

**LA CUESTION DE LA LETRA Y
LA CONTROVERSA LACAN-DERRIDA.
CORTOCIRCUITOS ENTRE FILOSOFIA Y
PSICOANALISIS.**

María Laura Frucella

TESI DOCTORAL UPF / 2015

DIRECTOR DE LA TESI

Dr. Jordi Ibáñez Fanés

DEPARTAMENT D'HUMANITATS



*A Ed
porque no hizo nada
pero está en mi (casi) todo.*

Agradecimientos

*Hace más de diez años, una interesante clase suya sobre Benjamin me decidió a pedirle a Jordi Ibáñez Fanés que me orientara en mi trabajo final del DEA, en el Doctorado en Humanidades de esta Universidad. Después de aquello vinieron muchos encuentros con otros donde la celebración era el gusto de pensar, a la luz de la filosofía y el psicoanálisis perpetuamente redescubiertos. Extraña joya encontrada: nos divertíamos en el páramo del aburrimiento y la impostura, en un territorio, el académico, tan desinvertido, en medio de esta triste época nuestra del tedio y el sopor. La tesis era aún un vago designio. Hoy es lo que puede ser, ni más ni menos, acaso un síntoma que ha llegado a elaborarse porque ha tenido quien lo lea, una y otra vez, hasta los límites de lo legible.
Por todo ello, muchas gracias.*

*Por los libros
el acompañamiento en el camino del psicoanálisis
por la escucha atenta e inteligente
la agudeza sin par
el inextinguible deseo de saber
por las cenas japonesas
las comidas de los domingos
por la generosidad
por tu amistad, Rithée Cevalco
tantas, tantas gracias.*

*A Jorge Chapuis,
por su cálida presencia
y su sapiencia editora.*

Resumen

La presente tesis representa un intento por dilucidar el contenido de la polémica entre Jacques Lacan y Jacques Derrida en relación a la escritura. Parte de la convicción de que a pesar de los diferentes campos en que cada uno de ellos llevaba a cabo su praxis, hay en este tema indudablemente un núcleo teórico que interesa tanto al psicoanálisis como a la filosofía. Y es que la cuestión de la escritura, que atañe a las nociones de letra y significante en el corpus lacaniano, involucra una pregunta que, desde Freud y su “huella mnémica” hasta la actualidad, el psicoanálisis no ha cesado de formularse: ¿de qué materiales está hecho el aparato psíquico? Cuestión que tampoco deja indiferente a la filosofía, especialmente si, como en el caso de la deconstrucción, se ha propuesto volver a pensar hasta los fundamentos mismos del lenguaje.

Résumé

Je me suis proposée dans ma thèse de clarifier le contenu de la controverse entre Jacques Lacan et Jacques Derrida en ce qui concerne l'écriture. Cette controverse trouve son point de départ dans une conviction: s'agissant de domaines et de pratiques différentes, il y a cependant, sans doute, un noyau théorique qui intéresse tout à la fois la psychanalyse et la philosophie. La question de l'écriture qui concerne, dans le corpus lacanien les notions de lettre et de signifiant, comporte une interrogation qui, depuis Freud et sa *Spur*, ne cesse de se poser au jour d'aujourd'hui: quels sont les fondements matériels de l'appareil psychique? Cette question ne pourrait être indifférente à la philosophie et plus particulièrement en ce qui concerne l'abord de la déconstruction, qui se propose une révision des fondements mêmes du langage.

Prólogo

El desarrollo de esta Tesis de Doctorado supone una continuación lógica respecto del Trabajo de Investigación del DEA.

El tema era entonces la huella freudiana y sus relaciones con la *différance* derridiana. En aquel trabajo, abordaba la cuestión de la temporalidad del inconsciente como dispositivo de inscripción de huellas mnémicas. Pretendía además realizar una revisión de las relaciones entre psicoanálisis y deconstrucción en tanto formas de trabajo con el lenguaje que poseen entre sí puntos de encuentros y divergencias importantes.

La tarea quedaba esbozada a partir de un texto de Jacques Derrida en el que me había centrado, “Freud et la scène de l’écriture”, tomándolo como punto de partida para acercarme al modo de lectura que hace este autor del legado freudiano. Así, había dejado temporalmente de lado toda la complejidad que esta cuestión era susceptible de adquirir al contacto con el estilo, la lógica, la modalidad operatoria y el aparato conceptual lacaniano. Ahora, luego de haber emprendido una parte del trabajo, podré por fin disponerme a ello.

La polémica entre Lacan y Derrida me interesa puesto que proporciona una ocasión especial para pensar los lazos entre la huella freudiana –*Spur*–, el significante lacaniano, la letra –en cuanto Lacan la distingue del significante– y la huella –*trace*– tal como la trata Derrida en su lógica de la *différance*.

Esta vez otro texto ha venido naturalmente a ocupar el lugar de guía y punto central de mi trabajo. Se trata de “Lituraterre”, que es en igual medida un texto escrito y una clase del seminario lacaniano, y que no casualmente incluye una crítica a Derrida a través de alusiones a “Freud et la scène de l’écriture”.

El lugar central de este escrito en mi investigación se debe a que me brindará la oportunidad de ordenar el recorrido previo de los modos en que Lacan fue concibiendo la letra, sus acercamientos y diferencias respecto de la perspectiva freudiana, y de ponderar las imputaciones que le hace a Derrida en relación con el tema de la escritura.

Mi desafío consistirá en abordar reflexivamente ese y otros textos que considero claves respecto del tema a tratar sin realizar recorridos sumarios de las obras de Freud, Lacan y Derrida, puesto que un emprendimiento tal me distraería del recorte elegido y me llevaría a internarme por senderos ya muy transitados consistentemente por una gran variedad de autores. Este objetivo conlleva cierta dificultad, pues las obras de Freud, Lacan y Derrida son universos de delicadísima complejidad y nunca podría entenderse cabalmente un concepto o noción sin referencia a otros que, articulados, dan consistencia a la teoría. Pero realizaré igualmente el esfuerzo, pues de otro modo sólo conseguiré quedarme en la mera caracterización del campo mismo y permanecer en la repetición de lugares comunes y cuestiones remanidas.

Espero sin embargo que estos recorridos acotados me permitan reflexionar sobre las continuidades y rupturas entre la forma en que Freud entendía la inscripción de huellas en el aparato psíquico y el modo en que Lacan piensa la estructura del inconsciente y su relación con el lenguaje.

Sabemos que el importantísimo aporte de la lingüística contemporánea conduce a Jacques Lacan a producir una verdadera revolución dentro del psicoanálisis, a partir de la cual ya no se hablará en términos de huellas mnémicas sino en términos de significantes. Si bien la noción de “significante” es tributaria de la lingüística estructuralista desde Saussure en adelante, es evidente que Lacan nunca deja de pensarla bajo la tutela del texto freudiano.

Respecto de la cuestión de la inscripción, varios serán los materiales lacanianos a revisar, puesto que las múltiples visitas a categorías

freudianas como las de signos de la percepción – *Wahrnehmungszeichen*–, transcripción –*Niederschrift*–, representante psíquico –*Repräsentanz* o *Repräsentant*–, representación-cosa –*Sachvorstellung*–, representación-palabra –*Wortvorstellung*–, representante representativo –*Vorstellungsrepräsentanz*– son arduas y numerosas en su obra, como también lo son las referencias a textos metapsicológicos de Freud que redundan en el tema de la huella psíquica, como el “Proyecto de una psicología para neurólogos”, la “Carta 52”, “La interpretación de los sueños” y muchos otros.

La pregunta sobre cuánto de la *Spur* freudiana puede ser asimilada al significante lacaniano no es en absoluto simple, y me propongo investigar al respecto.

