponty) según el cual sin sujeto no hay relación, está planteado por (incluido en) el concepto de conciencia (Husserl).

78. La evocación lévi-straussiana del espíritu humano, que por lo demás aparece en otras investigaciones (Hjelmslev, Benveniste, Greimas), como la de «lo innato», es una hipótesis que refuerza la convergencia entre construcción antropológica y estructura lógica.

79. Brémond comparte con Greimas la idea de la instancia universalista, pero propone una temporalización que otorga privilegio al juego de las posibilidades del narrador, más que a una estructura acróica: es una dirección más bien hermenéutica que tiende a utilizar algunos presupuestos epistemológicos en función de su aplicación al relato (plano de la realización), más que en función de las estructuras virtuales. La «gramática» de Brémond, en la que muchas nociones tienen un valor heurístico, lleva a primer plano la

parmenidea o isología. El antropomorfismo es tanto una propiedad de la estructura del signo, como de la estructura del relato. Determinar los límites de lo científico significa definir los términos según sus relaciones formales: de tal modo, lo científico y lo funcional tienden a coincidir. Y la demostración (cuyo principio, que concierne al proceso entero, con excepción de algunas pocas nociones fundamentales, está ya claramente formulado por Leibnitz) queda requerida por lo que se podría llamar la posición tanatocéntrica, segregativa, de la verdad. También pasa por la demostración la relación entre el individuo y lo social, a través de los pasajes necesarios y determinantes que confirman una gramática cuyas manifestaciones son lo individual y lo social. Cuando el individuo queda presentado como derivando infaliblemente de lo social y donde lo social constituye la única posibilidad de que se lo considere (la única posibilidad de «acceso» al conocimiento), lo social mismo deviene gramatical. La literalidad es el objeto de la gramática que afirma el principio de la soberana literalidad; concierne a la inscribibilidad del decir y el hacer. La concepción del sueño como *relato* pertenece también a la gramática, a la semiótica narrativa: radicalmente se opone a ello la observación freudiana del *trabajo* onírico.

El conocimiento llega a través de un código de *traducción*:<sup>80</sup> los chistes ni los sueños le escapan;<sup>81</sup> de este modo la lingüística concuerda con la hermenéutica.<sup>82</sup> Lo que asegura al sentido es su traducibilidad (Peirce), reafirmada por la búsqueda de la «forma del sentido». Este criterio de traducibilidad<sup>83</sup> suprime

---

relación sujeto-predicado. Actividad y pasividad se convierten, para Brémond, en categorías fundamentales para el análisis del relato, del desarrollo temporal de la lengua. La lógica de los papeles [roles] tiene una función ideológica, subordina el acontecimiento a la dimensión del contrato.

80. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, donde a raíz de esta idea se cita a Peirce.

81. *Ibid.*, p. 62.

82. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, t. II, p. 21.

83. Hjelmslev, L., *Prolégomenes à une théorie du langage*, p. 148.

la *falacia* [*tromperie*] en que había caído Saussure con su noción de arbitrario.<sup>84</sup> La transcodificación no contradictoria demuestra la compatibilidad de dos recorridos comparables a partir de criterios formales. Lo comparable, como lo mensurable, presupone la homogeneidad de los objetos: el sistema semiótico se constituye como comparable, transcodificación de cualquier texto. El aparato paranoico, por su parte, funciona como el aparato de la compatibilidad.<sup>85</sup> De la gramática histórica a la lingüística chomskiana, el principio de comparación es un principio universalista que instaura, en su poder de multiplicación, una economía lógica; toda economía procede de la gramática y de las reglas de traducción que ella introduce.<sup>86</sup> El código de traducibilidad produce las condiciones de participación y de explotación: queda ocultado y disimulado por la lógica del contrato a la que él determinó. Para la estructura del sueño, en cambio, no hay método de desciframiento y de traducción.<sup>87</sup> El trabajo onírico es una escritura que para Freud no es soporte de una traducción (*Übersetzung*) o de una transcripción (*Umschrift*).

Lo que es dicho traza el límite de la exclusión, anuncia el excedente del decir. La construcción lingüística está hecha con una expulsión de la materia. Demostrar algo de la imposibilidad misma de la materia es indicio de algo que puede desplazarse hacia el discurso de la fiesta. A partir de la materia, no se puede proponer una ley general de la producción o de la significación sin una recuperación o una resolución de lo heterogéneo. El hallazgo de la materia no es algo automático o personal (dos términos lógicamente asimilables), no se lo puede inscribir gramaticalmente. El pasaje de la materia al lenguaje es tortuoso y equívoco, penetrado de trayectos inversos que jamás se constituyen en mediación o comunicación de uno con otro. La locura

84. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, t. II, pp. 18, 95, 106, 165.

85. Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., 1969, p. 100.

