

VACAN

vacan:
el escrito, la imagen

Milner

VACAN

Cheng

Wajcman

VACAN

Aubert

Regnault

VACAN

 siglo
veintiuno
editores



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de marina garone

primera edición en español, 2001

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2356-8

primera edición en francés, 2000

© flammarion, paris

título original: *lacan, l'écrit, l'image*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

PREFACIO

Esta obra retoma el ciclo casi íntegro de las conferencias organizadas en la École de la Cause Freudienne en torno a las conexiones de la enseñanza de Lacan durante el año 1998-1999.

Lacan se interesó en todos los dominios del saber y, en contrapartida, ejerció una influencia importante en los más variados ámbitos de la cultura. Aquellas conferencias quisieron ser testimonio de la referencia viva que su pensamiento sigue representando para nosotros. Damos las gracias vivamente a sus autores por haber tenido a bien permitir la realización de este libro.

Para empezar, Jean-Claude Milner se consagró a una reflexión sobre el periplo de Lacan. Después de reconocer la cientificidad de la lingüística saussuriana y especialmente de la tesis de la diferencia absoluta (fundamento de su teoría del Uno), Lacan la sustituyó por una referencia a lo que él llama su *lingüistería*, la cual, por su parte, se dedica a definir el sujeto en relación con el significante. "Mi hipótesis es que el individuo que es afectado por el inconsciente es el mismo que constituye lo que yo llamo el sujeto de un significante."¹

Por encima de la cientificidad de la lingüística, se

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore* (1971-1972), Le Seuil, 1972, p. 129.

plantea, pues, la cuestión más consistente de su objeto: el lenguaje; y siguiendo el pensamiento de Wittgenstein, Jean-Claude Milner decidió situar el paso de Lacan. Wittgenstein pretende establecer una frontera entre lo que puede ser dicho y lo que no puede serlo. Pero ésta no es aceptada por Lacan: el sinsentido, en acción en el sentido mismo, no puede quedar excluido. El medio-decir de la verdad remite menos a una frontera que a lo que sólo se evoca oblicuamente y no se deja pensar en la significación. Así, la parte de sinsentido queda reservada, según Lacan, al juego de las escrituras que —más allá de Wittgenstein— resultan ser un “cerco de lo real”.

Además, la tesis que sostendrá Wittgenstein mediado su segundo planteamiento al refutar solipsismo y lenguaje privado, parecería —según Jean-Claude Milner— inaceptable para la teoría psicoanalítica: desde ese punto de vista, en efecto, el inconsciente dependería de reglas privadas impublicables *a fortiori* si, como sostiene Lacan, el inconsciente se sitúa más acá de las significaciones.

La referencia al Otro con mayúscula permite, sin embargo, descartar ese punto de vista, y no tiene nada de argumento artificial: antes bien, hace valer el desplazamiento fundamental que Lacan opera en relación con la intersubjetividad clásica y que actúa, con todo su peso, para arrancar a la oposición privado-público el alcance que Wittgenstein le otorga. La lengua pública que éste invoca no tiene otro fundamento que el cara a cara imaginario.

De esta forma, Lacan dice no a Wittgenstein en las dos cuestiones esenciales de la frontera y del lenguaje privado. Es en torno a la noción de silencio donde, según Jean-Claude Milner, el enfrentamiento

cobra su significación más general. El pensamiento de Lacan postularía un "eso jamás se calla" y el enunciado "Yo la verdad, hablo" atravesaría de manera recurrente toda su obra.

A "el inconsciente, eso habla", como es sabido, Lacan unió progresivamente la idea de que el inconsciente, eso se escribe. Eso escribe cadenas donde "el sentido se goza". El inconsciente escribe la posición singular del ser de goce del sujeto; queda la imposibilidad de escribir la propia relación sexual.

A ese lugar, precisamente, nos convocan los artistas. Sabido es que Lacan, como Freud, tenía gran interés en la literatura, en la pintura. De ello dan testimonio numerosas clases a lo largo de todos los años de su Seminario. Sobre literatura, Sófocles, Shakespeare, el teatro clásico francés, Poe, Gide... pero también Claudel y su trilogía, Joyce, a quien dedicó el Seminario *Le sinthome*, la escritura poética china. Sobre pintura, *Los embajadores* de Holbein, *Las Meninas*... La literatura acompañó constantemente la reflexión clínica de Lacan quien, como Freud, piensa que son los artistas quienes nos enseñan, y no a la inversa.

Pues no se trata aquí de psicoanálisis aplicado sino, antes bien, de reconocer cómo cada artista resuelve a su manera un problema humano, universalizable porque interesa al psicoanálisis.

De este modo, el Lacan que se interesa en la literatura es el que interpreta el deseo como deseo del Otro pero también el que considera "la relación del hombre con la letra".² Efecto de un encuentro singu-

² Jacques Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 739 [*Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, p. 719].

lar, las conferencias sobre Claudel, Joyce y la poesía china nos recuerdan lo que la letra es para Lacan.

En primer lugar, Claudel, a quien François Regnault “interpreta” especialmente basándose en *Partage de midi* y *Le soulier de satin*. Hace unos treinta años, Lacan había consagrado tres lecciones de su Seminario *Le transfert* a releer el complejo de Edipo en la trilogía de los Coúfontaine.

Aquí, es la imposible escritura de la relación sexual entre un hombre y una mujer lo que François Regnault hace surgir en *Partage de midi*, al plantear esta pregunta: para Claudel, ¿existe La mujer? Y, sirviéndose de las fórmulas lacanianas de la sexuación, nos guía en esta lectura.

La letra, en ese teatro, está ya en los nombres *Ysé*, *Prouhèze*, anagramas de Rose, “esta mujer”, a quien encontró en el navío rumbo a China en 1900, y cuyo encuentro dominará la dramaturgia de las dos piezas. Pero también está en ese La de La mujer “que no se puede escribir sino suprimiendo La”.³ Ahora bien, en esta mujer Toda, en el momento del encuentro, Claudel al parecer cree. Pero este uso genérico del artículo definido Lacan lo prescribe como imposible, pues es un “significante cuya propiedad es que no puede significar nada”.⁴

Inspirándose en los trabajos lingüísticos de Jean-Claude Milner, François Regnault analiza la operación propia de Lacan que presenta el genérico La para tacharlo inmediatamente delante de la unidad lexical “mujer”, lo cual no significa tachar el propio significante mujer.

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *op. cit.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*

Sin duda, cuando “el hombre quiere La mujer, sólo la alcanza al caer en el campo de la perversión”⁵ pero esto no vale para Claudel. De la Trinidad en la que cree, la de la Virgen María, la de la Sabiduría del Antiguo Testamento y la de la Iglesia, lo libera esa mujer encontrada en un navío. “No toma a Ysé por ellas.”

Cree, sin embargo, que encuentra a La mujer en su sentido maléfico, “La Gran Prostituta del Apocalipsis”, o, asimismo, La mujer de una teología que sería la de la “predestinación sexuada”. Entonces, sólo la separación podrá reunir a los amantes.

Así, Claudel se dedicará a declinar en *Partage de midi* todas las formas del “paso de lo genérico a lo definido, a lo indefinido, a lo demostrativo del encuentro”, y que certifican que La mujer no existe; pero “ese maldito La, marca del Todo, está siempre a punto de resurgir” y, en efecto, resurge en el acto III con el retorno de Ysé, donde ésta se encuentra como “en el lugar de Dios para Mesa”. Claudel intenta entonces lo que se podría llamar una “travesía del fantasma” de La mujer. Allí se revela que la relación sexual es imposible; como en *Le soulier de satin*, imposible de escribir.

Lo real a lo que se reduce “la doctrina de la predestinación sexuada” se resuelve finalmente en una doctrina del nombre propio que nos recordará que la nominación concierne siempre a una experiencia única de goce: operación imposible de la que el teatro sólo puede dar un equivalente, “el otro nombre del nombre” —en forma de nominaciones reiteradas: “Mesa, soy Ysé, soy yo”; “¡Ysé, Ysé!” Y sin embargo,

⁵ Jacques Lacan, *Television, Le Seuil*, 1974, p. 60.

el nombre propio no es por ello menos innombrable, no es más que lo que abre un "agujero". En *Partage de midi* sólo queda esta última petición: "Acuérdate de mí en las tinieblas un momento que fui tu viña."