La preocupación de Lacan por el tema de las relaciones entre lenguaje y lo escrito comienza a aparecer en los años cincuenta, lo cual se constata a partir de textos como “Le séminaire sur ‘La Lettre volée’” (1955) y “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud” (1957).

En 1961, en el seminario *L’identification*, Lacan esboza una tesis de la aparición de la escritura en el hombre, relacionándola con el “rasgo unario” freudiano –*einziger Zug*–. Por lo tanto, es fácil comprobar que la problemática de la relación lenguaje/escritura en Lacan data de una época en la que Derrida aún no había hecho del asunto una de las cuestiones principales de su obra, y que sin embargo estaba sobre el tapete de los pensadores estructuralistas. El pensamiento de Lacan describe una evolución que resulta interesante seguir desde los primeros momentos, en que le adjudica un lugar central al significante y por ende a lo simbólico, hasta sus últimas producciones que inclinan la balanza hacia el tratamiento de lo real, hacia la letra y una escritura que fuera más allá de lo imaginario/simbólico.

La noción de letra en Lacan no anula la de significante. Ella puede ser entendida como soporte material del significante pero **nunca**

anterior a él. “Que Freud diga que el sueño es un *rebus* no me hará desistir un solo instante de afirmar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Sólo que es un lenguaje en medio del cual apareció su escrito”, dice Lacan en el Seminario 18, aludiendo, muy claro está, al texto derridiano “Freud et la scène de l’écriture”. Allí Derrida acude a la idea del sueño como “bosque de escritura” intentando demostrar que ser freudiano significa pensar lo psíquico en términos de escritura antes que en términos de lenguaje¹.

Resulta innegable que hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta Derrida constituye para Lacan un interlocutor privilegiado, lo cual se constata tanto en “Lituraterre” como también en otros capítulos del seminario 18, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*.

Digámoslo sumariamente: Derrida considera el significante lacaniano como una reducción, una parcialización, una fonologización respecto de la complejidad y fertilidad de la categoría de huella en Freud. La inversión de la dupla significado/significante basada en la primacía del significante por encima del significado resulta a sus ojos insuficiente y equívoca, al igual que el postulado de su “materialidad”, tan caro a los estructuralistas.

La cuestión de la “materialidad del lenguaje” se ha hecho presente en todo momento a lo largo de esta investigación. En primer lugar porque constituye un eje que, como lo veremos, aparece con frecuencia aproximadamente hacia mitad del siglo XX en los intereses de pensadores marxistas, autores estructuralistas, semiólogos, entre otros. En segundo lugar porque la cuestión de la materialidad del lenguaje establece estrechas relaciones con la escritura, y es en ese punto que atañe al recorrido de esta Tesis. En tercer lugar, y esto es lo más importante, porque el mismo Lacan se

¹ Afirma Derrida: “Como el sueño se desplaza por un bosque de escritura, la *Traumdeutung*, la interpretación de los sueños será, sin duda, en primera instancia, una lectura y un desciframiento” (Derrida 1989: 285). “Le rêve se déplaçant dans une forêt d’écriture, la *Traumdeutung*, l’interprétation des rêves sera sans doute, au premier abord, une lecture et un déchiffrement” (Derrida 1967: 307).

ha encontrado reflexionando al respecto a lo largo de su obra, desde sus primeros seminarios, donde adjudicaba materialidad al significante, hasta los más tardíos en los que la materialidad aparece indudablemente ligada a la idea de “letra”.

Para Derrida, el énfasis lacaniano en el significante y la palabra, tal como ella se privilegia en una sesión de análisis, vuelve a colocar la voz en el centro del ser consciente de sí y presente ante sí. Si el significante, como la carta robada, es lo que siempre llega a destino, la tradición metafísica, opinará Derrida, se cuelga otra vez por la ventana². A un mismo tiempo, Lacan subvertiría y reafirmaría al sujeto cartesiano.

Por momentos, la polémica puede leerse como un diálogo de sordos. Ello se debe a que la oposición lenguaje versus escritura parece haber acaparado los términos de una reflexión que no iba en ese sentido. La apuesta de Derrida nunca ha sido establecer una cronología –sea histórico–antropológica, sea subjetiva– entre ambas instancias, sino mostrar la “posición de significante en que se encuentra todo significado”, tal como lo dice en una entrevista con Julia Kristeva en 1968, cuestión con la que el psicoanálisis concuerda plenamente³.

Para Lacan, la letra es el cauce del significante, sustrato material, borde corpóreo, litoral entre lo simbólico y lo real. “*Litura ... lituratierra*. Tachadura de ninguna huella previa”, dice Lacan al intentar precisarlo (Lacan 2009: 112)⁴. No podemos dejar de percibir

² Como ya lo explicaré detalladamente más adelante, la carta –*lettre* en francés– es en “El seminario sobre ‘La Carta robada’” una metáfora del significante y no de la letra, que es una noción que Lacan desarrolla con posterioridad. Si bien antes de los años setenta Lacan usaba la expresión “letra” –por ejemplo en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”– no poseía entonces un estatuto teórico diferenciado.

³ En *Information sur les sciences sociales VII*, 3, junio de 1968. Edición digital de Derrida en castellano, actualmente en http://cv.uoc.edu/~04_999_01_u07/derrida6.html Última fecha de visita 2/4/15.

⁴ “*Litura, lituraterre*. Rature d’aucune trace qui soit d’avant” (Lacan 2006:121).

un matiz derridiano en la frase, así como tampoco en recursos y nociones que aparecen en la obra lacaniana desde los años setenta.

La cuestión de la letra en Lacan atañe precisamente a lo que hace a un “más allá del sentido”, a aquello que en el sujeto excede el régimen de lo **simbólico** y bordea el registro de lo **real**. Este límite del sentido y lo simbolizable tendrá en Derrida su correlato en las nociones del acontecimiento, el porvenir, lo inanticipable, la apertura a la alteridad radical y la justicia como fuerza realizativa. Si quisiéramos seguir las pistas de esta dimensión en ambos autores deberíamos ir mucho más allá de la cuestión de la polémica acerca de la escritura. Sin duda se trata de una labor necesaria, pero a todas luces rebasa las posibilidades de esta tesis.

Por lo tanto mi aporte será un intento de dilucidar lo que se ha jugado en la controversia alrededor del tema de la escritura entre Lacan y Derrida, esperando arrojar luz en relación a este asunto, tan frecuentemente mal entendido⁵. Tal vez pudiera resultar de utilidad

⁵ Aún un interlocutor tan privilegiado como J.A. Miller en ocasiones confunde los términos de la cuestión. En su “Nota paso a paso” del *Seminario 23* de Lacan – texto que volveré a comentar más adelante– declara: “Desde la lectura de su artículo en la revista *Poétique* se me impuso la respuesta más simple a la objeción derridiana. Es inexacto que la letra/carta como tal sea en Lacan intangible, indestructible, indivisible, ideal. Los episodios memorables de destrucción de la letra/carta, desde el incendio de la Biblioteca de Alejandría al deseo de Kafka, y también el simple sentido común, vuelven muy improbable que Lacan haya mantenido tal concepción” (en Lacan 2008c: 228). Agrega luego que un año y medio después de la redacción de “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, en “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, Lacan se explayaba acerca de la equivalencia entre el acto de quemar las cartas de Gide por parte de Madeleine despechada y el sacrificio que hiciera Medea de sus hijos. El problema aquí reside en que precisamente es Lacan quien le hace jugar un estatuto completamente diferente a la carta –*lettre*–, pues si ella puede considerarse indestructible en la lectura del cuento de Poe, no es sino en tanto elemento simbólico cuya existencia trasciende los límites del objeto “carta”, y por el contrario, las cartas que destruye Madeleine, al igual que los hijos de Medea, esbozan el lugar de una nueva categoría que estaba despuntando en Lacan, a saber, el *objeto (a)*. Derrida se circunscribe a la crítica de la teoría de la carta –*lettre*– tal como Lacan la desarrolla en “El seminario sobre ‘La Carta robada’”. Por otro lado, gran parte de los malentendidos alrededor de la cuestión de la escritura en Derrida resultan de la suposición de que hay en su obra una defensa de la anterioridad de la escritura con respecto al habla. Dice R. Rorty: “En la medida en que Derrida intenta

para quienes se preguntan por la cuestión más general de los límites del sentido en el psicoanálisis y la deconstrucción.