86. Quine, W. V. O., *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma, 1966, p. 26.

87. Freud, S., *GW*, ts. II/III, p. 109.

es índice del hecho de que la vocación de apropiación, de traducción (pasaje del gesto a la fórmula), de organización, es imposible de sostener. *La materia comporta la inadecuación de toda sustitución*: y si en tanto ἕτερον es el lugar de la contradicción, no es para que se la tome en la dirección que sigue la lectura filosófica de Platón, ni para acceder al conocimiento en tanto μέθεξις. Es otro<sup>88</sup> el movimiento que no goza de participación (μέθεξις) con lo idéntico. Si la práctica de lo heterogéneo se redujera al mito de transgresión, no podría no presuponer un sujeto trascendental expulsando así al sujeto de la enunciación. En relación con la materia hay fuga metonímica del discurso. En el lenguaje alguno se desliza y conduce al borde de la materia, hasta las «fronteras del sentido» de Hjelmslev,<sup>89</sup> a una ruptura del límite gramatical. *Únicamente el borde de la materia es subversivo*; indica una violencia que no está comprendida lógicamente en la producción, una violencia nómada que se distribuye y se divide sin ser (cor)-regida (cf. el doble borde de νέμειν). El trabajo onírico toca el borde de la materia que en el discurso occidental, por el contrario, es considerado como función lógica (bajo la categoría de la marginalidad o de la transgresión) e institucional: el burdel debe ser convertido en «eje» de la construcción, de la delimitación, con el fin de que nada desborde; debe provenir de lo sagrado. Pero el *borde* de la materia puede evocar a la misma *barra* saussureana. Sobre este borde de la materia, el deseo pone en juego las infinitas rupturas de la repetición (y la repetición de infinitas rupturas). La resistencia de la materia,<sup>90</sup> como observó Freud a propósito del sueño, impide toda traducción, en vez de ser la condición de la traducibilidad. Había sido concebida como oposición (obstáculo, conflicto) de lo marginal a entrar en la operación científica o psiquiátrica, pero también como soporte necesario de tal operación: Freud introduce otra resis-

88. Platón, *Soph.*, 256 a-b.

89. *Essais linguistiques*, p. 76.

90. Freud, S., *GW*, XIV, p. 192; ts. II/III, pp. 617-618.

tencia de la materia, la que concierne a la irreductibilidad de la barra y la imposibilidad de colmarla. La resistencia, como la transferencia, o como la forma de la transferencia, pertenece a la dimensión de los enigmas.<sup>91</sup> El inconsciente no conoce la contradicción o a la negación, en tanto categorías lógicas; introduce lo indecible y las paradojas; no «conoce» la contradicción (no la refiere al conocimiento según el principio de coherencia) en la medida en que él hace el trabajo de la contradicción. *Fast regelmässig steht neben einem Gedankengang sein kontradiktorisches Widerspiel.*<sup>92</sup> La materia causa el movimiento irreductible de la contradicción, la dimensión misma de la errancia: no se integra en un proceso de purificación y de participación. Y la lucha de los contradictorios es irreductible, no se inscribe en un retorno, ni vuelve continuamente al círculo. La neutralización de la heterogeneidad (a propósito del sexo, de la pulsión de muerte, de la contradicción...) es la neutralización de la dialéctica, del aporte materialista y psicoanalítico; semejante neutralización es una función principal de la interrogación que hace de prelude de una economía lógica; la destrucción es función de la creación de los valores:<sup>93</sup> por más neutralizada u oscurecida, la dialéctica permanece tanto en la historia como en los espacios del expediente clínico.

«La muerte constituye la vida: vivimos en tanto somos mortales»: esta frase es índice de una estructura en la que se anuda la diferencia entre aristotelismo y psicoanálisis. La muerte no sirve para construir la ley y la economía del discurso, para suministrar el aparejo de la «realidad», más que en la dimensión de lo maquinístico. Sólo en tanto modelo de máquina puede la pulsión de muerte ser comprendida como modalidad

91. Freud, S., *La Dynamique du transfert*, en *La technique psychanalytique*, P.U.F.

92. Freud, S., *GW*, ts. II/III, p. 673.

93. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, en *Werke*. (Kritische Gesamtausgabe), VI, I, Walter de Gruyter. Berlín, 1968, p. 145.



negativa de la producción, o como destrucción; mientras la simple relación entre pulsión de muerte y agresividad proviene de un psicologismo fácil, aún cuando la pulsión de muerte devenga instancia de una agresividad permanente (se la considere como positividad o como negatividad); entendida de tal modo, la muerte sería la fiesta misma, el lugar de toda posible interrogación. La pulsión de muerte es frecuentemente (por ejemplo en quienes pretenden dictaminar principios prácticos para el tratamiento) remitida a la dimensión de la creatividad festiva o institucional. La afiliación de la pulsión agresiva (*Aggressionstrieb*) a la pulsión de muerte (*Todestrieb*), que llega a definir la evolución civil como lucha por la especie de la vida humana, es de hecho una concesión al darwinismo.<sup>94</sup> La combinación de la sexualidad y la muerte, combinación propia de la fiesta conduce, en la tradición occidental (también es la que la califica), a la reproducción y a la continuidad profunda: el logos atraviesa tal combinación.