Que el nombre propio abra un "agujero en lo real" y especialmente el Nombre del Padre, es algo cuya dificultad experimenta el propio Joyce.

Joyce, para "mantener a distancia algo como una psicosis,"⁶ intenta entonces, "hacerse un nombre" en este lugar; con su nombre propio de escritor, hacer un cierto Nombre del Padre. Sabía que así ocuparía, y eso es lo que él quería, a generaciones de universitarios... cosa que logró. Escritura particular en que el significante tiende a perder su significación común volviendo al registro de la letra, del signo que tiene efecto de Goce. Esfuerzo para "escribir en lo real algo de lo simbólico".⁷

Jacques Aubert traza aquí un recorrido de Joyce desplegando esta pregunta: ¿cómo el desfallecimiento del Nombre del Padre del arte lo llevará a ataviarse, especialmente en *Dublineses*, con el nombre de *Daedalus*, que, antes que nadie, presentificó en la escultura una "mimesis de la vida"?

Como Dédalo, que había rechazado los *xoana* arcaicos, estatuas fijas, truncas, manifestaciones mismas de la ausencia, Joyce intentará aportar a los hombres una verdad originaria, "originaria del tra-

⁶ François Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Agalma, Seuil, 1997, p. 29.

⁷ Jacques-Alain Miller, "Lacan avec Joyce", en *La Cause Freudienne*, núm. 38 (Seminario de la Sección clínica de Barcelona), p. 17.

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XXI, *Les non-dupes errent* (1973-1974), inédito.

bajo real de la lengua", esta lengua en que "los nombres son plegables en todos sentidos".⁸

Pero la identificación imaginaria con Daedalus —mediante la cual la imagen del cuerpo podrá convertirse en retrato— cae con su viaje a Roma. Joyce abandonará allí "su proyecto de involucrarse en el Goce de lo Bello" y, en un doble encuentro frustrado, en el que están implicados Dublín y Roma, "encontrará un real". "El paso de Dédalo se convertirá en el paso de Stephen" y, en lo sucesivo, Joyce firma Stephen Daedalus, hijo del linaje de los Dédalo, hijo del fundador del arte, pero también Stephen, "protomártir de la Iglesia católica" y figura de la muerte. Jacques Aubert interpreta la escritura misma del nombre Stephen Daedalus como "descomposición literal" y efectos fonéticos, "estallidos de voz que caen como letras" y muestra "su engendramiento metonímico irreversible". Abandono del heterónimo Daedalus, acto nuevo.

Desde entonces, "el falso agujero al que Daedalus servía de tapón" será sustituido, mediante ese nombre, por una metonimia que no inscribe la falta sino que apela a la palabra que siempre sigue. A lo que le falta a su nombre propio, Joyce, con su obra, le "encuentra un complemento".⁹

La "certidumbre" da paso a unos "efectos de asentimiento" que, en lo sucesivo, le permitirán explorar todos los discursos "hasta en sus menores inflexiones".

El ritmo y la resolución del ritmo son sustituidos por "el puro desplazamiento metonímico de sus acentos". La escritura se convierte en efecto de pun-

⁹ Jacques-Alain Miller, "Lacan avec Joyce", *op. cit.*, p. 60.

ta;* el efecto de sentido se anula. Resonancia con efectos innumerables. Puro goce. Gozo.

Que la letra sea desamarrada de lo imaginario —en esto desembocará la escritura de Joyce— hace para nosotros tanto más sensible *a contrario* ese “matrimonio de la pintura y la letra”¹⁰ que consagran la poesía y la caligrafía chinas. No es a la pulverización del sentido, al desmantelamiento de la palabra, a lo que da lugar la escritura, sino más bien a una quintaesencia, la del decir y del hacer.

François Cheng, que hace revivir aquí su encuentro con Lacan, nos confirma que Lacan elaboró su teoría de la letra —especialmente en “Lituraterre” — con la teoría china de la pintura.¹¹ La letra deja huella del goce imposible de escribir. Huella de lo vivo en el goce, la letra designa un borde, el “borde del agujero en el saber”.¹² “Entre centro y ausencia.”¹³

A la ausencia, Lao-Tseu la llama Vacío. De ella nacen el yin y el yang, y por eso subsiste entre ellos el Vacío-intermedio que reside en el corazón de todas las cosas. “Lo contrario de un lugar neutro y hueco”; antes bien “elemento dinámico” que continúa actuando en la plenitud. Por él “lo que es sin-tener-Nombre tiende constantemente hacia el haber Nombre, lo

* En francés *pointe*. Optamos por la traducción literal de esta palabra, repetida varias veces en el artículo de J. Aubert, porque de todos modos no existe un equivalente de los diversos sentidos que tiene aquí este término: extremo agudo, pero también intrusión y alusión irónica e hiriente. [E.B.]

¹⁰ Jacques Lacan, “Lituraterre” en *Ornicar?*, núm. 41, Le Seuil, 1987, p. 9.

¹¹ Esta idea es enunciada por Éric Laurent en su seminario de 1998-1999: “La fonction de la psychanalyse”, inédito.

¹² Jacques Lacan, “Lituraterre”, *op. cit.*, p. 8.

¹³ *Ibid.*, p. 10.

que es sin-tener Deseo tiende constantemente hacia el haber Deseo”.

Así el artista, atravesado por el Vacío-intermedio, sabe poseer este arte de vida que se une con la disponibilidad interna, la Receptividad venerada por Mencio. Puede entonces, “a imagen del aliento primordial que se desprende del Vacío original”, inventar la huella tangible de esta promesa de vida que nunca cesa. El Trazo Único de Pincel, teorizado por el pintor Shitao, sería “primera afirmación del ser”. Es “el añadido” lo que abre el camino, el Tao. “Reto de una apuesta que se gana con tinta y pincel”,¹⁴ es un “trazo de unión situado entre el espíritu del hombre y el universo” que es precedido, prolongado y hasta atravesado por el Vacío —y no cesa de llamar a los otros trazos. Así como un cuadro es “un espacio siempre virtual, tendido hacia otras metamorfosis”, en el lenguaje poético, “en el interior de un signo y entre los signos, el Vacío-intermedio juega a pulverizar la dominación de la linealidad unidimensional”. Metáfora y metonimia pueden entonces conjugarse y engendrarse mutuamente.

Así la poesía china es, como toda poesía aunque de manera paradigmática, “efecto de sentido” pero, también, como lo indica Lacan, “efecto de agujero”.¹⁵ Da su modelo a lo que en psicoanálisis es una interpretación.¹⁶ Es la “ascesis de una escritura”¹⁷ donde se rompe lo aparente.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XXIV (1976-1977), *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, inédito.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XXI, *Les non-dupes errent* inédito..

Si la pintura y la letra chinas, inscribiéndose en el corazón de la Nada, del Vacío, y manteniéndolo abierto, liberan "el Espacio del sueño",¹⁸ Gerard Wajcman nos habla de otra pintura, de la pintura abstracta del siglo XX. "Rompiendo con aquello que el cristianismo habrá instaurado como condición y necesidad de la imagen", el cuadro en el arte abstracto no es "ventana abierta a la *historia*" ni "entrada de lo invisible en lo visible". Más bien es, como el *Cuadrado negro sobre fondo blanco* de Malevitch, cuadro de lo que carece de imagen, de una nada inhabitable, "fuera de la historia". Presencia absoluta y singular de un real que no da lugar a ninguna simbolización, el cuadro de Malevitch, que "refuta" el reinado milenarior de la imagen simbólica, es aquí "experiencia misma de la ausencia de objeto". Más aún, "es esta ausencia", "real, espesa, opaca". Lo imposible de escribir no deja lugar aquí, como la letra, a una huella de goce viviente sino que, en cambio, manifiesta su destrucción radical. En lo sucesivo, no puede más que "mostrar". Aquí, el arte no evoca el Vacío inscrito en el corazón del ser como lo hace la pintura china, sino que muestra su falta.