Sobre las versiones utilizadas de los seminarios de Jacques Lacan

Como es sabido, la enseñanza oral de Jacques Lacan presenta la particularidad de que circula en ámbitos psicoanalíticos y académicos pero a partir de diferentes versiones, tanto en la lengua francesa como en sus traducciones al castellano. Existen solamente catorce seminarios publicados en versión oficial, bajo el sello de Éditions du Seuil en francés y Paidós en castellano; se trata de ediciones establecidas por Jacques Alain Miller, a quien Lacan otorgó legalmente los derechos de publicación⁶. Sin embargo hubo desde el principio, y hay en la actualidad, diferentes versiones tanto en francés como en castellano hechas a partir de grabaciones, material estenográfico y notas de los asistentes a los seminarios.

Lacan utilizó el neologismo *stécriture* para referirse a la escritura surgida de las notas taquigráficas de las clases. El neologismo nombra el asentamiento escrito de la transmisión oral, lo cual conlleva una decisión a nivel de la puntuación dado que los signos estenográficos no contemplan la posibilidad de puntuar. Luego de la muerte de Lacan, un grupo de psicoanalistas liderados por Jean

proporcionar argumentos en favor de tesis como «la escritura es anterior al habla» (...) traiciona su propio proyecto”. (Rorty 1993: 136). En defensa de Rorty diré sin embargo que en ese mismo artículo, en una nota al pie, da muestras de haber entendido más cabalmente la propuesta derridiana: “Como se advierte en “Limited inc.”, el “primado de la escritura” no va más allá de la afirmación de que determinados rasgos universales de todo discurso se ven con más claridad en la escritura que en el habla. Creo ahora que tomé demasiado en serio el contraste habla-escritura en un ensayo sobre Derrida que escribí hace unos años” (Rorty 1993: 139). Se refiere aquí a su artículo “La filosofía en cuanto género de escritura: ensayo sobre Derrida”, en el libro *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, págs. 159-181.

⁶ Con excepción del seminario 6, *Le désir et son interprétation*, publicado en 2013 en Éditions de la Martinière.

Allouch publicó en un boletín llamado precisamente *Stécriture* una versión del seminario 8 –*Le transfert*– que realizaba un exhaustivo trabajo con las versiones taquigráficas, señalando los equívocos y diferentes posibilidades surgidas de ese modo de anotación tan particular que a menudo presenta encrucijadas a nivel de homfonías o cortes en la cadena sintagmática. Pero Jacques Alain Miller emprendió acciones judiciales contra este grupo, consiguiendo inhibirlos respecto de nuevas ediciones de seminarios. Años más tarde Miller levantó esta prohibición, quedando abierta inclusive la posibilidad de que los seminarios de circulación interna de la Association Freudienne Internationale (AFI) –actualmente renombrada como Association Lacanienne Internationale (ALI)– fueran publicados.

Dado que algunos de los seminarios con los que trabajo en esta Tesis no cuentan con versiones autorizadas ni en francés ni en castellano, me vi obligada a elegir mi material de trabajo entre unas y otras ediciones. He escogido la versión de Miller en Éditions du Seuil para los seminarios 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 23 y sus correspondientes traducciones al castellano en Paidós. Para los seminarios 12, 13, 14 y 15, que no están oficialmente publicados, he trabajado sólo con la versión en francés de AFI/ALI. Con respecto al Seminario 9, tampoco publicado aún, utilicé la versión de AFI/ALI en francés, y en castellano la versión crítica de la Escuela freudiana de Buenos Aires, supervisada por Ricardo Rodríguez Ponte.

Índice

Resumen	1
Prólogo	2
1. INICIOS DE LA TEORIA DEL SIGNIFICANTE EN LACAN	13
1.1. Giro hacia lo simbólico	14
1.2. Lo simbólico y el significante: primeros planteos	20
2. ANTECEDENTES SOBRE LA “MATERIALIDAD DEL LENGUAJE”	31
2.1. Lo material en el lenguaje	33
2.2. Referencias lacanianas a la materialidad del lenguaje	42
2.3. La materialidad del lenguaje en los años sesenta: algunos ejemplos	56
3. LO PSIQUICO, ¿LENGUAJE O ESCRITURA?	67
3.1. El problema de la inscripción freudiana y la herencia platónica	67
3.2. La huella y la representación	73
3.3. Lo psíquico como escritura en Freud tal como es leído por Derrida	79
4. ENTRADA DE LA LETRA EN LACAN. LAS CRÍTICAS DERRIDIANAS	103
4.1. “El seminario sobre ‘La carta robada’”: Poe, Lacan, Derrida y otros	103
4.2. ”La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”	140
4.3. Seminario 9 <i>La identificación</i>	158
4.4. Inconsciente ¿“estructurado como un lenguaje”? El coloquio de Bonneval	190

5. LA CONTROVERSIA LACAN-DERRIDA EN EL <i>SEMINARIO 18 Y “LITURATERRE”</i>	213
5.1. Recepción de la obra lacaniana por el primer Derrida	213
5.2. Referencias implícitas de Lacan a los motivos derridianos	221
6. EPILOGO	267
6.1. Veinte años después: “Resistencias”, o el límite del sentido en psicoanálisis según Derrida	267
6.2. Algunas conclusiones	274
Bibliografía	285

1. INICIOS DE LA TEORIA DEL SIGNIFICANTE EN LACAN

Comenzaré tratando de entender la emergencia de la teoría de lo simbólico en Lacan mediante recorridos de algunos de sus textos claves.

Para situar rápidamente la aparición de una teoría de lo psíquico donde la contribución freudiana es leída en combinación con elementos provenientes del seno de la antropología estructural y la lingüística, me orientaré hacia algunos momentos de la obra lacaniana sin pretender revisar exhaustivamente todo lo que atañe al tema. Es necesario tener en cuenta que la importancia de intentar comprender lo que se juega alrededor de la noción de significante tal como la introduce Lacan, consiste en precisar lo esencial de tal categoría a fin de apreciar las proximidades y distancias, convergencias y discordancias respecto de la “huella mnémica” freudiana, la *différance* derridiana y la posterior noción de “letra” tal como la tratará Lacan en el *Seminario 18*.

1.1. Giro hacia lo simbólico

A fines de los años 30 y principios de los 40, tras la muerte de Sigmund Freud en 1939, el discurso del psicoanálisis se sesga claramente en rumbos que desvirtúan gran parte de los desarrollos freudianos.

El yo, sus defensas, las “imagos”, las llamadas “relaciones de objeto”, comienzan a ser ejes que monopolizan los planteamientos en el campo psicoanalítico, generando consecuentemente cierto estilo en la práctica clínica, centrada en las relaciones entre el yo del analista y el yo del paciente.

Los planteos de Lacan anteriores al año 53 están atravesados por ese tinte de la época, que gira en torno a lo que hoy podríamos llamar el registro de lo Imaginario. Así, la tesis de Lacan “De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité” (1932), textos como “Au delà du ‘Principe de réalité’”, (1936), “Les complexes familiaux” (1938), y hasta otros más tardíos como “Propos sur la causalité psychique” (1946), “L’agressivité en psychanalyse” (1948) e inclusive “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique” (1949) colocan al régimen de la imagen en un lugar preponderante, motor principal en la producción de complejos, síntomas y formaciones inconscientes.