Empero, la pulsión de muerte no es condición de la multiplicación (de la enfermedad, de los conflictos, y consecuentemente de la economía): sería entonces una especie de facultad originaria. La pulsión de muerte no es principio de destrucción o de agresividad; es la *que causa el juego de la repetición*. No tiene nada que ver con el psicologismo del principio del placer; ella parte de diferencias irreductibles y efectúa su división. El hecho de ser «de muerte» no es una virtualidad (sea ella entendida como potencial o como posible) de la pulsión; sino su *articulación repetitiva*. La pulsión de muerte nada tiene que ver con lo bioquímico: tal correspondencia sería forzosamente ideológica y en tal caso tendrían valor las críticas de Reich.<sup>95</sup>

La pulsión es un movimiento hacia un objeto que reem-

94. Freud, S., *GW*, XIV, p. 481.

95. Por otra parte, Reich oscila entre un cambio de rumbo del discurso didáctico y su abolición, entre una corrección de la educación y su suspensión permanente, entre los corolarios éticos de una adhesión al biologismo y la crítica radical de las formaciones sociales.

plaza a una pérdida, mientras nada puede ser reemplazado: tal lo que da la dimensión de *έτερος* al sexo. La pulsión no puede ser más que parcial y «de muerte»; es corte radical de la demanda en la repetición, mientras la zona erógena misma es la marca de un corte. No existe el objeto que pueda satisfacer a la pulsión: es lo que la distingue de la necesidad, cuya satisfacción es la coartada de la frustración de amor. La pulsión de muerte está en la relación del sujeto y el significante: no concierne a un retorno de lo inanimado (Freud) o a la posibilidad más propia (Heidegger), sino a una dimensión donde el silencio no es el campo de un saber constituido o por constituir. Ella introduce la *Urverdrängung* en el lenguaje lo que no es lo mismo que un principio filosófico que marcara el límite del discurso. En *Más allá del principio del placer*, el dualismo vida-muerte es ocasión de una elaboración teórica que termina en su propia estratificación —y justamente en la pulsión de muerte—, y no en cambio en la restitución de un principio monista, como en Jung. «Decid a un psiquiatra que no existe la alienación y él se reirá en vuestras narices, puesto que él la conoce bien: está siempre sometida a su observación»; tal observación se puede encontrar en los textos de marxología y también en otros que utilizan manuales marxistas para construir, al modo del economicismo, una ciencia universal del signo: la muerte instauro, filosóficamente, la dimensión de la alienación, el orden del signo.

La muerte es significativa de la *Spaltung*, irreductible a la alienación, a lo negativo, a la contradicción lógica, a la diferencia en tanto específica y a una función del relato: no es representable,<sup>96</sup> en tanto es en la división de la materia. Si el discurso de la fiesta, en el que *restan* los impases de la pulsión de muerte, se funda sobre la muerte considerada como riesgo, y si el discurso universitario perpetúa el saber, el discurso de Freud indica que la muerte es el amor, el espaciamento de la

96. Freud, S., *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, en *Essais de psychanalyse*, Payot, 1973, p. 253.

pulsión, la que abre la falla que despliega la repetición. La muerte no es sistemática, no proviene del sistema, no *es lo* sistémico, lo que deja retornar el trabajo de la contradicción, lo que confía a la eternidad la multiplicidad histórica.

La sobredeterminación no es un estilema, una técnica, una especificidad, sino lo que escapa a todo ello, lo que indica que el funcionamiento del orden semiótico es imposible; por eso no está detrás del decir, ni en su ausencia, en el secreto o en lo profundo, sino en el decir. No hay metalenguaje: no hay decir-exterior, puesto que el decir está afuera y en otra parte; no hay máquina ni alma del mundo. La introducción de la dimensión de la sobredeterminación hace vacilar la posición científica de un saber acabado o cerrado: vacilación, por lo demás, bosquejada desde siempre en el discurso científico. La sobredeterminación, comprendida como perteneciendo (o como debiendo ser reconducida) a la «realidad», quedaría orientada al modo psiquiátrico, valorizada según el criterio científico de la importancia, tendría valor de significación. La distinción entre imaginario y simbólico quedó a menudo trasladada al problema de la pertinencia. Pero la evocación saussureana del juego de ajedrez introduce el *azar* en el lenguaje, el que no puede ser abolido por ningún programa.

El rechazo freudiano del asociacionismo es la negación a devolver el proceso significativo a la forma de la similitud, la negación a retrotraer la metáfora y la metonimia a un cuadro semántico.

En Jakobson, metáfora y metonimia aparecen todavía como estructuras de la significación, articuladas en el binarismo fonológico, y su estudio es semántico, aunque la metonimia parece indicar una discontinuidad no-funcional. Para Jakobson la sustitución es función constitutiva del discurso; por el contrario, la condensación es una transformación que degrada la economía del discurso. Que la metáfora deba resolverse horizontalmente en metonimia, es un presupuesto no solamente lingüístico sino filosófico. Ante la imposibilidad de una identidad propia, el discurso occidental impone el criterio de la semejanza, siempre

impropia, que lleva a la economía de un lenguaje cuyo destino es convertirse en verosimilitud (cuando esta última es, más sencillamente, lo fantástico y no puede participar en la organización lógica; cf. en Aristóteles el repudio de la poesía didáctica); se forma bajo el primado acordado a la metáfora, que es el fundamento de su economía, de su lógica, de su retórica (a partir de la definición aristotélica del nombre como primera unidad semántica, como verbo que establece el tiempo de la estructura de los enunciados): la caza de la metáfora conduce a una victoria sobre la asemeja, es decir a la necesidad de la inclusión de la metáfora en el cálculo; es así que sin metáfora (proceso de similitud) no hay propiedad, esencia, verdad de las cosas; ella es función esencial de la economía del discurso y preserva su poder.