Si Joyce, como Dédalo, quiso despertar de los *xoana* sin forma, evocando la ausencia en la presencia, para producir una mimesis de la vida, en cambio la pintura abstracta hace pensar en los *xoana* modernos. Pero en lugar de la ausencia, aquí es lo real lo que se presenta, la exclusión de todo sentido.

Ese real, excluido del sentido, que el arte abstracto del siglo XX no puede más que mostrar, Gerard

¹⁸ François Cheng, *L'espace du rêve, Mille ans de peinture chinoise*, Phébus, 1980.

Wajcman hace de él un acontecimiento: el de la *shoah*. A este acontecimiento irrepresentable, inmè-morial y que quiso erradicar los nombres mismos, a lo que no deja de no escribirse, le da un nombre el filme de Claude Lanzmann: *Shoah*.

Esta nominación es un acto fundador. Allí, la obra de arte instauro su tiempo.

De este modo, por encima del imaginario de lo Bello, de la imagen que, velando la falta, "es de oro", "duerme",¹⁹ lo escrito y la letra —estén o no estén casados con la pintura— nos despiertan. Mediante lo que se precipita del significante, se trasluce un acceso a lo real.

Cada vez que una verdad se enuncia, cada vez que se emite una queja, que un decir a medias adviene, enuncia Lacan, "es siempre en una referencia a la escritura donde aquello que puede ser situado en el lenguaje encuentra su real".²⁰

ROSE-PAULE VINCIGUERRA

* *D'or* (de oro) y *dort* (duerme) suenan igual en francés. [E.B.]

¹⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XXI, *Les non-dupes errent*, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*

DE LA LINGÜÍSTICA A LA LINGÜISTERÍA

JEAN-CLAUDE MILNER

La lingüística interesó a Lacan desde el discurso de Roma. Le interesó como ciencia. Hasta podría sostenerse que entre el antes y el después de 1953, los rasgos diferenciales pertinentes se ordenan de acuerdo con una sola consigna: medir, por fin, el alcance de un nuevo *factum scientiae* del que da testimonio la lingüística y que vuelve caducas todas las epistemologías anteriores. Sin embargo, es cierto que a partir de los años sesenta este interés declinó de manera constante, aunque no cesó por completo hasta el seminario XX, en el que se perciben ciertos acentos de despedida.

Se plantea entonces una pregunta: ¿qué significa el debilitamiento de un recurso considerado al principio tan decisivo? ¿A qué se debe la inflexión, y qué consecuencias entraña? Y todavía hemos de poner en claro la naturaleza del propio recurso. Este carácter decisivo, ¿permite considerarla parte de la ciencia? Si pudiera llevar este nombre, la lingüística manifestaría que la ciencia no era precisamente lo que se creía antes de ella. ¿O se debe lo decisivo al lenguaje? Si se toma el lenguaje como dominio (mediante los refinamientos que Saussure aporta a las definiciones), la ciencia lingüística establecería en él propiedades ignoradas antes de ella.

En el primer caso, el desinterés por la lingüística

debe ser explicado por una inflexión que afecta a la ciencia; en el segundo caso, el desinterés tiene que ver con la cuestión del lenguaje en sí mismo. Por lo demás, la elección no es excluyente. Sin embargo, en beneficio de la claridad, separaré las dos hipótesis, llevando cada una de ellas lo más lejos posible, y dispuesto a comprobar al final que mantienen cierta relación.

1. Primera hipótesis: en lo que se refiere a la lingüística, el nombre de ciencia es decisivo

1.1. Para Lacan, se trata de una ciencia galileana tal como la define Koyré; tiene un objeto empírico y radicalmente contingente, del mismo modo que la física; y, del mismo modo que la física, está matematizada, sólo que aquí la matematización no le debe nada a la medida y se lo debe todo a la literalización forzada.

Consecuencia primera: la matematización puede entenderse de manera completamente distinta de lo que se había supuesto.

Consecuencia segunda: hay ciencia galileana de lo que en términos antiguos se hubiese atribuido a la convención o, en términos modernos, a la cultura: la lengua.

Esto puede decirse de dos maneras: o bien hay un galileísmo de la cultura (y es la noción de ciencia lo que cambia) o bien, si convenimos en llamar "naturaleza" al campo de las ciencias galileanas, entonces la naturaleza incluye fenómenos que, como se decía, forman parte de la cultura (y es la noción de naturaleza lo que cambia). En ambos casos, se trata de una revolución del pensamiento. El término no es excesivo. Tanto más cuanto que la lengua no es la única

afectada: esto es lo que se llamó el estructuralismo. Y de esta revolución fuimos testigos. Por esta misma razón, no siempre medimos exactamente su amplitud.¹ Era grande, aunque sin duda alguna estaba envuelta en mundanidades y, por encima de todo, era efímera.

1.2. Porque el dispositivo matricial se constituyó a comienzos del siglo XX (el *Cours de linguistique générale* data de 1916) y se podría creer que se acaba con el siglo. Si, como Lacan, entendemos por lingüística lo que está instituido en el *Cours de linguistique générale*, habrá que reconocer lo que es; hoy día ya nada se oye decir al respecto; toda evidencia se ha perdido. Y ello por varias razones; algunas se deben a la lingüística misma y a su evolución interna, que la ha llevado a poner en duda algunas de las proposiciones más claramente afirmadas en el *Cours*. Otras se deben a la *doxa*.

La lingüística dependía —sin necesariamente saberlo— de una proposición: la lengua no es una superestructura. Que Stalin haya sido el único que la formuló explícitamente e intentó demostrarla de manera formal no impide que pueda ser restituida, directamente o no, en los diversos modelos de la lingüística moderna. Ahora bien, hoy todo descansa en la convicción de la *doxa* según la cual la lengua es una superestructura. Testigo de ello es la disputa

¹ Un ejemplo entre cien: es una de las raras veces en la historia en que se pretendió inventar formas nuevas de razonamiento empírico. Así, la distribución complementaria es un razonamiento presentado como empíricamente obligatorio, aun cuando ningún lógico empírico anterior, se trate de Aristóteles, de Bacon o de Stuart Mill, haya tenido esa idea.

sobre la feminización de los nombres de los oficios. Está bien arraigada en la izquierda, pero no menos en otras tendencias, la convicción de que un poder político (el Estado, los grupos de presión, la prensa de opinión, etc.) tiene el derecho y el deber de intervenir en cuestiones de lengua. La versión progresista de esta convicción suscita el consenso: tras reconocer en primer lugar que la voluntad reformadora de un poder se mide por lo que quiere reformar de las estructuras (sin tocar las infraestructuras, desde luego, porque eso es la revolución, y conduce al *Libro negro*), y tras reconocer, en segundo lugar, que la lengua es una superestructura, un poder no será completamente reformador si no toca también esta superestructura. En pocas palabras, la *doxa* en Francia y en otros lugares ha vuelto a ser lo que era antes de Saussure o Meillet. Todo el mundo habla del lenguaje en general y de la lengua francesa en particular como si la lingüística no hubiera existido. Sin exceptuar a los propios lingüistas. Esta evolución va más allá de la lingüística propiamente dicha. Sin duda, ha alcanzado al psicoanálisis. Al fin y al cabo, ¿lo propio del freudismo no consiste en sostener que la represión no es una superestructura? ¿Que en los usos y costumbres de una sociedad (familia, propiedad, Estado) el binarismo naturaleza/cultura no lo agota todo? ¿Que algo de las relaciones de parentesco y de los intercambios entre hombres y mujeres supera la suma de las determinaciones superestructurales de una cultura determinada? Ahora bien, el discurso actual proclama incesantemente lo contrario. En él predomina lo que se ha convenido en llamar la visión sociológica del mundo (ya sea en su versión histórica o en su versión periodística); equivale

a afirmar que todo es superestructura, de una infraestructura indeterminable (porque ya no se es marxista), salvo como naturaleza fuera del lenguaje: genes o ecología o necesidades espirituales: poco importa (ya que, en resumen, a la infraestructura no se la toca, so pena de abominable revolución —respeto del gene, de la ecología, de las espiritualidades, etc.). Hasta se podría precisar de qué manera se traspone el psicoanálisis a ese registro. Le corresponde muy especialmente la misión de convertir en superestructuras el núcleo considerado el más irrompible y más nocturno de los encuentros *homo homini*. Se supone que sólo el psicoanálisis es capaz de amoldar el trabajo, la familia, la patria, al gusto de sus dedos reformadores. De obrar de forma que el propio inconsciente se vuelva superestructural y, de reaccionario, se convierta en progresista.