Según M. Zafirooulos, estos desarrollos en Lacan van acompañados de un posicionamiento acerca de la dimensión social acorde a los principios de la sociología durkheimiana (Zafirooulos 2002: 27–88). Gran parte de los males psíquicos de la época estarían, según el Lacan de esos años, determinados por el declive de la figura del padre en las configuraciones familiares⁷.

⁷ En “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, texto de 1938 que puede leerse en *Autre écrits*, Lacan afirma: “Nous ne sommes pas de ceux qui s'affligent d'un prétendu relâchement du lien familial. N'est-il pas significatif que

Sin embargo, alrededor de los años 50 Lacan emprende lo que ha sido llamado “el retorno a Freud”, que consiste en la lectura sistemática de textos freudianos con el fin de replantear las bases teóricas del psicoanálisis. En este retorno, afirma Zafirooulos, Lacan se desprende de su mirada durkheimiana y recurre a la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, lo que produce un giro copernicano en su modo de entender lo psíquico: todo el peso otorgado al régimen de la imagen se traslada a las relaciones en el orden de lo simbólico.

Para Zafirooulos, dos textos de Lévi-Strauss han tenido máxima importancia en el nuevo rumbo que toman los desarrollos lacanianos a partir de los 50. Uno de ellos es el artículo de 1949 “L’efficacité symbolique”, en donde el antropólogo francés analiza comparativamente la eficacia curativa de la palabra del chamán y la del psicoanalista. Cada uno según su propia vía, estos agentes operarían por medio del lenguaje oral, produciendo una modificación en la estructura simbólica del sujeto afectado que se habría de traducirse en la atenuación de sus síntomas (Zafirooulos 2006: 71/83).

Lo interesante y novedoso del planteamiento de Lévi-Strauss es que la eficacia del procedimiento del chamán no se atribuye a la sugestión, sino a la introducción en el universo simbólico del

la famille se soit réduite à son groupement biologique à mesure qu'elle intégrait les plus hauts progrès culturels ? Mais un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imgo paternelle. Déclin conditionné par le retour sur l'individu d'effets extrêmes du progrès social, déclin qui se marque surtout de nos jours dans les collectivités les plus éprouvées par ces effets : concentration économique, catastrophes politiques. Le fait n'a-t-il pas été formulé par le chef d'un État totalitaire comme argument contre l'éducation traditionnelle? Déclin plus intimement lié à la dialectique de la famille conjugale, puisqu'il s'opère par la croissance relative, très sensible par exemple dans la vie américaine, des exigences matrimoniales. Quel qu'en soit l'avenir, ce déclin constitue une crise psychologique. Peut-être est-ce à cette crise qu'il faut rapporter l'apparition de la psychanalyse elle-même” (Lacan 2005b: 60/61).

paciente de una construcción mítica que le permite reorganizar su material psíquico. Me permito una extensa cita a fin de comprobarlo:

Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura. Y sin embargo nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus. Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado. El chamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma (Lévi-Strauss 1995: 221).

Claramente, la posibilidad de “expresión verbal” de la paciente facilitada por el chamán, aún en clave fantasmática, es lo que permite un cierto grado de elaboración por parte del sujeto, que a su vez se sitúa de modo diferente ante su padecimiento. El terreno así ganado a lo “inefable” opera una transformación en la enfermedad.

Como lo refiere Zafiropoulos, Lacan cita este artículo en su texto del mismo año (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En él habla de los “rostros velados” de las imagos envueltas en la “penumbra de la eficacia simbólica”, y es así como, aún entre sombras, aparece el orden de lo simbólico como un nuevo

elemento que reorganiza totalmente la teoría psicoanalítica en Lacan⁸.

Desde las posiciones adoptadas en 1936 a su formalización escrita en 1949, vemos que la concepción lacaniana del estadio del espejo se desplaza de la idea de una pura identificación a una imagen, a la consideración de la “matriz simbólica” que hace posible esa identificación⁹.

Ya en 1954 en el Seminario 1, y varios años después en el escrito “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: “Psychanalyse et structure de la personnalité”, la necesidad del elemento simbólico en la primeras identificaciones se enunciará con toda contundencia, dando lugar posteriormente a la reformulación del rasgo unario freudiano (*einzigster Zug*), tema que abordaré más adelante.

“La eficacia simbólica” es un texto dedicado a Raymond de Saussure, psicoanalista e hijo de Ferdinand, y en él puede notarse el intento de Lévi-Strauss de fecundar su reflexión sobre la función del psicoanalista con los aportes de la lingüística¹⁰. Al pensar la relación entre el síntoma (la enfermedad) y el monstruo (lo que subyace) como el lazo lingüístico del significante al significado, le señala a

⁸ “Pour les imagos, en effet, dont c'est notre privilège que de voir se profiler, dans notre expérience quotidienne et la pénombre de l'efficacité symbolique', les visages voilés, –l'image spéculaire semble être le seuil du monde visible, si nous nous fions à la disposition en miroir que présente dans l'hallucination et dans le rêve l'imgo du *corps propre*, qu'il s'agisse de ses traits individuels, voire de ses infirmités ou de ses projections objectales, ou si nous remarquons le rôle de l'appareil du miroir dans les apparitions du *double* où se manifestent des réalités psychiques, d'ailleurs hétérogènes” (Lacan 1966a: 95).

⁹ “L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet” (Lacan 1966a: 94).

¹⁰ Este texto integra actualmente el libro de Claude Lévi-Strauss *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995.

Lacan el camino que pronto tomará y que le hará decir que el inconsciente posee la estructura misma del lenguaje.

Otro pasaje importante de este texto es aquel donde Lévi-Strauss concibe el inconsciente como pura función, produciendo una máxima desustancialización:

El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes (Lévi-Strauss 1995: 226).

Intenta luego diferenciar ese inconsciente que es pura función, vacío de contenidos, del “subconsciente” –que hoy llamaríamos preconsciente– al que le concede la posibilidad de albergar ciertos elementos concretos de la memoria subjetiva:

Si esta concepción es exacta, probablemente sea necesario restablecer entre inconsciente y subconsciente una distinción más marcada que la habitual en la psicología contemporánea. Porque el subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de cada vida se convierte, así, en un simple aspecto de la memoria; afirma su perennidad y a la vez implica sus limitaciones, porque el término de subconsciente se refiere al hecho de que los recuerdos, si bien se conservan, no siempre están disponibles. El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte –y esto agota su realidad–: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Se podría decir, entonces, que el subconsciente es el

léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación –para nosotros mismos y para los demás– si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso (Lévi-Strauss 1995: 226).

Señalaré lo importante en este párrafo, que es también un punto clave para mi trabajo: el elemento propio del inconsciente no son las imágenes, los contenidos positivos, sino su funcionamiento simbólico; el inconsciente está vacío, representa una pura legalidad a partir de la cual se organiza lo psíquico.

El otro texto levistraussiano de importancia decisiva para Lacan es la “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, donde puede leerse: “En realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss 1979: 22). En este texto, Lévi-Strauss coloca la continuidad entre los fenómenos psíquicos y los sociales a cuenta de dicho orden simbólico, y adscribiendo a esta tesis, Lacan ubica su producción en un plano que no se limita a los fenómenos psíquicos del individuo, permitiéndole elaborar una teoría válida para el campo de lo humano tanto en el plano individual como social.

1.2. Lo simbólico y el significante: primeros planteos

Si revisamos algunos escritos y seminarios a partir del año 53, tendremos una perspectiva muy concreta de los modos en que Lacan comienza a esbozar su teoría del significante.

En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”¹¹ Lacan desarrolla extensamente por primera vez su modo de entender el lugar del lenguaje en psicoanálisis. Dado el carácter fundante de este escrito, nos permitiremos realizar un trabajo de citas textuales y análisis correspondiente, a riesgo de resultar esto fatigoso, pero necesario para dejar asentados ciertos principios respecto del lenguaje humano que se mantienen a lo largo de la obra de Lacan.