Metonimia y metáfora no son, por consiguiente, mecanismos del inconsciente, sino índices de su estructura. El trabajo onírico, que no tiene otras funciones que la condensación y el desplazamiento, no emite juicios ni extrae conclusiones.<sup>97</sup> El reproche de Hegel al discurso de los chinos se dirigía a lo que había de *excesivo*, en el hablar y en el escribir. La escritura del sueño pasa por el trabajo de la metonimia y de la metáfora; por consiguiente, no serviría para salvar la coherencia, ni asegurar la dirección; está penetrada de algo excesivo, de un excedente que contrasta tanto con la predominancia como con el primado de lo semántico en el lenguaje.

La noción de retorno, con o sin el atributo de eternidad, se relaciona con la de continuación, la que saca partido de las rupturas calculables: tal la repetición en el discurso científico. Pero el finalismo expulsa de ahí al intervalo, lo que transcurre de no numerable, de inadecuado entre uno y otro. El retorno indica entonces lo que hay de procesual en una estructura arquetípica [*archétypale*], lógica, lingüística, antropológica: la ideología del retorno es la ideología misma de la reminiscencia, de

97. Freud, S., *GW*, ts. II/III, pp. 680-681.

la competencia, de la facultad originaria de simbolización; es la metáfora la que fija el retorno en la economía lógica. La noción de retorno está conectada con la de «participación», según una predominancia del ser sobre sus múltiples repeticiones, consideradas como procesos temporales de entrada en la presencia de lo que no era o podía también no ser. La repetición es, en el relato, la serie de las pruebas que califican su posibilidad de responder a la interrogación que el héroe inviste; representa por consiguiente la inscripción de la letra en la gramática. La noción de retorno, considerado el juego de la repetición, es paradójal: no hay retorno posible a lo uno, ni al punto de partida, ni a la nada, ni a la esencia, tengan o no tales conceptos a lo eterno<sup>98</sup> como atributo; tal retorno establecería la predominancia de la fiesta, pivote de su discurso, y por consiguiente sería teológico.

En el discurso de la fiesta, la repetición, en tanto necesidad de un recorrido, está presupuesta por la interrogación que así produce demandas y necesidades, y las absorbe en la fiesta: lo artificial otorga su valor a la repetición. La antropología le presta a ésta el sentido de un retorno, es decir, de un retorno al sentido que derivaría de una gramática eterna, universal, superior a las distinciones de lengua, de raza, de civilización (lugares todos de la manifestación y no de la diferencia). El principio de relación formal incluye entonces y explica al de la repetición, y la prioridad de uno sobre el otro es lógica y metodológica. La subordinación, en revancha, de lo idéntico a la diferencia —antes que de la diferencia a lo idéntico— es un giro eminentemente platónico, donde se ratifica el primado lógico del significante. Pero si lo que se dice de manera equívoca es dicho a propósito de un ser, la referencia es monista, aun si lo que se afirma es la diferencia como economía siempre impropia. En este sentido, una revolución evocaría un retorno

98. Nietzsche postuló que el movimiento «está incluido y eternizado en la cadena total del ser» (*Humain, trop humain*). Y la noción de soberanía funciona en la escritura festiva: abdicación del peso histórico y acceso a la práctica transgresiva (la noción metafísica de «acceso» tiene mucha importancia en la mitología psiquiátrica).

al punto de partida, reproduciría un camino eterno, abriría el ciclo absoluto de las operaciones, pero también la iteración cíclica: sería un giro inscribible gramaticalmente, o que fundaría una nueva gramática. La repetición afirmaría así la potencia transgresiva del lenguaje y un profundo lazo con la diferencia, su reanudación continúa. En el discurso institucional, ella representa la iteración protocolar, la réplica continua. La repetición de la fiesta instauro el estatuto arbitrario de la ley, el reemplazo de lo hipotético y lo categórico (esfera de la representación) mediante el juego de lo problemático y lo imperativo (esfera de la producción). La función del ritmo es la de eliminar los puntos de fuga, de operar sobre la liminaridad, de controlar que el desdoblamiento (se) produzca a través de la iteración y no deslice hacia la repetición.