El triunfo social del psicoanálisis no debe disimular la inversión radical: él mismo se ha vuelto auxiliar de una doctrina superestructural de la que el freudismo estricto consideraba que todo había que temerle. A esta inversión ha contribuido seguramente el oscurecimiento de todas las formas de literalismo, a la cabeza de las cuales se encontraba, precisamente, la ciencia literal del lenguaje.

1.3. El dispositivo sociologizante es como un aparecido. Logra nada menos que un retorno y una restauración del dispositivo antiguo que oponía, uno al otro, dos reinos:

—el reino de las leyes mudas, que no necesitan expresarse en lengua humana para regir: la *physis* o la naturaleza no moderna;

—el reino de las reglas que pueden y deben expresar-

se en lengua humana: reino de la convención (*thesei*).

Esta antigua dicotomía no carece de variantes estilísticas: infraestructura/superestructura, naturaleza/cultura, naturaleza/sociedad, cosas/hombres, cosas/palabras, necesidad/libertad, ciencias/letras, etc. Eso es, precisamente, lo que el *Cours de linguistique générale* había recusado. En bloque.

La lingüística en cuanto ciencia era, pues, decisiva. Más que ninguna otra ciencia, daba testimonio de la legitimidad del galileísmo extendido a la cultura; culminaba una figura enteramente moderna de la naturaleza, radicalmente distinta de la *physis*; aún más estrictamente, definía un modo del Uno que no le debía ya nada al Uno de la *physis*, ya se trate de la *physis* aristotélica o de la *physis* atomista: un Uno que no es el del átomo, ni el de la letra (al cual puede remitirse el atomismo), sino, antes bien, el del significante que "sólo representa para".

1.4. Lo que yo llamo el primer clasicismo de Lacan se inscribe íntegramente allí. El programa cientifista de Freud es retomado, entonces, sobre bases nuevas. La relación del psicoanálisis con la ciencia de la naturaleza es reexaminada, salvo que la noción de naturaleza ha cambiado y el concepto de ciencia ha sido redefinido: retorno a Freud, pero no a Mach. Ciertamente es que a todo ello el segundo clasicismo le atribuye menos importancia. La referencia a la estructura se erosiona tanto más cuanto que, por su parte, la lingüística deja de querer ser estructuralista en el sentido estricto y tiende a naturalizar cada vez más su objeto —hasta definir el lenguaje como un órgano. Así, vuelve a ponerse en duda la dehisencia entre naturaleza y *physis*, tendiendo ambos

reinos a superponerse otra vez. En la lingüística, pero también en Lacan: en el *logion* del seminario XX, “a la naturaleza le horroriza el nudo”; allí, “naturaleza” debe entenderse en sentido pregalileano.

1.5. La relación con la lingüística se vuelve, pues, menos estrecha. Lo demuestra el tema de la lingüistería. Y ese nombre surge del seno del segundo clasicismo naciente. En *Télévision*, escribe Lacan: “Del lenguaje [...] sólo se sabe poco: a pesar de lo que yo designo como lingüistería para agrupar allí lo que pretende —es algo nuevo— intervenir entre los hombres en nombre de la lingüística. Siendo la lingüística la ciencia que se ocupa de la lengua, especifica en ella su objeto (el lenguaje), como se hace en cualquier otra ciencia” (p. 16). Todo esto merecería un comentario: la distinción entre lenguaje y lengua; el hecho de que la lingüística siga considerándose ciencia; el hecho de que se diga que tiene por objeto el lenguaje (no por ser clásica, es trivial la proposición); la noción de intervención, que sin duda debe ligarse a la noción de práctica o de *praxis*, que Lacan invoca a menudo a propósito del psicoanálisis.

Digamos, para abreviar, que el segundo clasicismo considera resuelto el problema de la ciencia; a este respecto, disminuye la importancia del galileísmo extendido; es un combate ya pasado, que terminó en una victoria. Recordemos que Lacan, más que nadie, razonaba combatiendo, y sabía que los campos de batalla cambian. Véase cierta nota de los *Escritos 2*, p. 788, n. 6.

Yo, por mi parte, sostengo que Lacan materialmente se equivocaba: la batalla del galileísmo extendido se perdió. A menos —lo cual equivale a lo mis-

mo— que su victoria haya sido efímera y que bien pronto se haya trocado en derrota. Una consecuencia que podemos comprobar: fragmentos enteros de la doctrina lacaniana se han vuelto propiamente incomprensibles o más bien inactuales, si no intempestivos en el sentido en que Nietzsche decía *unzeitgemässig*. Mas poco importa. En el momento en que Lacan inventa el nombre “lingüistería”, tiene sus razones para creer en una victoria y, por lo tanto, en el carácter superado de ciertos combates, y se arriesga a comentar más adelante, como ya lo había hecho en otras ocasiones, “¿en qué estábamos pensando?” (*ibid*). Admitido este punto, se comprende que Lacan recuerde que lo que le importa al inconsciente no es la ciencia lingüística como tal, sino el lenguaje.

Y sin embargo, la ciencia lingüística no deja de importar un poco: “Intervenir en nombre de la lingüística”, se ha dicho. La expresión es fuerte. Tanto más cuanto que esto ocurre después del 68, y la palabra intervención ha recuperado su sentido de movimiento violento. Entendemos por “lenguaje” el estenograma nominal de esta proposición de hecho: “Los hombres hablan” (de donde extraeríamos fácilmente, por medio de algunas proposiciones suplementarias, las nociones de “ser hablante” y de “hablaser”*, para sustituir, sin duda, el nombre de “hombre”).² Intervenir entre los hombres en nom-

* En francés *parlêtre*. [E.B.]

² Desde luego, estoy simplificando. De la proposición “los hombres hablan” se salta audazmente a la proposición “los hombres hablan algo”. El lenguaje es a la vez el estenograma de la primera proposición y el nombre unificador de ese “algo” que los hombres hablan. No insisto en lo imaginario que hay en el salto de una proposición a otra, en la construcción del estenograma y

bre de que son hablantes podría ser una manera de describir la praxis del psicoanálisis. No es esto lo que afirma Lacan, ya que dice "intervenir en nombre de la lingüística"; pero si restituimos los anillos intermedios, es lícito entender lo siguiente: la novedad que perdura es que la afirmación inmemorial "los hombres hablan" (=lenguaje) ha cobrado, en lo sucesivo, un alcance radicalmente nuevo, y ello desde que es posible una lingüística. Galileana o no: basta que quiera serlo o, antes bien, que ciertos lingüistas quieran que lo sea; todo lo que de lejos o de cerca se relaciona con la afirmación inmemorial resulta, pues, afectado; y eso es la lingüistería.

Cierto es que las cosas han cambiado desde 1953. En el discurso de Roma, puede discernirse la convicción de que, mediante la lingüística, se sabría mucho más sobre el lenguaje de lo que sabía Freud. Por contraste, la proposición de *Télévision* es la corroboración de un fracaso, confirmado por otras declaraciones (*Radiophonie*, p. 62): la lingüística finalmente nos habrá enseñado poco sobre el lenguaje. Sin embargo, poco no quiere decir nada.

Al inventar el nombre "lingüistería", Lacan llama al psicoanálisis a recordar sin cesar que respecto a quien lo autoriza —el *factum loquendi*, el hecho de que haya lenguaje—, existen no sólo los escritores, tan caros a Freud, sino también algunos lingüistas. Jakobson puede aclarar tanto como Goethe o Dostoievski, aunque su luz sea de otra naturaleza y suscite otros tipos de irradiación. De ahí que "lingüistería" se forme, a partir del sustantivo "lingüista", mediante un

en la constitución en ser consistente (y analizable en propiedades) de esta *x* que supuestamente los hombres hablan.

sufijo a menudo reservado a ciertos grupos cuyos miembros están dispersos, despreciados, rivalizan entre ellos y se ven condenados a una vejez deplorable: estafa,* galantería, patanería, piratería. Ciencia o no, la lingüística cuenta menos como tal de lo que cuenta como aventura de algunos sujetos.