Este es un texto de capital importancia en el que considera al lenguaje como condición de existencia del inconsciente, aunque habrá que esperar hasta 1960 – ocasión del Congreso de Bonneval– para que la cuestión de las relaciones entre lenguaje e inconsciente, como condición de existencia de uno respecto del otro, se discutan a fondo en el seno del psicoanálisis.

Lacan dirá que el inconsciente “es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan 2010b: 251)¹². De este modo asimila el inconsciente a una porción del discurso, pero mientras el discurso tomado en general tiene un aspecto que excede el plano individual, y gran parte de sus flujos ocurren entre intercambios conscientes entre sujetos, la

¹¹ Llamado comúnmente “Discurso de Roma”, ya que fue presentado en el Congreso celebrado en 1953 en el Instituto de Psicología de la Universidad de Roma.

¹² “L’inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient” (Lacan 1966b: 258).

porción inconsciente del discurso se sustrae a la posibilidad por parte de cada sujeto de acceder voluntariamente a él.

Lacan señala el campo de la palabra como aquel donde transcurre por entero la experiencia analítica, y de este modo se aleja del estilo de las prácticas llevadas a cabo en los medios psicoanalíticos de la época, las cuales, por no tener demasiado claras sus operaciones, terminaban por entregar sus razones a cierto “inefable” que transcurría en la sesión.

También confiesa en este texto su recurso a la lingüística como guía, “puesto que es éste el papel que desempeña en la vanguardia de la antropología contemporánea”. Nuevamente notamos, de pasada, que la lingüística comienza a contar para Lacan llegándole de la mano de la antropología. Pocos párrafos más abajo lo manifiesta, preguntándose si “¿No es acaso sensible que un Lévi-Strauss, sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco, conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente?” (Lacan 2010b: 275)¹³.

Nos interesa esa especie de genealogía del lenguaje en el humano que Lacan explora en este texto. La comparación del lenguaje propiamente dicho y los sistemas de comunicación entre individuos de distintas especies animales está orientada a esclarecer esa génesis. Así, Lacan critica la “noción del lenguaje–signo” propia de ciertas teorías de la comunicación y distingue los sistemas de señales propios del mundo animal del lenguaje puramente humano: en tanto los primeros poseen una “correlación fija de sus signos con la realidad” (Lacan 2010b: 286)¹⁴, el lenguaje humano presenta una disposición de signos que toman su valor respecto de la posición de

¹³ “N'est-il pas sensible qu'un Lévi-Strauss en suggérant l'implication des structures du langage et de cette part des lois sociales qui règle l'alliance et la parenté conquiert déjà le terrain même où Freud assoit l'inconscient?” (Lacan 1966b: 285).

¹⁴ “corrélacion fixe de ses signes à la réalité qu'ils signifient” (Lacan 1966b: 297).

los otros signos. Es verdad que determinados objetos en el medio civilizatorio pueden llegar a coagularse como símbolos bastante fijos de ciertos valores o referencias, pero lo esencial del lenguaje tal como se presenta en el medio humano es la capacidad de ese objeto o icono para perder su sentido inicial y cobrar otros sentidos, dependiendo del contexto y la situación en que se lo coloca.

Una simple señal dista mucho de ser un símbolo. Los primeros símbolos, afirma Lacan, vienen de la mano de los primeros dones, y esto lo entenderemos tanto a nivel de lo filogenético como en la historia singular de cada sujeto. “Esos dones –sostiene– son ya símbolos, en cuanto que el símbolo quiere decir pacto, y en cuanto que son en primer lugar **significantes** del pacto que constituyen como significado: como se ve bien en el hecho de que los objetos del intercambio simbólico, vasijas hechas para quedar vacías, escudos demasiado pesados para ser usados, hachas que se secarán, picas que se hundan en el suelo, están destinados a no tener uso, si no es que son superfluos por su abundancia” (Lacan 2010b: 263).¹⁵

El pacto se situaría como significado –podríamos decir, tomando el modelo de la inversión del signo saussureano, debajo de la barra – y el símbolo, materializado en algunos de estos objetos–dones, quedaría en el plano superior, como significante.

Aparece así una primera idea de la función del significante en tanto símbolo desprendido de la cosa a la que representa. El objeto dado y recibido termina por ser fagocitado por su valor simbólico, de tal modo que esos objetos perderán su valor de uso. Tal como dice más adelante en este mismo texto, “el símbolo se manifiesta en primer

¹⁵ “Car ces dons sont déjà symboles, en ceci que symbole veut dire pacte, et qu'ils sont d'abord signifiants du pacte qu'ils constituent comme signifié : comme il se voit bien à ceci que les objets de l'échange symbolique, vases faits pour être vides, boucliers trop lourds pour être portés, gerbes qui se dessècheront, piques qu'on enfonce au sol, sont sans usage par destination, sinon superflus par leur abondance” (Lacan 1966b: 272).

lugar como asesinato de la cosa, y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo” (Lacan 2010b: 306)¹⁶.

Esta independización del significante respecto del significado ¿ocurre también en el reino animal? Es la pregunta que se hace Lacan. ¿Se trata de una “neutralización del significante” que atañe al lenguaje incluso más allá del ámbito humano? ¿Cómo interpretar, si no, el pavoneo de las golondrinas, o el ritual de pasarse un pez de pico en pico? (Lacan 2010b: 263).

La respuesta es negativa: hay una fijeza en estos rituales propios del instinto animal que dejan fuera la posibilidad de representar alguna otra cosa. Lacan aprovecha la ocasión para objetar la concepción del lenguaje sostenida en los experimentos conductistas –dedica varios párrafos a criticar un texto de Jules Massermann, psiquiatra y psicoanalista, quien, a través de la experiencia del condicionamiento instrumental, pretende rebajar la palabra al estatuto indiferente de un estímulo entre cualesquiera otros–.

Pero volviendo a los primeros objetos humanos de intercambio, podría decirse que ellos aún ofrecen cierta fijeza respecto del pacto que representan. Es por eso que Lacan los ubica en los inicios del lenguaje en la historia de la humanidad y en la génesis individual del sujeto. A nivel de dicha génesis en el plano individual, Lacan ubicará lo que considera primordial, a saber, la oposición entre presencia y ausencia de los objetos en los primeros tiempos de vida, lo que dará lugar a la primera pareja de fonemas, tal como en el modelo del *fort-da* freudiano.

“Por la palabra que es ya una presencia hecha de ausencia –sostiene Lacan– “la ausencia misma viene a nombrarse en un momento original cuya recreación perpetua captó el genio de Freud en el juego del niño. Y de esta pareja modulada de la presencia y de la ausencia, que basta igualmente para constituir el rastro sobre la arena del trazo

¹⁶ “Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir” (Lacan 1966b : 319).

simple y del trazo quebrado de los koua mánticos de China, nace el universo de sentido de una lengua donde el universo de las cosas vendrá a ordenarse” (Lacan 2010b: 266/267)¹⁷.

Lacan acude así al descubrimiento freudiano del *fort-da* para explicar la entrada del sujeto en lo simbólico¹⁸. El juego opositivo entre presencia y ausencia –no importa tanto aquí distinguir si se trata de los dones de ese primer Otro o de ese mismo Otro en sí– fundaría la entrada del individuo humano en el lenguaje.

En la cita consignada, Lacan adelanta su interés por lo escrito al nombrar los trazos sobre la arena de los “koua mánticos de China”, atribuyendo de este modo un único y común origen a la lengua y a la escritura.