El juego de la repetición no es sistemático y no se lo puede retrotraer al principio de oposición (por ejemplo entre presencia y ausencia): la inscripción gramatical de los intervalos los define como dimensión de una posibilidad operacional.<sup>99</sup> En la repetición no hay retorno de ninguna unidad, de ninguna identidad por consiguiente: la economía del retorno no podría comportar la caza del error y el rigor de una botica sin fin. La repetición es un juego de sustituciones,<sup>100</sup> cuyo intervalo no permite jamás que estos últimos se resuelvan, que se llegue a una adecuación. En el juego del niño, la repetición indica el imposible dominio del objeto y del intervalo.<sup>101</sup> La repetición procede de la división de la materia, de la perforación de los significantes: es por ello que su vagabundeo comienza a partir de la pulsión de muerte. La deriva es la dispersión de la lógica de la interrogación (deuda, orden...): ella es en la repetición; las categorías filosóficas de acceso o de retorno la calificarían de psiquiátrica, es decir que la desconocerían. Los elementos que

99. Freud, S., *GW*, t. XIV, p. 452.

100. Freud, S., *Au-delà du principe du plaisir*, en *Essais de psychanalyse*, ed. Payot, 1973, p. 53.

101. *Ibid.*, 44-45.

están en juego en la repetición permanecen perplejos (su encadenamiento no cierra el *pliegue*) y vagabundos. El saber inconsciente no tiene otro soporte que las huellas dejadas por la insistencia de la repetición y comienza a partir de un corte. La repetición actúa un desdoblamiento desmesurado, una separación de lo doble que no vive de ninguna participación y que no puede ser asumido como reserva. El juego de la repetición no obedece a ninguna prescripción rigurosa, a ningún sistema del que manarían diversos poderes: de otro modo el suplemento se convertiría en lo «suplicable» y el juego quedaría contenido en una inscripción necesaria. La repetición en la cual es transferencia, no tiene nada que ver con el recuerdo;<sup>102</sup> ella es la fuga metonímica de un deseo.

Lo que se repite es el intervalo en tanto espacio metonímico, no organizable como línea, y que no conduce la parte al todo, espacio susceptible de conducir a una división. *Hay algo en el intervalo que no se presta al retorno*, algo que es índice de un saber que no puede ser devuelto al saber del retorno, que unificaría el punto de partida con el punto de llegada: ese algo es sectario y generalmente resiste al saber. Ahí donde hay sustitución, hay falta e intervalo; cada sustituto lo evoca, pero no puede colmar el vacío (ver el estudio de Freud sobre **una forma** de alusión —*Anspielung*—, la omisión: *Auslassung*).<sup>103</sup> El intervalo es la marca de una transformación imprevisible, de una enunciación distinta: Cantor muestra cómo el intervalo no es numerable. El intervalo torna imposible que la ruptura sea producida y dominada por la interrogación: no se puede arrojar la repetición, en la disposición de lo marginal, hacia el contrato. El seccionamiento infinito de cada sistema no responde (como ocurre, por el contrario, en Dedekind) a ninguna posibilidad del hombre, a ninguna facultad; la contradicción pone en acción

102. Freud, S., *GW*, X, pp. 129-130; *Au-delà du principe du plaisir*, en *Essais de psychanalyse*, p. 28.

103. Freud, S., *Le Mot d'esprit et ses Rapports avec l'inconscient*, Gallimard.

una multiplicidad de contradicciones, no respeta ningún nivel ni sector de la sociedad, es un proceso múltiple que, más que separar y exorcizar, llega a impedir incluso la formación del documento, puesto que la multiplicidad está en todos los pliegos, en todos los registros; el movimiento de la contradicción no sirve a la operación, al procedimiento de retorno. La multiplicidad de las conexiones y los intervalos conduce a Freud a establecer una relación entre el sueño y la escritura ideográfica. Freud encuentra la articulación de la repetición en el juego (*¡Da! ¡Fe!*). El hecho de que no sea un *recitado* no es razón para hacer de ella una «cita» eterna, una interrogación perpetua, una cosmología que preanuncia una infinidad de metamorfosis (controlables y previsibles); por el contrario, significa indicar en ella la disolución de la función de la interrogación. Introduciendo una formulación que sería paradójica para el proyecto hjelmsleviano, se podría decir que lo que se repite, por el sistema, es el proceso, no el sistema.

En la materia, el «retorno» es un retorno de (lo) imposible, y no podría convertirse en soporte de la línea, de la clausura. El encuentro con la materia se distingue netamente de lo automático y de lo personal (dos términos lógicamente asimilables), se sitúa más allá del principio del placer; no es el simple obstáculo de ese principio, sino su fractura radical. Según una tendencia idealista que aparece hoy en versión hermenéutica, la regresión queda calificada de retorno de lo vivido o antítesis; en la serie, ella es el retorno de las demandas ligadas con la prescripción, con el aspecto positivo de la ley, con el orden existencial de la causa. Ahora bien, la enunciación no es la consecuencia de lo que se constituye formalmente como enunciado, no es lo arbitrario aparente de lo que se hallará perteneciendo a un orden necesario, sino eso que, en los espacios del decir, abre el intervalo. La repetición no proviene [*derive*] del maquinismo, por el contrario, es lo que deja al maquinismo a la deriva [*derive*]; no es función de la operación, lo que sirve para ligar el principio con el fin, no denota nada fisiológico (digestión), no depende de la represión, sino que le opone



un fracaso, un vacío. Ella realiza el derrotero de la verdad sectaria, procediendo de lo que no era (no de una ausencia) y de eso que no se ofrece como instrumento de la *ποίησις*. El texto de Freud señala que el olvido es *el olvido de la materia*.