Queda en pie el hecho de que esos sujetos querían que fuera ciencia y que sólo este querer podía, en nuestro siglo, animarlos con fuerza suficiente: de todos modos, al fin y al cabo, sólo la ciencia pudo llevarnos al espacio: Grial y filibusterismo al mismo tiempo. En ese registro, la lingüística sigue contando, porque sus aventureros, por su fracaso más que por su éxito, han tocado algunos arrecifes de real.

2. *De todas maneras, se nos remite de la primera hipótesis a la segunda:* en lo referente a la lingüística, sólo el lenguaje importa.

¿Qué supone Lacan del lenguaje? Pese a la apariencia, no resulta trivial evaluar con precisión el alcance *propio* de esta suposición. Esto deja de ser trivial al menos cuando uno se impone, como conviene, separarla del movimiento general al que se la suele unir comúnmente: esa forma particular del giro "lingüístico" o más bien "lenguajero", con el que, desde los años treinta, la *paideia* francesa había quedado progresivamente marcada. Por lo demás, la disyunción la emprende el propio Lacan: la inflexión esbozada en *Télévision* oculta un adiós no sólo a los años sesenta sino también a los años treinta. Puesto que el dispositi-

* Para entender lo que sigue hay que tener en cuenta que estafa es *escroquerie*. [E.B.]

vo evoluciona, resulta oportuno procurarse un punto de referencia exterior a él. Aquí, Wittgenstein resulta inapreciable. Tanto el primer Wittgenstein como el segundo, aunque sus doctrinas sean distintas y, de hecho, precisamente porque lo son.

2.1. El primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, enuncia las tres proposiciones siguientes: *a*) entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir hay una frontera real e infranqueable; *b*) lo que no se puede hablar, hay que callarse; *c*) aquello de lo que no se puede hablar, sólo se puede que mostrar. Añade unas definiciones, "poder decirse" es poder decirse de una manera dotada de significación, y "hablar de algo" es decir algo que esté dotado de significación.³

"El libro trazará, pues, una frontera [...] no al acto de pensar, sino a la expresión de los pensamientos" (Prólogo, p. 31). Si hay una frontera en las expresiones, ello quiere decir que no se puede decir de la misma manera los dos lados de la frontera: habrá significación de un lado, y no la habrá del otro; pero eso también quiere decir que hay expresión a ambos lados. A este respecto, Wittgenstein es claro: "Para trazar una frontera al acto de pensar, deberíamos ser capaces de pensar los dos lados de la frontera (deberíamos pensar lo que no se deja pensar)." Puesto que, por el contrario, se puede trazar una frontera en la lengua, es necesario que haya cosas que se digan en lengua pero cuyo decir no se articule en proposiciones dotadas de significación.

³ Cito el *Tractatus* en la traducción de Gilles-Gaston Granger (Gallimard, 1993), con una modificación: Gilles-Gaston Granger traduce el alemán *Sinn* por "sentido"; prefiero la traducción "significación" [ed. esp.: Madrid, Alianza].

Al fin y al cabo, es lo que siempre ha supuesto la lógica que, por esta razón misma, se ha presentado gustosamente como una especie de medicina de la lengua. Tal es, a decir verdad, el único motivo por el cual la lógica puede considerarse como una parte de la filosofía. Desde ese punto de vista, el título de Wittgenstein resulta revelador, pues combina lógica y filosofía y, con ello, reivindica la intención terapéutica.

Otra consecuencia: la lengua en sí misma y por sí misma es intrínsecamente anterior a toda frontera que se le trace en nombre de la significación; puede y debe ser analizada independientemente de esta frontera. Ése es sin duda el punto de vista de la lingüística. La lengua en sí misma y por sí misma: tal es la frase de Saussure, y ya los gramáticos antiguos se reían de los lógicos, contestándoles que frases verdaderas y frases falsas, frases sensatas y frases absurdas, teoremas y truismos, *episteme* y *doxa* tenían una misma estructura de lengua.

Comprendemos entonces la opción de Lacan. Como Hércules ante la encrucijada, al articular el inconsciente con el lenguaje se encontraba con dos vías frente a él: la vía de la lógica, interpretada como medicina reductora de paralogismos y oscuridades, en nombre de la significación salvada, y la de la lingüística, entendida como ciencia galileana, impasible e imparcial entre significación y no-significación. Elegir la lingüística es elegir que la significación no establezca una frontera en el lenguaje (lo cual no excluye que haya efectos limítrofes dispersos, aleatorios e instantáneos, que Lacan asigna al "sentido"). Es elegir que las expresiones no se dividan en dos reinos separados, sino que se puedan decir a medias: estar a la vez a los dos lados de cualquier frontera de significación.

Y recíprocamente, por cierto, también la lógica se divide en dos: en tanto se preocupa de lo que tiene significado o no, es lógica filosófica y recurre a lo imaginario (incluso para reducirlo: grandeza de Russell); sólo toca lo real para dejar de lado la cuestión de la significación, para atenerse al puro y simple cálculo literal, que no tiende a reformar el lenguaje cotidiano sino a sustituirlo por completo. Gödel o Bourbaki, y no Russell.

El *logion* decisivo es, sin duda, "no hay metalenguaje".⁴ La distinción "lenguaje"/"metalenguaje" (relevada por la distinción "mención"/"uso", por la definición de las comillas como preservativos de la significación, etc.) se encontraba en el fundamento mismo de la mayor parte de las medicaciones lógicas; negar esto es, ciertamente, dejar constancia de un dato inevitable: toda la *Traumdeutung* y de manera ge-

⁴ A condición de comprenderlo bien. Lo que se niega no es la posibilidad que tiene la lengua de hablar de sí misma; por lo contrario, lo que se niega es la necesidad real para la lengua, cuando habla de sí misma, de salir de sí misma. A fin de evitar los contrasentidos, léase a Jacques-Alain Miller, "U ou il n'y a pas de métalangage", *Ornicar?*, núm. 5, invierno 1975/1976, París, Lyse, dif. Seuil, pp. 67-72. Hay que tener cuidado, en particular, de no confundir el *logion* de Lacan y una proposición como la de Wittgenstein: "Ninguna proposición puede decir nada sobre ella misma" (*Tractatus*, 3.332). Por no hablar de la proposición más general, recurrente en una u otra forma entre los lógicos: "Es imposible hablar significativamente de un lenguaje L manteniéndose en el interior de ese lenguaje." Tal es precisamente el axioma fundador del metalenguaje. A la inversa, el *logion* de Lacan se puede parafrasear: "de una lengua sólo una lengua habla" o "no se sale de la lengua". En cuanto al lingüista, sabe de tiempo atrás que la gramática latina puede mantenerse interior al latín y seguir sus reglas. O que el fragmento de lengua *haec est virtus* puede funcionar como el nombre mismo de la regla que allí se aplica.

neral toda interpretación se basan en la indistinción o más bien en la homofonía necesaria entre mención y uso. Pero es más aún. En lo referente al lenguaje, es atreverse, gracias a la lingüística, a decir no a la lógica; y en lo referente a la lógica, es decir no a toda medicación (y por lo tanto, también a la interpretación wittgensteiniana de la lógica), y sí a la literalidad pura: lógica, ciencia de lo real, y no del lenguaje.

Podríamos ir más lejos. Lacan no sólo recusa toda frontera real en el lenguaje, sino que sostiene que hay una frontera real en los pensamientos. ¿No es esto lo que supone el concepto mismo de inconsciente? En la interpretación de Freud que da Lacan hay, sin duda, una frontera para el acto de pensar, con una consecuencia: el análisis debe pensar lo que no se deja pensar. Sabida es la resolución lacaniana de lo que Wittgenstein presenta como un callejón sin salida: puesto que hay una frontera para el acto de pensar y puesto que no la hay en el lenguaje, entonces es posible decir bien lo que no se deja pensar. Y ya que es posible, también es un deber. De ahí una inversión general de Wittgenstein: el sueño no muestra, tampoco lo hacen el síntoma ni el lapsus sino que dicen. En suma, el inconsciente no puede exponerse como un cuadro, sino que está estructurado como un lenguaje. De ahí un desplazamiento de la proposición 7 del *Tractatus*: aquello en lo que no se puede pensar, hay que decirlo a medias.