Me detendré en una frase de este texto donde el planteo freudiano de la oposición vocálica entre *fort* y *da* como correlato de la oposición presencia–ausencia es entendido en términos lingüísticos. Lacan afirma que “la forma de matematización en que se inscribe el descubrimiento del fonema como función de las parejas de oposición formadas por los más pequeños elementos discriminativos observables de la semántica, nos lleva a los fundamentos mismos donde la última doctrina de Freud designa, en una connotación vocálica de la presencia y de la ausencia, las fuentes subjetivas de la función simbólica” (Lacan 2010b: 274)¹⁹.

¹⁷ “Par le mot qui est déjà une présence faite d'absence, l'absence même vient à se nommer en un moment original dont le génie de Freud a saisi dans le jeu de l'enfant la récréation perpétuelle. Et de ce couple modulé de la présence et de l'absence, qu'aussi bien suffit à constituer la trace sur le sable du trait simple et du trait rompu des koua mantiques de la Chine, naît l'univers de sens d'une langue où l'univers des choses viendra à se ranger” (Lacan 1966b: 276).

¹⁸ Unos años más tarde, en el seminario 4, *Las relaciones de objeto*, Lacan desarrollará extensamente este tema en tres planos: frustración, privación, castración. Ubicará la aparición básica de la oposición presencia-ausencia en el marco de las relaciones del niño con la madre y bajo la lógica de la frustración.

¹⁹ “La forme de mathématisation où s'inscrit la découverte du phonème comme fonction des couples d'opposition formés par les plus petits éléments discriminatifs saisissables de la sémantique, nous mène aux fondements mêmes où la dernière

Me encuentro aquí con una cuestión que, si bien por su dimensión y envergadura resulta imposible de abordar exhaustivamente en este trabajo, aparecerá con frecuencia a lo largo de este recorrido. Lacan plantea – lo hará también en el esas mismas fechas en el *Seminario I* y más tarde en el Seminario 4– una especie de correlación entre el par presencia/ausencia como primera operación de simbolización del deseo del Otro –esto es, como fundación de la dialéctica del deseo– y las parejas de fonemas opuestos que articularían la estructura del lenguaje²⁰.

Esto resulta particularmente interesante, pues se juega aquí un interrogante esencial: ¿es posible atribuirle a Lacan, si nos situamos a favor de los planteos deconstructivos, un pensamiento que promueve la lógica binaria opositiva que Derrida denuncia como tributaria de la metafísica tradicional? Esta pregunta nos llevaría muy lejos y excede las fronteras de esta Tesis. Solamente observaré que es posible realizar todo un recorrido en la obra de Lacan donde se constata su esfuerzo por superar las oposiciones binarias clásicas –v.gr. fálico/castrado, verdadero/falso, placer/displacer, etc.–²¹.

doctrine de Freud désigne, dans une connotation vocalique de la présence et de l'absence, les sources subjectives de la fonction symbolique” (Lacan 1966b : 284/285).

²⁰ Me interesa citar un párrafo del *Seminario I* en la versión de AFI que difiere mucho de la versión oficial en Éditions du Seuil. Según la AFI, en la clase 14 del seminario, Lacan afirma:” Ce que Freud ne souligne pas, mais ce qui est là, de la façon la plus évidente, c'est que –comme toujours– son observation permet de compléter la situation. Ceci s'accompagne d'une vocalisation qui est caractéristique de ce qui est le fondement même du langage, du point de vue des linguistes, ce qui permet de saisir le problème de la langue, à savoir une simple opposition; ça n'est pas que l'enfant dise plus ou moins approximativement le *Fort, Da* qui, dans sa langue maternelle, revient à 'Loin', 'Là'. Il les prononce d'ailleurs d'une façon approximative. C'est que d'ores et déjà, et dès l'origine, c'est une première manifestation de langage, sous la forme d'un couple, d'une opposition, et précisément d'une opposition où il transcende, où il porte sur un plan symbolique, comme tel, le phénomène de la présence et de l'absence, qu'il se rend maître de la chose, pour autant que justement il la détruit” (Lacan 1999: 285).

²¹ Sólo a modo de ejemplo, remitiré al tema de la relación entre placer y displacer en su vinculación con el mal y el bien supremo, trabajada en profundidad en el seminario 7 *La ética del psicoanálisis*. Aquí Lacan no solamente deshace el lazo

Mediante el recurso al *fort-da* freudiano, Lacan refuerza la tesis de que el lenguaje surge de la destrucción del objeto y el emplazamiento del símbolo en su lugar. Así el anonadamiento del objeto es lo que, al mismo tiempo, determina la posibilidad de la autonomización del significante y el deslizamiento del significado debajo de la barra de la significación.

“Este objeto” – argumenta Lacan – “tomando cuerpo inmediatamente en la pareja simbólica de dos jaculatorias elementales, anuncia en el sujeto la integración diacrónica de la dicotomía de los fonemas, cuyo lenguaje existente ofrece la estructura sincrónica a su asimilación; así el niño empieza a adentrarse en el sistema del discurso concreto del ambiente, reproduciendo más o menos aproximadamente en su Fort! y en su Da! los vocablos que recibe de él” (Lacan 2010b: 306)²².

No habría, pues, dos concepciones de la génesis del lenguaje contrapuestas que hubiesen pasado inadvertidas por Lacan, una de las cuales tuviera en su centro el “uno” del objeto, y su desaparición, y la otra en el “par” de términos antitéticos presencia/ausencia.

tan propio del pensamiento metafísico platónico entre el bien supremo y el placer sino que además “deconstruye” la oposición placer/displacer. A inspiración freudiana, establece una lógica de umbrales más allá de los cuales el placer se convierte en padecimiento. El término “goce” da testimonio de ese estilo lógico, utilizado en algunos contextos en el sentido de “placer” y en otros como sufrimiento, pero sólo por constituir un exceso, una perseverancia del sujeto en lo que había resultado fuente de satisfacción. Lacan ha recurrido a lo largo de su obra a elementos tales como el “vacío mediano” de Shi Tao, o el “justo medio” de Mencio a fines de complejizar las oposiciones simples y construir de ese modo un razonamiento más acorde a los modos lógicos propios del inconsciente.

²² “Et cet objet prenant aussitôt corps dans le couple symbolique de deux jaculations élémentaires, annonce dans le sujet l'intégration diachronique de la dichotomie des phonèmes, dont le langage existant offre la structure synchronique à son assimilation; aussi bien l'enfant commence-t-il à s'engager dans le système du discours concret de l'ambiance, en reproduisant plus ou moins approximativement dans son *Fort!* et dans son *Da!* les vocables qu'il en reçoit” (Lacan 1966b : 319).

Puede verse de este modo: un primer vaciamiento, digamos una primera negativización del objeto –dada en la fábula filogenética por la pérdida de su función práctica y su elevación a la categoría de don, o en la historia individual del niño por el acto de hacerlo desaparecer del campo visual– implica la inscripción del par presencia/ausencia en el plano simbólico.

Aclararé sin embargo que esto no debe pensarse como una sustancialización de la ausencia y la presencia. Para ubicarlo correctamente pueden servir unas palabras del psicoanalista Carlos Kuri: “no es que el *fort* remita a una ausencia y el *da* a una presencia, sino que el *fort* remite a *da* y el *da* a *fort* dibujando en sus constantes remisiones la diferencia que hace posible “un poco de sentido” (Ritvo y Kuri 1980: 60).

Avanzando en la elaboración de su teoría del significante, Lacan se extiende luego sobre las relaciones que se establecen con el síntoma, al que considera como “el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto.” Y agrega que el síntoma es “símbolo escrito sobre la arena de la carne y sobre el velo de Maya” (Lacan 2010b: 271)²³.

Como es sabido, el velo de Maya es una figura metafórica del hinduismo a la que recurre Schopenhauer para referirse a lo ilusorio de la realidad fenoménica en contraposición a la cosa en sí, el nómeno. Resulta notable cómo Lacan se anticipa así a definir con precisión lo que a lo largo de su obra quedará condensado en el síntoma, esto es, aquello que hace a su sentido – propio del registro Simbólico e Imaginario– y lo que va en la dirección del goce mortificador del cuerpo, esa “arena de la carne” que atañe al registro de lo Real.