La noción de olvido pretendió revestir, en el discurso filosófico (de Platón a Nietzsche), una función subversiva; no obstante se revela como anulación de las estructuras míticas e inauguración de una economía diferente. El olvido es el producto de la interrogación, de la instauración del idealismo moral; es todavía una función gramatical; cumple la función de la neutralidad gramatical o de lo negativo hegeliano.

En la materia, nada falta: lo que falta es el objeto de la *Urverdrängung*. En la cosmología occidental, la falta evocó hasta el presente la instancia universal que serviría al complemento, una propiedad de la economía del discurso que confirma y presupone al sistema. La escena de la fiesta, precisamente, es la escena donde se afirma la ideología de la falta (aparato represivo, ayuda, protección, educación). Mientras que la relación al sexo designa el *lugar de la falta* al mismo tiempo que marca la puesta en acto de la función fálica. (Cae de tal modo en el vacío la apelación humanista a la ideología de la pareja). El falo es el significante del asiento de la falta, por consiguiente, el significante del goce, el nudo de la diferencia, lo que torna imposible la adecuación de uno al otro en el juego de la repetición; es el significante de la relación a la falta. El sexo es lo que divide y obstruye [*barre*] \* los significantes puestos en juego por la repetición: tal es la razón por la cual el Estado y la Iglesia se mostraron siempre políticamente interesados en él.

La castración queda frecuentemente recuperada por la problemática existencialista del «límite de la condición humana», o por la cristiana del error y de la falta (recuperación ideoló-

\* Fr. *barre*. El verbo francés, abundantemente utilizado por los lacanianos, condensa en este contexto los semas habituales (obstruir, atajar, poner valla) con la evocación de la «barra» saussureana, que aísla el significante del significado. (NT).

gica que legitima un poder de intervención); o por la problemática de la buena y de la mala depresión, la que reproduce la moral de la resignación. La castración (es eso que) «deja desear», lo que dispersa, rompe, desmenuza, quiebra, o abre las fallas al deseo, produce un juego de alternancias y de alteraciones en relación con la pulsión de muerte; las nociones de acceso, de facultad, de presencia o de ausencia, por consiguiente no le convienen en absoluto.

Por el hecho mismo de haber desvalorizado la falta (el que no hay Otro del Otro), el discurso científico está siempre organizado como metalenguaje. Metalenguaje, codificación, descodificación, transcodificación, traducción, desciframiento, conducen al presumido «decir-exterior» del estatuto lógico, científico, legal, psiquiátrico, comunitario, a la búsqueda de la garantía de la verdad. El metalenguaje es —es cierto— rigurosamente negado por una gramática que se presenta como construcción isotrópica, como saber absoluto, como plena afirmación de lo humano: su asunción provisoria es función de la instauración de un lenguaje necesario; la instancia gramatical reconduce al metalenguaje de un proceso de significación o a otro, lo arroja al plano de la manifestación, y rigurosamente impide considerar la construcción científica como metalingüística; en este caso la exclusión del metalenguaje se hace sobre la base de razones de científicidad o de pertinencia. En la repetición no existe la técnica de la aprobación, ni arbitrario que deba ser corregido o deba hacerse funcionar.

El nomadismo de lo marginal recibió su primado en el discurso de la fiesta, de la que depende todo su aprovechamiento actual. En cambio Freud muestra el nomadismo del intervalo. El sistema se funda sobre los efectos de fuga del significante en tanto son calculables; no quiere saber nada de lo *fútil*. El que exista una fuga del discurso es algo bastante lejano de la utilización de la fuga como línea: lo *fútil* es un nomadismo sin «operación», lo que siempre es repelido por lo sutil de la política, del saber, de la gramática: es una dimensión «impensable» en el discurso de la fiesta. La máquina de producción, así fuera

ella lo virtual que posee por sí mismo realidad plena y que tiene como proceso a la actualización, lo virtual que produce las líneas de fuga (y esto puede decirse de la interrogación), aleja al deseo, aun si éste retorna como instancia de la máquina. La relación del deseo a la metonimia está indicada por la repetición del intervalo que da, más que la dimensión de la fuga, la fuga de las dimensiones.<sup>104</sup> La representación de una prohibición que interrumpe el apego a los favores maternos, parece aun genética y psicológica. La estructura metonímica-metáforica (intervención de la metonimia y de la metáfora en la estructura, más bien que composición bi-polar heredada de las construcciones de la semántica) permanece alejada de la organización gramatical y de la forma legal. El sentido, el de las fronteras hjelmslevianas, es el efecto de la fuga en el decir, y semejante efecto es incalculable. Entre uno y otro existe una distribución