Lacan no se cansó de repetir este axioma: se pueden decir los dos lados de toda frontera. Lo desarrolló de múltiples maneras: por la línea platónica y la *orthodoxa*, mediante la topología que, oponiendo lo esférico y lo asférico, autoriza así que se

unan el uno con el otro, mediante la definición del matema como *orthodoxa*, mediante la teoría de la verdad; lo completó añadiendo que siempre se pueden decir los dos lados de una frontera, pero no decirlo todo al respecto (formalización cuasi russelliana del no-todo). A condición de entender que decir la verdad es propiamente decir los dos lados de toda frontera, se reconocen aquí las primeras palabras de *Télévisión*. Sin embargo, la decisión inicial es clara; no había que creer ni una palabra, en cuanto al lenguaje, de lo que decían de él los lógicos: a saber, que en él la significación es esencial. Mas para sostener que la significación no es esencial para el lenguaje, había que ir contra la humanidad entera. La lingüística, la primera y la única, tuvo esta arrogancia. Añadiré, de paso, que empieza a pagarlo.

2.2. El segundo Wittgenstein afirma en las *Investigaciones filosóficas*: “No hay lenguaje privado.” Los comentaristas discuten sobre la interpretación exacta de esta afirmación (remito, entre otros, a Kripke). Pero en su mayoría admiten que el uso de la palabra “privado” supone la oposición “público/privado” tal como es comúnmente entendida en la *doxa* filosófica. Reconocen también que se pueden desprender dos subproposiciones: *a*] donde no hay regla no hay lenguaje; *b*] no hay más regla que la publicada.

La proposición *a* no distingue a Wittgenstein de la mayoría de quienes pontifican sobre el lenguaje; la proposición *b* es la discriminante. Wittgenstein la despliega en múltiples subproposiciones: nunca se puede reconstruir por inducción una regla no publicada a partir de conductas observadas, porque cual-

quier conducta puede considerarse como la aplicación de cualquier regla; obedecer una regla no puede ser en ningún caso una conducta únicamente privada, etc. (*Investigaciones*, I, § 199-202). Que no hay regla más que la publicada es lo que resume la noción de "juego". De ahí el mito (en el sentido platónico del término) del "juego de lenguaje"; todo fragmento de lenguaje puede y debe ser narrado como un juego cuya regla se haya enunciado previamente ante algún público. Aun cuando, desde luego, ningún lenguaje sea un juego y jamás se enuncien de antemano sus reglas como las de un juego. La expresión "juego de lenguaje" es tan solo el estenograma de la tesis "no existe un lenguaje privado".

Ahora bien, el *logion* lacaniano de la estructura, o sea el *logion* que se puede obtener de "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", supone precisamente que el inconsciente sea un lenguaje privado. Pues, a fin de cuentas, ¿qué suponía la lingüística, al razonar sobre la estructura? Que los sujetos que hablan una lengua respetan unas reglas y unas limitaciones cuyo contenido, si no su existencia, ignoran todos y cada uno de ellos.

Esta suposición es anterior a la lingüística misma; está implícita en las anécdotas más antiguas concernientes a la lengua: la anécdota del *schibboleth*, de la vendedora de hierbas y de Teofrasto, etc. Subsiste incluso cuando la lingüística galileana ya no razona en términos de estructura. Si, como supuso Chomsky, una gramática es un conjunto de reglas, y si existe alguna gramática como "facultad de lenguaje" (expresión de Saussure, retomada por Chomsky) en todo ser hablante desde su nacimiento, entonces hay un lenguaje privado (aun si nunca subsiste más que

en potencia y nunca se actualiza más que como lengua pública); el sujeto hablante obedece las reglas de manera privada; el lingüista las reconstruye por inducción; lo cual supone que cualquier conducta no es la aplicación de cualquier regla.⁵

Decir, pues, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es, para empezar, decir que el inconsciente es —como todo lenguaje en tanto que dicho lenguaje está estructurado— cosa privada. Y de hecho, tal como el psicoanálisis freudiano lo ha constituido, funciona de manera estrictamente regulada, pero sin que ninguna de sus reglas se publique; más aún, la noción misma de cura supone que al publicar tal regla de un inconsciente singular, se la disuelve: no publicada, la regla sería, asimismo, no publicable. Al concebir la hipótesis de un inconsciente estructurado como un lenguaje, el psicoanálisis afirma muy precisamente la existencia real de un lenguaje privado del sufrimiento, o al menos del malestar (compárese con *Investigationes*, 1, § 243). Por lo

⁵ Tal es la puesta en juego del innatismo chomskyano, ya sea interpretado o no en términos filogenéticos. De hecho, todo innatismo equivale a suponer que hay un lenguaje privado. A la inversa, la negación del lenguaje privado equivale a recusar todo innatismo, incluso el innatismo lorenziano. Se observará de paso que, al mismo tiempo, se juzga de antemano toda doctrina cognitivista, según la cual existen, filogenéticamente constituidas, unas reglas “privadas” propias de cada aparato de cognición. Desde luego, también resulta tentador interpretar el *a priori* kantiano como un lenguaje privado; toda empresa trascendente supone que el sujeto obedece, en privado, ciertas reglas. Misma observación, *a priori*, para el imperativo categórico. En cambio, se podría sostener que el *cogito* no supone ningún lenguaje privado y se combina fácilmente con la hipótesis de una definición pública de las reglas de empleo de la palabra “cogito” (por no hablar siquiera de una definición pública de las reglas de la meditación).

demás, el síntoma, ¿no consiste en la obediencia estrictamente privada de una regla estrictamente privada: obediencia y regla tan privadas que ni siquiera son reconocidas ni como obediencia ni como regla, ni por un testigo ni por el sujeto mismo? Y ello sin hablar de cierta célebre verbalización, descompuesta por Serge Leclair.

2.3. Bajo esta luz no queda sino subrayar la consistencia sistemática que debía llevar a Freud a plantear igualmente la existencia de juegos privados. Tal es el *fort da*. Hay un juego, ciertamente, pero quien a él se entrega estará incapacitado para formular su regla. En primer lugar, porque aún es casi *infans*; en segundo lugar, porque la regla propiamente dicha no existe: consiste tan solo en una aparición y una desaparición, asociadas a una oposición fónica; en tercer lugar, porque el jugador no sabe que juega, al no saber siquiera qué es jugar. Lo que es más: el observador pretende poder reconstruir la regla mediante un simple análisis baconiano (cuadro de presencia y de ausencia) de una conducta; precisamente lo mismo que Wittgenstein juzga imposible o vano. Por último, esta inducción supone que la regla —cuya existencia ignora precisamente mientras la crea— el niño la obedece de manera estrictamente privada. Se necesita todo el *savoir faire* de Freud para encontrar en él una obediencia.

El paso de Lacan aleja más aún de Wittgenstein. Aunque sea *infans*, el jugador se descubre preso en las redes del lenguaje. Mas para reconocer que el lenguaje interviene aquí, se necesita concebir el lenguaje precisamente como lo concebía la lingüística estructural: un sistema tal que una sola diferencia le

es, a la vez, necesaria y suficiente. Sabido es cómo interviene aquí la oposición O/A; por sí sola, pone de manifiesto lo real de la estructura fonológica, pero suponer que eso basta para autorizar que se hable de estructura lingüística es algo que sólo autorizan Saussure y Jakobson. Freud, sin duda, no lo habría admitido; a su modo de ver, el lenguaje requiere las palabras. Dicho sea de paso, por eso necesita reconocer los lexemas *fort* y *da* a través de lo que Lacan prefiere considerar fonemas. Pero aquí resulta fundamental la diferencia entre lexema y fonema. Si se trata de lexemas, el wittgensteiniano podrá alegar siempre la existencia de un tercero (público) que habría publicado la regla de juego de lenguaje que es el fragmento pertinente de la lengua alemana: el par de términos *fort* y *da*. Pero si se trata de fonemas, ningún tercero (salvo el Otro, que precisamente es la estructura) ha podido publicar, como tal, su oposición pertinente.