²³ “Le symptôme est ici le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet. Symbole écrit sur le sable de la chair et sur le voile de Maïa, il participe du langage par l'ambiguïté sémantique que nous avons déjà soulignée dans sa constitution” (Lacan 1966b: 280/281).

Pero el síntoma “es una palabra de ejercicio pleno”, afirma Lacan, “porque incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra” (Lacan 2010b: 271)²⁴.

Señalemos que es en este escrito donde Lacan lanza por primera vez su fórmula “el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida” (Lacan 2010b: 287)²⁵, que resulta clave tanto en su concepción del síntoma como en la del funcionamiento del significante en la dialéctica intersubjetiva.

El recurso por parte de Lacan a la lingüística y sus temas en este escrito, hace eje en la inversión del signo saussureano y la colocación del significante en primer plano, pero no se agota allí. La muy conocida asimilación de las operaciones retóricas de metáfora y metonimia con los mecanismos del sueño descubiertos por Freud – condensación y desplazamiento– ya comienzan a insinuarse. Lacan enumera los recursos retóricos a los que considera como desplazamientos sintácticos (elipsis, pleonasma, hipérbaton, silepsis, regresión, repetición, aposición) y aquellos que corresponderían a condensaciones semánticas (metáfora, catacresis, antonomasia, alegoría, metonimia y sinécdoque) (Lacan 2010b: 259).

“El sueño tiene la estructura de una frase” (Lacan 2010b: 259)²⁶, dice Lacan. Un párrafo en particular nos hará adentrarnos en el problema de la relación entre letra y significante, en una época en la cual Lacan no consideraba aún que ambos planos pudieran corresponderse con dos instancias diferentes:

²⁴ “Mais c'est une parole de plein exercice, car elle inclut le discours de l'autre dans le secret de son chiffre” (Lacan 1966b: 281).

²⁵ “... le langage humain constituerait donc une communication où l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée” (Lacan 1966b : 298).

²⁶ “... le rêve a la structure d'une phrase” (Lacan 1966b: 267).

Vuélvase pues a tomar la obra de Freud en la *Traumdeutung*, para acordarse así de que el sueño tiene la estructura de una frase, o más bien, si hemos de atenernos a su letra, de un *rebus*, es decir de una **escritura**, de la que el sueño del niño representaría la ideografía primordial, y que en el adulto reproduce el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes, que se encuentran asimismo en los **jeroglíficos** del antiguo Egipto como en los caracteres cuyo uso se conserva en China. (Lacan 2010b: 258/259)²⁷.

Así, el significante habitaría del mismo modo la palabra hablada, los sueños, los jeroglíficos y la escritura china. La idea freudiana del sueño como *rebus* es un punto álgido que ha dado pie para la polémica entre Lacan y Derrida: en tanto Lacan se habilita para insertar allí plenamente su teoría del significante, Derrida ve en ella la prueba del inconsciente como “bosque de escritura”.

Veremos más adelante que ni en “El seminario sobre ‘La carta robada’”, ni tampoco en Seminarios y Escritos de los años 50 y 60 aparecen delimitados con exactitud el orden del significante y el de la letra, si bien aquí mismo comienza a notarse un esfuerzo en tal sentido.

Recapitulando, podemos decir que en este escrito inicial, el significante queda definido según una serie de cuestiones:

- Su funcionamiento viene precedido por el movimiento a través del cual el símbolo “mata” a la cosa e inaugura un campo simbólico en donde los objetos reales van a reposicionarse

²⁷ “Qu'on reprenne donc l'œuvre de Freud à la *Traumdeutung* pour s'y rappeler que le rêve a la structure d'une phrase, ou plutôt, à nous en tenir à sa lettre, d'un *rébus*, c'est-à-dire d'une écriture, dont le rêve de l'enfant représenterait l'idéographie primordiale, et qui chez l'adulte reproduit l'emploi phonétique et symbolique à la fois des éléments signifiants, que l'on retrouve aussi bien dans les hiéroglyphes de l'ancienne Égypte que dans les caractères dont la Chine conserve l'usage” (Lacan 1966b: 267).

- La pervivencia del valor simbólico del objeto donado y su pérdida de valor práctico tiene ecos en la relación entre significante y significado en el signo lingüístico. Así como un objeto puede significar algo en cierto contexto y otra cosa en otro, un significante es capaz de remitir a un significado o a otro dependiendo de su posición respecto de los otros significantes junto a los cuales está dispuesto
- La operatividad de lo simbólico, y por ende del significante, se instalaría a partir de la dialéctica de presencia/ausencia de los dones del Otro, y de allí provendría el hecho de que la lengua consista, para decirlo en términos saussureanos, en un sistema de diferencias oposicionales
- el significante habita en los sueños, escrituras y demás formaciones del inconsciente
- el significante se asimila particularmente al síntoma, y su sentido, siempre fugaz, se ubica en el plano del significado, es decir, en el piso inferior del signo saussureano invertido, por debajo de la barra
- los ejes de selección y combinación de los significantes – sincrónico y diacrónico– se palpan en el funcionamiento de la metáfora y la metonimia, asimilados a su vez a la condensación y el desplazamiento como mecanismos del sueño, los chistes y los síntomas

Este escueto recorrido de “Función y campo” nos basta para apresar el modo en que Lacan introduce la cuestión del significante, antes de plantearse las diferencias con la letra. En sí, el significante como categoría no sufrirá variaciones en sí mismo, pero el modo en que Lacan irá haciendo orbitar nociones y puntos de apoyo teórico alrededor de él proyectará importantes cambios, y la vez esbozará la pregunta por lo escrito.

2. ANTECEDENTES SOBRE LA “MATERIALIDAD DEL LENGUAJE”

En torno a la década de los años 60 del siglo XX, y sobre todo en el ámbito cultural francés, el postulado de la materialidad del lenguaje parecía funcionar como una suerte de imperativo entre quienes se ubicaban a favor del abordaje estructuralista del lenguaje, que tiene en Saussure su punto de partida, y el materialismo dialéctico de Marx.

En este contexto el debate entre Sartre, con su marxismo existencialista y humanista, y Althusser, el representante más visible del marxismo en la perspectiva estructuralista, adquiere máxima importancia²⁸. Todo ello era palpable tanto en las conferencias y debates de ámbitos académicos e intelectuales como en las publicaciones de la época. Recordemos al respecto la relevancia de la revista parisina *Tel Quel*, fundada en 1958 por Philippe Sollers, en la que participaron, entre otros, autores como Roland Barthes, François Wahl, Maurice Blanchot, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Michel Foucault, Tzvetan Todorov y Gérard Genette.²⁹ Esta revista, que aglutinaba gran parte de la vanguardia

²⁸ Para Althusser era indispensable eliminar la idea de “Hombre” como concepto central dentro del pensamiento político si se quería ser fiel al materialismo histórico. En ello estribó la mayor parte del debate con Sartre, quien sostenía su humanismo existencialista sobre cierta lectura del joven Marx. Ver: Thwaites Rey, Mabel. *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*. Prometeo Libros, Buenos Aires 2007. También: Núñez Tenorio, José R. *Humanismo, estructuralismo y marxismo: Sartre, Althusser, Marx*. Ed. de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976. Sobre el contexto histórico, las relaciones entre el Partido Comunista Francés y la intelectualidad francesa, ver Anderson, Perry. “Advenimiento del marxismo occidental” en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ed. Siglo XIX. México, 2012.