104. Puede definirse a la arqueología como estudio de la repetición en tanto que función enunciativa en un dominio específico del discurso. Por relación con la genealogía nietzschiana, la arqueología resulta metódica y encuentra una mayor incidencia de los procedimientos semióticos, en una investigación de lo que es sistemático y lo que es lagunar en el universo del discurso, investigación que explora la dispersión entre significante y significado, dispersión que sin embargo es requerida gramaticalmente. El sistema de dispersión puede constituir la extrema recuperación de la marginalidad, un modelo tal que pueda presentarse como competidor o paralelo con el del capitalismo avanzado. Existe todavía el imperativo sobre la producción, pero no la «dispersión del sistema». El análisis arqueológico parece una extensión posible a los diversos niveles del discurso, a sus múltiples relaciones con la interrogación y la respuesta. El análisis enunciativo corre el peligro de reducirse a la especificidad gramatical de un período histórico. La investigación arqueológica, si bien no aspira a reconstruir una gramática universal, propone un modelo de reconocimiento, en una época histórica dada, de un discurso, de un número limitado de enunciados que permiten definir un conjunto de condiciones de existencia; sigue un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio: si bien no se equipara con una sola gramática constituida, aspira sin embargo a relanzar, cada vez, la instancia gramatical. La elección no puede más que bloquear [*investir*] estratégicamente, la periferia y la superficie, contra una delimitación de lo escondido y lo visible, delimitación que habría exigido una organización operacional definida.

que no es contable, una huida de la semiosis. Lo que no pasa a lo dicho y no podría soportar la condición de una formalización, son los puntos de pérdida, de dispersión, de fuga, cuya unificación en línea y en sistema sería imposible. Hay una diferencia, que no puede ser colmada entre el lugar del código (antropología, lingüística) y el lugar del significante: una diferencia sexual. La «unidad» de la economía libidinal y de la economía política otorga a las líneas de fuga una función de vanguardia y a la «producción» inconsciente un alcance ultraheroico. Platón es quien —si no se lo reduce a los enunciados filosóficos— introduce la función de la díada, del punto de fuga, de la caída, de la pérdida.

La repetición, como movimiento irreductible de las contradicciones, tiene efectos de goce. *El goce es una respuesta de la materia*, en el que no puede haber interrogación que no se descomponga: no podría ser prometido ni remitido a una organización lógica. No es derivable: por esta razón, la categoría de producción, erigida por la promesa que caracteriza al altruismo, no le conviene. El excedente es, en relación con el decir, una combinación del intra-decir que sobrepasa a la función de límite; no se establece en relación con el límite. Si es que no hay goce sino de la materia, ello no depende del «maquinismo» de la muerte (concepto que, por el contrario, atraviesa y constituye el discurso de la fiesta). El goce, cuyo lugar es el de la falta, concierne a lo que no es contable ni mensurable, a lo que pasa por la fuga y el discurso o, más bien, a lo que no sirve al pasaje de la fuga al discurso, lo que no sirve a la operación de la fiesta ni a la operación institucional; por consiguiente, no es efecto de la transgresión lógica. La ley se basa en la prohibición del goce; y el imperativo de gozar implica a la vez la dirección del deseo y la denegación\* del goce. La escena del placer, construida sobre lo marginal del discurso, y significada, capitalizada por el plus-de-goce, indica la predominancia, en el discurso occidental, del teatro de la esclavitud. Lo que se en-

\* Fr. *déni*; it. *diniego*. (NT).

cuentra en el nudo de la escena sadomasoquista, es el placer que únicamente puede provenir de una representación de la esclavitud. Puesto que el goce pertenece a la *materia*, no es susceptible de ser gramaticalizado; es imposible prever el goce, calcularlo.

La masa es el soporte utópico de la construcción lógica, el espacio de la psicología,<sup>105</sup> el punto de referencia de las intervenciones «iluministas»<sup>106</sup> y de la instauración del autor. «La masa es indiferente»: sobre esta indiferencia (o sobre este silencio) el discurso político se construye como máquina de interpretación y de resolución de los problemas, discurso técnico que mantiene a la mayoría en su indiferencia y la persuade de no ocuparse de lo espinoso, empujando a cada uno a ocuparse de sus propios negocios; la *omertà*<sup>107</sup> se convierte en camino de lo «propio» y de la participación, en garantía de que no haya disturbio; el silencio de la masa, en occidente, no tiene más destino que el de la obediencia, base y consecuencia de cualquier programa. La masa no conoce más que lo institucionalizado: a fin de que ella pudiera ser protagonista de su propia metamorfosis, Reich emite festivamente la hipótesis de una catástrofe universal.<sup>108</sup> Si la indiferencia domina el acontecimiento de la batalla, ésta es por excelencia festiva, instauración absoluta de lo anónimo, de lo neutro y de lo impassible como funciones de la producción: lo que hay de no gramatical en la batalla es el goce, la disolución de las funciones temáticas y programáticas, un juego de la lengua que escapa a la necesidad, una dimensión de análisis y de revolución. La propuesta extrema de Marx, en cambio, es la de una masa parlante. Si la masa habla, su lenguaje no puede ser más que irreductiblemente equívoco y complicado, sin transcodificación posible. La revo-

105. Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en *Werke in drei Bänden*, t. I, Hanser Verlag, Munich, 1954, pp. 272-273. *Menschliches, Allzumenschliches*, I, cit., p. 483.