Desde luego, basta un poco de sofisticación para borrar todas las diferencias. Así, el lacaniano no tendrá dificultad para mostrar que nada es propiamente privado, ni en el lenguaje ni en el inconsciente. El concepto de Otro (llamado "Otro con mayúscula") permite hacerlo fácilmente. Pero seamos claros: un wittgensteiniano consecuente no podría admitir que baste con el Otro para desprivatizar el fuero interno. El punto efectivo es éste: la oposición privado/público es pertinente en Wittgenstein, precisamente porque el único problema que considera real al final del *Tractatus* —y ello por decisión explícita— es el del prójimo en cuanto semejante, es decir, en cuanto otro con minúscula. Mientras que el Otro con mayúscula, que no es crucialmente un semejante, re-

cosa por su sola existencia la pareja duelo privado/público a la que Wittgenstein, por principio, quiere limitarse. En ese sentido, el lacaniano no dirá, tal vez, que el inconsciente es un lenguaje privado, pero ello es para negar que la palabra "privado" tenga aquí la menor significación. Aquí también funda su autoridad en lo que sostenía la lingüística, aun reducida a su núcleo mínimo.

3. Que Lacan dice no a la vez a Wittgenstein 1 y a Wittgenstein 2 quiere decir que dice no a la vez a lo que los distingue y a lo que los reúne.

Lo que los distingue: la doctrina de la frontera para el uno, y la doctrina del lenguaje privado para el otro. Lo que los reúne: el silencio. Hay que callar, dice el primero. No hay lenguaje privado, dice el segundo; entendámonos: o no hay mundo privado en absoluto, o todo mundo privado es mundo de silencio; ahora bien, hay un mundo privado a menos que tal vez no merezca ser considerado un mundo, y por lo tanto, hay silencio. Esto plantea una suposición única: que el silencio sea posible. Ahora bien, el axioma de Lacan es que el silencio no existe. Eso no calla nunca. Es esto lo que hay que escuchar en el "eso habla". Es esto lo que hay que escuchar en los *logia* freudianos, que Lacan vincula: "la voz del Ics es baja, pero siempre dice lo mismo", "la voz de la verdad es baja, pero siempre dice lo mismo". Ese "siempre" y ese "mismo" que oscilan entre leitmotiv y bajo continuo, dicen a la vez que eso vuelve siempre al mismo lugar (repetición) y que eso nunca cesa (necesario e imposible). El silencio no existe; eso se puede decir inconsciente, eso se puede decir verdad, eso se puede decir estructura, eso se puede decir lenguaje. Comprendemos en-

tonces lo singular de la lingüística aún naciente en los años cincuenta; ocupándose en detalle de las lenguas tales como son, construía y abría un tesoro de sinónimos para el descubrimiento freudiano: que eso habla, aun cuando calla.

Para decir este descubrimiento, tal vez ningún otro discurso pueda bastar. Por lo tanto, fue infinitamente afortunado que el encuentro se produjera —y jamás se medirá bastante lo improbable que resultaba. Hasta que la lingüística alcanzara su punto de insuficiencia y hubiera que pasar a otras vías. Incluida la vía taciturna; si el silencio no existe, ¿por qué, si se tercia, no mantener la boca cerrada?

Sabido es que Lacan un día eligió esta vía taciturna. Yo mismo he planteado la pregunta: ¿de esta forma, se adhería a Wittgenstein? Quizás no, quizás fuera precisamente lo contrario. Pues, en fin, que el silencio sea imposible va de la mano con el hecho de que eso habla incluso cuando calla. Ya los lingüistas afirmaban que sus reglas mudas designan un lenguaje que de entrada habla (el *infans* y el sordomudo son seres hablantes). Pero quizás algún día otros indicios le parecieran más sólidos a Lacan. Imposible no articular el surgimiento, en él, de la máxima taciturna; taciturna pero tal vez no silenciosa, ni muda⁶ —con el surgimiento de un “está escrito” que se

⁶ El lingüista no puede dejar de notar las anfibologías. “Silence” en francés puede designar el silencio del ser hablante, pero también el de los objetos no hablantes: la ausencia de palabra, pero también la ausencia de ruido. Mientras que “callar”, “taciturno”, “mudo”, “mutismo” están en la dimensión del lenguaje. Se observará que es taciturno el que se calla dándose el caso de que podría hablar si quisiera; mudo, es, en cambio, el que no puede hablar, aun cuando lo deseara.

debe unir y oponer al "eso habla" del primer clasicismo. Como si ninguno de los dos fuera el *logion* decisivo, sino otro al que ambos apuntan: "Eso no calla jamás..." Que nunca calle sería —maldición o felicidad—, a fin de cuentas, lo estenografiado por el nombre de *lenguaje*. Lacan accedió a ese punto, al principio, por la vía del "eso habla", en el que la lingüística se reveló decisiva, por su sola posibilidad más que por sus teoremas propios. Lacan quizá comprobó algún día que accedería mejor por la vía de un "está escrito" al cual conducían las Letras, así como la reflexión sobre los sexos. De ahí cierto retorno al ideograma y al jeroglífico, en tanto que no muestran sino dicen. A la literatura o, más bien, a su imagen invertida en las aguas, que dibuja tierras imposibles: "Lituratierra". De ahí cierto retorno al poema.⁷ Pero en uno y otro caso, la frase que esbozaba el *eso* sólo podía concluir en el régimen del lenguaje, pues eso no existe más que en este régimen, ya se trate de un hablar o de un estar escrito. Acaso sea necesario a veces que yo me calle para permitir escuchar que eso no deja de no callarse.

⁷ Véase sobre todo el seminario "Vers un signifiant nouveau", *Ornicar?*, núms. 17-18, 1979, París, Lyse, dif. Seuil, pp. 7-23.

EL ARTE, EL PSICOANÁLISIS, EL SIGLO

GÉRARD WAJCMAN

Hay algunas buenas razones para decir que el siglo XX habrá sido el siglo del objeto, o de los objetos, plurales, múltiples. Este rasgo singulariza el siglo respecto a todos los demás siglos.

Ahora, se impone esta pregunta: ¿hay en la multitud anónima de los objetos del siglo —que lo singulariza en la sucesión de los siglos— *un* objeto que se singularice? ¿Hay un objeto singular que singularice ese siglo de los objetos?

El objeto

¿El objeto del siglo de los objetos?

Para responder, se podría proponer la revisión de los objetos del siglo, hacer desfilar las creaciones más asombrosas. Aunque fastidioso, tal ejercicio no carecería de interés. Por otro lado, en la marea indefinidamente creciente de los objetos de todas clases, en ese cuerno de la abundancia desbordante que es el siglo, resulta una tentación constante elegir un objeto entre todos los objetos, distinguir un objeto *Uno* en el océano de los objetos de la época de la reproducibilidad hiperbólica. Honrar un objeto, únicamente, en la masa indistinta de lo *Mismo*. Aplicando así a los objetos industriales y comunes la lógica pro-

pia de las obras de arte, los museos, como en Beaubourg, lo hacen a veces, distinguiendo un mezclador o una cuchara de sopa que nos presentan fastuosamente instalados en el hueco de un joyero como si se tratara, cada vez, de la última estatuilla de Miguel Ángel. Para semejante elección de objetos, una vez agotada la letanía de razones sociológicas, siempre insuficientes, llegamos finalmente a las razones estéticas y al juicio del gusto, siempre incierto. Lo propio de las obras de arte es, precisamente, que exigen ser tratadas en singular, una por una y no en conjunto, en una producción homogénea; la unidad que opera en el Arte es la obra, mientras que la unidad de la creación industrial es la serie; una + una + una, las obras de Arte suponen y entrañan, pues, una lógica del no-todo, de un conjunto nunca terminado; el Arte es no-todo, y asimismo, hablar de Arte en general será invocar un conjunto no consistente constituido por objetos que sólo tienen en común el ser, cada uno de ellos, singularidades distinguibles y distinguidas.

El problema del objeto en el siglo parece ordenarse, pues, según una dialéctica de lo singular y de lo plural. La realidad moderna de una producción industrial masiva superabundante descubre el hecho de una multiplicidad fundamental del objeto, que es, por su naturaleza de objeto, reproducible, diverso y múltiple. El objeto es esencialmente numeroso. Por una parte. Pero también, objetos como las obras de arte exhiben una profunda singularidad del objeto: sin duda, irreproducible, e irreductible para cualquier otro y para cualquiera que sea el otro. El objeto es esencialmente único. En esta otra vertiente.

Objeto diverso y único, reproducible e irrepro-

ducible, todo a la vez. Esencial multiplicidad y unicidad del objeto. Ahora, ya no basta con develar esos dos rostros y ponerlos frente a frente; aún habría que ver si no se cruzan, si los objetos múltiples no recubren al Objeto único y singular y si el Objeto singular y único no está en el principio de la pluralidad indefinida de los objetos.

Ruina

Admitamos que se emprende la revisión detallada de los objetos notables, en busca del objeto que, al terminar la cuenta —saltemos inmediatamente a lo esencial—, sería como la firma de este siglo; una vez declinada la larga lista de todos los objetos nuevos e interesantes producto de la ciencia contemporánea, de sus técnicas, de la imaginación y del genio humano, finalmente daríamos, inevitablemente, con lo siguiente: el objeto que verdaderamente caracterizaría mejor el siglo XX es la ruina.

Aunque inesperado, es sin embargo un objeto bien formado, conforme a una concepción común del objeto —ocupa un lugar en el espacio, se produce, es accesible a los sentidos, etc.— aun si, en la práctica, se presenta como ligeramente desestructurado. Y difícil sería negar que la ruina tiene en el bolsillo todos los títulos para erigirse como monumento del siglo XX, si queremos convenir en que el mundo humano nunca conoció, en el pasado, semejante superproducción de destrucciones. Construir una ruina, nueva, moderna, a guisa de monumento, debe destacarse, fue idea del arquitecto Albert Speer. En todo caso, si tiene sentido llamar el siglo XX "siglo del

objeto" entonces también tiene sentido llamarlo exactamente el "siglo de las ruinas".

El problema está en que en el instante en que se le concede este título, en cuanto se ha dicho que la ruina es la mejor signatura del siglo, exactamente en el mismo movimiento, este enunciado historiza el siglo, lo generaliza, lo compara y en verdad lo disuelve en la sucesión de los siglos, de modo que ya no se puede ni siquiera hablar, con una palabra consistente, de la ruina como del objeto *del* siglo. Porque no será difícil reconocer que la ruina se fabrica desde los tiempos más remotos, y que en verdad las hay desde que el hombre es hombre, exactamente desde el momento en que tuvo algo de memoria. La ruina es consustancial al hombre como ser hablante, simplemente, a su facultad de marcar y de narrar su historia. La ruina es ciertamente un objeto, pero no es puro; es un objeto parlante, es el objeto que habla, como lo podía decir Freud de las estatuillas antiguas que coleccionaba: "¡Las piedras hablan! Me hablan de países lejanos." La ruina es el objeto *en-tanto-que-habla*, el objeto que se ha vuelto elocuente, que fue devorado por la palabrería, reducido al estado de vestigio, de signo. En este sentido, decir que hay ruina equivale también a decir que hay lenguaje. Y, recíprocamente, decir que hay lenguaje es ya anunciar la ruina.

Así, tenemos, sin duda, un objeto especial, pero, también al mismo tiempo, este objeto especial impide precisamente singularizar el siglo en la cohorte de los siglos. Teniendo la ruina en mente, no se puede decir *el objeto del siglo* "de un soplo", para hablar como Jean-Claude Milner.¹

¹ Refiero aquí mis observaciones a algunos de sus comentarios agudos y orales sobre *L'objet du siècle*.

Si se trata de singularizar el siglo mediante un objeto, entonces hay que ponerse a buscar un objeto que sería como tal no historizable, es decir, a la vez absolutamente nuevo y singular, surgido específicamente en este siglo, e irreproducible, incomparable y sin doble.

La invención

Jean-Luc Godard, a quien no le es ajena la cuestión de saber lo que hay de nuevo en el siglo XX, se pregunta evidentemente si ha sido el cine.² A lo cual responde más bien que no. El cine es una invención del siglo XIX, no sólo desde el punto de vista de la cronología, sino por estar ligado a la gran industria, a las técnicas de la reproducibilidad³ (No sería totalmente absurdo plantear la siguiente pregunta: ¿y el diván?). Sea como fuere, si no es el cine, Godard concluye que, pensándolo bien, sólo hay una cosa que pueda considerarse verdaderamente la gran invención del siglo XX: la matanza en masa. He aquí la cuestión.

Sólo que, también en este caso, al punto se dirá

² Véase *Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard*, t. II, publicado por Alain Bergala, Cahiers du cinéma, pp. 307-308.

³ El cine, que es el hermano casi gemelo del psicoanálisis, ya que ambos nacieron en el mismo año, 1895, es un arte del capitalismo industrial; pensando en el hecho de que las primeras películas de los Lumière mostraban la salida de una fábrica o una locomotora (la Máquina mayúscula) me digo que la palabra matriz del cine, que es "¡Rueda!", en el fondo, se conforma absolutamente al lema del amo moderno que Jacques-Alain Miller formulaba hace poco tiempo: ¡Es necesario que dé vueltas [*il faut que ça tourne!*] (Discurso del amo que condiciona todo pensamiento del síntoma: como lo que no resulta bien).

que la matanza en masa en primer lugar ya era conocido, tal vez un poco menos en masa, pero de todas maneras era conocido, y en segundo lugar, que puede perfectamente reproducirse de la misma manera. Además, es lo más probable.

Entonces, pese a la carnicería de la guerra del 14 cuando el siglo se bautiza, o la bomba atómica, tecnología verdaderamente revolucionaria, o Ruanda, o Stalin, o Kosovo, o la guerra entre Irán e Irak, o etc., no se puede decir exactamente que, como tal, la matanza de masas rubrique el siglo XX.

La verdadera invención es la shoah.

Sin duda, ésta también es una matanza de masas, y pese a su amplitud, destrucción por destrucción, se podría pretender que es lo mismo. Pero no lo es.

Diré algo sobre en qué se apoya, a qué apunta lo que está en juego, y por qué esto importa para el pensamiento. Y lo que vienen a hacer aquí el arte y el psicoanálisis.

Nominación

Tratándose de la shoah, sin más dilación hay que decir precisamente un primer rasgo, sobre el que casi siempre se pasa sin pensar. En efecto, conviene estar atento al hecho de que, si hablo de la shoah, cuando, como hoy se hace comúnmente, empleo el término "shoah" para designar lo que ocurrió hace cincuenta años, eso implica ya un objeto, una obra de arte, especificada, una película, *Shoah* de Claude Lanzmann.

Este filme es importante por lo que es, por lo que muestra y porque, nombrándose, nombra.

Lacan: el escrito, la imagen

Aubert, Cheng, Milner, Regnault, Wajcman

Este libro contiene el texto de cinco conferencias pronunciadas entre noviembre de 1998 y junio de 1999 en la Ecole de la Cause Freudienne, en el marco de un seminario interdisciplinario:

■ **Jacques Aubert**, profesor emérito en la universidad Lumière-Lyon II:

"De un Joyce al otro".

■ **François Cheng**, profesor emérito universitario y escritor:

"Lacan y el pensamiento chino".

■ **Jean-Claude Milner**, profesor en la universidad París VII y presidente del Colegio Internacional de Filosofía:

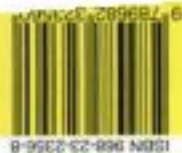
"De la lingüística a la lingüística".

■ **François Regnault**, conferencista en la universidad París VIII:

"Claude: el amor del poeta".

■ **Gérard Wajcman**, conferencista en la universidad París VIII, escritor y psicoanalista:

"El arte, el psicoanálisis, el siglo".



ISBN 968-23-2356-8

siglo veintiuno editores