106. Freud, S., *GW*, t. XIV, p. 328.

107. Regla del silencio, santo y seña de la mafia.

108. *La Psychologie de masse du fascisme*, Payot, 1972, p. 281.

lución<sup>109</sup> interesa a la masa parlante en la medida en que el goce no es calculable: tal es la indicación no-festiva de la revolución.<sup>110</sup>

109. Reich, W., *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milán, 1972, p. 145.

110. El discurso festivo no queda situado aquí en su funcionamiento en relación con el otro, pero algo se filtra de lo que hay de insinuable en su diferencia. La referencia a una topología no responde a una exigencia de sistematización de la teoría analítica, por el contrario, se encuentra con ese decir que torna imposible a todo sistema. La topología no suministra los índices de una significación, y mucho menos absoluta, sino que enuncia algunas fallas sin que sea necesario obturarlas; no pasa por la definición ni por la demostración en el sentido de la lógica predicativa: algo de la materia entra, como ocurre en la indicación discursiva. El criterio de la anamnesis o de la competencia no es la proximidad, sino la semejanza o la isotopía: pero Platón ya indicaba que la ἑλλειψις (*Phaed.*, XIX, 74 a) desplazaría la topología hacia la proximidad y hacía lo «abierto». La noción de proximidad, de donde parte un espacio elaborado por la topología fue incluido en la consistencia lógica: continuidad, homogeneidad, isotopía; pero la proximidad habla de lo «abierto» que causa la paradoja, cuya dimensión no necesita de ningún «acceso». El término dimensión no está ahí para sustituir a un conocimiento o para dar una medida exacta de él, no es una reproducción central del saber en función gramatical, lo que sirve para construir o representar un modelo. En el discurso festivo la dimensión se constituye como anulación de lo arbitrario. No es la positividad ni la negatividad (ningún sistema de oposición binario) lo que califica o funda las dimensiones; las estructuras son susceptibles de ser invertidas sobre las dimensiones, las que por consiguiente no son ya registros lógicos, sino fugas espaciales (inapresables en coordenadas verticales u horizontales); ellas no disponen la segregación, sino que encuentran la desagregación de la lengua.

## ÍNDICE

Serge Leclaire, Danièle Lévy EL PUERTO DE YAKARTA	9
Serge Leclaire DISCURSO DEL INCONSCIENTE Y DISCURSO DEL PODER	18
Philippe Sollers A PROPÓSITO DE LA DIALÉCTICA .	30
Félix Guattari MICRO-POLÍTICA DEL DESEO .	53
Julia Kristeva SUJETO EN EL LENGUAJE Y PRÁCTICA POLÍTICA	75
Jean Oury LUGAR DE LA PSICOTERAPIA INSTITUCIONAL	95
Daniel Sibony DE LA INDIFERENCIA EN MATERIA POLÍTICA	104
Ferruccio Rossi-Landi SOBRE EL DINERO LINGÜÍSTICO	128
	295

Marie-Claire Boons	
LA LUCHA DE CLASES EN EL CAMPO PSICOANALÍTICO	160
Gian-Franco Minguzzi	
LA PRÁCTICA DE LA LOCURA .	174
Jean-Joseph Goux	
OBSERVACIONES SOBRE EL MODO DE SIMBOLIZAR	
CAPITALISTA . . . . .	185
Sergio Finzi	
EL PADRE ANAL .	205
Octave Mannoni	
EL SILENCIO	232
Maud Mannoni	
LA INFANCIA ADMINISTRADA .	239
Armando Verdiglione	
LA MATERIA NO-SEMIÓTICA .	249





Esta obra recoge lo esencial de los trabajos del coloquio realizado en Milán, del 13 al 16 de diciembre de 1973, donde psicoanalistas, lingüistas, estudiosos de semiótica, filósofos y escritores, se reunieron no para una mera confrontación cultural ni para un encuentro interdisciplinario, sino para una práctica dialéctica alejada de las capillas universitarias, corporativas, institucionales.

El objetivo respondía a un doble desplazamiento: interrogar a la política desde el lugar del psicoanálisis, interrogar este lugar en sus relaciones con la política —o sea, rescatar al psicoanálisis del reducto edipiano, rescatar a la política de su ignorancia del inconsciente—. Hablar pues desde otro lugar —un nuevo territorio— y bajo otra lógica.

Como dice Sollers refiriéndose a la práctica y teoría revolucionaria de Lacan y a la dialéctica materialista: «una política sin psicoanálisis o un psicoanálisis sin política supone hoy día, en los países capitalistas industrializados, el riesgo del fascismo».

Las contribuciones corresponden a los franceses Serge Leclair, Danièle Lévy, Philippe Sollers, Félix Guattari, Julia Kristeva, Jean Oury, Daniel Sibony, Marie-Claire Boons, Jean-Joseph Goux, Octave Mannoni, Maud Mannoni y los italianos Ferruccio Rossi-Landi, Gian-Franco Minguzzi, Sergio Finzi y Armando Verdiglione.

Armando Verdiglione, psicoanalista, discípulo de Jacques Lacan, dirige en Milán el colectivo «Semiotica e psicoanalisi», organizador del coloquio.