²⁹ *Tel Quel* tuvo que hacerse un lugar entre la *Nouvelle Revue Française (NRF)*, aparecida en 1908 e impulsada por escritores tales como André Gide o Jacques Rivière, y *Les Temps Modernes*, fundada por J. P.Sartre, S. de Beauvoir y M. Merleau Ponty en 1945. Sobre estas revistas francesas y sus relaciones, ver Doga, M. “Défiance et rivalité: analyse des relations entre la littérature d’avant-garde et la pensée sociologique au tournant des années soixante”. En Labari, Brahim (dir.) *Ce que la sociologie fait de la littérature et vice-versa*” (págs. 115-126),

intelectual de los años sesenta, tenía una posición muy próxima al estructuralismo y, al mismo tiempo, guardaba una vinculación estrecha con el Partido Comunista francés y más tarde con el maoísmo, razón por la cual no ha de sorprendernos que la gran mayoría de sus integrantes se declarasen partidarios del postulado de la materialidad del lenguaje³⁰.

En el caso de Lacan, es evidente que no debemos ubicarlo bajo la presión de alinearse en las filas del pensamiento marxista, pero es singularmente constatable su pregunta acerca de la materialidad del lenguaje, desde “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” –en 1953– y el Seminario 1 *Los escritos técnicos de Freud*, del mismo año, hasta la Conferencia en Ginebra sobre “El síntoma” de 1975, en la cual introduce el neologismo *moterialité* para hablar precisamente de la materialidad de la palabra.

E.P.U. Paris, 2014. También el artículo de Louis Pinto “Tel Quel. Au sujet des intellectuels de parodie”. En la revista *Persée* http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2988

³⁰ El primer número de *Tel Quel* vio la luz en la primavera de 1960 y el último en el invierno de 1982, manteniendo una frecuencia entre tres y cuatro números anuales. La historia detallada de la revista puede conocerse en el libro de Marcelin Pleynet *Le plus court chemin. De Tel Quel à L’Infini*, Paris: Gallimard, 1997. También en “*L’histoire de Tel Quel*” de Philippe Forest, Paris: Seuil, 1995.

2.1. Lo material en el lenguaje

Debemos buscar las raíces de la idea de que el lenguaje no escapa ni se presenta más allá de lo material en el mismo Marx.

Nicola Abbagnano considera que el término **materialismo** “designa toda doctrina que atribuye la causalidad solamente a la materia. En todas sus formas, históricamente individualizables y fuera del uso polémico del término, el materialismo consiste, en efecto, en afirmar que la única causa de las cosas es la materia” (Abbagnano 1974: 778).

Si le hacemos caso a esta definición, podría afirmarse que la posición materialista formula una hipótesis acerca de los orígenes, en la cual la materia es lo primario, y la conciencia, el pensamiento o la idea, son consecuencia de ésta. En términos marxistas, constituyen “emanaciones” de la instancia material.

Veamos lo que dice Marx en *El Capital*, prólogo de la Segunda edición alemana: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real: lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (Marx 2010: 19/20).

Si no fuese porque en épocas de Marx la hechura del lenguaje no era aún materia de investigación al punto de constituirse en objeto de una disciplina científica –como lo fue poco después en el seno de la lingüística– podríamos decir que una de las primeras formas del postulado de la materialidad del lenguaje se encuentra aquí. Para Marx, las ideas son transposición de lo material en la conciencia, y esa “traducción” de lo material a la mente es realizada por el lenguaje.

En *La ideología alemana* podemos comprobar que Marx asimila lenguaje y conciencia, y ambos emanan de las necesidades materiales. “El “espíritu” –afirma Marx– “nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres” (Marx 1970: 31).

Hay en esta obra abundancia de fundamentos similares en cuanto a la relación de lo que él llama conciencia, representaciones, lenguaje, y su determinación material. Marx afirma aquí, por ejemplo, que “La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material” (Marx 1970: 25/26).

Marx acusa a los filósofos de haber “proclamado la independencia del pensamiento” y, al mismo tiempo, “proclamar al lenguaje como un reino propio y soberano”. En el capítulo tercero les reprocha un idealismo que se solucionaría simplemente con “reducir su lenguaje al lenguaje corriente” y “reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por si mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, *expresiones* de la vida real” (Marx 1970: 534/535).

De modo que, para Marx, al lenguaje su materialidad le viene dada:

- Por la “sustancia” con que está compuesto, ya que se trata de aire en movimiento, sonidos

- Por su origen ligado a las necesidades concretas de la vida

No será de extrañar, pues, que en las diferentes producciones teóricas de los años sesenta, el postulado de la materialidad del lenguaje se fundamente en una u otra de estas razones, cuando no en ambas.

Saussure examina la materia del lenguaje desde el punto de vista de su génesis histórica y a partir de lo que constituiría su sustancia material en diferentes momentos a lo largo de su obra. Comencemos recordando la célebre frase del Curso del Lingüística de 1906, en donde afirma:

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto (Saussure 1945: 91–92).

Vemos entonces que para Saussure lo “material” se corresponde con lo sensorial, con la imagen acústica a la que más adelante se referirá directamente como “lo fónico” en oposición a lo abstracto, el concepto.

De este párrafo podemos deducir que, en la cara “significante” del signo, Saussure formula una hipótesis materialista acerca del origen. Es decir, si se trata de una imagen acústica, o bien de la huella psíquica de un sonido real, significa que el origen del significante es material, y esa materialidad sonora dejaría una huella que queda alojada en el aparato psíquico –por decirlo usando terminología freudiana–. Sucede, pues, de un modo parecido a la “emanación” marxista, en donde las condiciones concretas de la vida determinan el sustrato de lo espiritual.

Sin embargo, de ello no puede desprenderse que Saussure postule algo así como una “materialidad” de la lengua, pues con respecto a la otra cara del signo lingüístico, el concepto, al que luego llamará significado, no formula una hipótesis acerca de su origen, si bien sostiene que se trata de una entidad psíquica, no menos psíquica que la otra cara del signo. Saussure afirma que la lengua “es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas”. (Saussure 1945: 42)

Por momentos Saussure parece tener intenciones de minimizar todo lo posible la instancia de lo material en la lengua: “No se puede, pues, reducir la lengua al sonido”, argumenta (Saussure 1945: 36). Al preguntarse si el sonido hace al lenguaje contesta negativamente, pues el sonido sería solamente “el instrumento del pensamiento y no existe por sí mismo” (Saussure 1945: 36). En otro párrafo asevera que la lengua “es una forma y no una sustancia” (Saussure 1945: 146), y que sería erróneo suponer que hay una sustancia en el fenómeno lingüístico.

Basándonos en estos fragmentos no podríamos fundamentar la idea de una materialidad del lenguaje en Saussure, no al menos si esa materialidad estuviera soportada sobre un privilegio de la sustancia fónica, pues ella cuenta sólo a partir de que queda registrada en una huella psíquica. Pero evidentemente, el materialismo no implica ignorar la existencia de la idea y lo psíquico en general, sino postularlo como secundario respecto de sus condiciones materiales de emergencia.

Saussure afirma que “en el fondo, todo es psicológico en la lengua, incluso sus manifestaciones materiales y mecánicas, como los cambios fonéticos” (Saussure 1945: 34). De esta manera otorga prioridad a lo psíquico, y lo material queda así subordinado. Sin embargo, según señala en otro párrafo, “Los signos lingüísticos no por ser esencialmente psíquicos son abstracciones; las asociaciones ratificadas por el consenso colectivo, y cuyo conjunto constituye la

lengua, son realidades que tienen su asiento en el cerebro” (Saussure 1945: 42). Esta frase podría ser tomada como indicio de una posición que otorgara primacía a la materialidad, basada tanto en lo anatómico como última instancia y condición necesaria, como en la dimensión de lo social.

Saussure se pregunta en otro momento si tendría razón alguien que plantease que las lenguas cambian, sufren transformaciones por los meros actos fortuitos que se van produciendo en el habla colectiva. Aquí responde que esos cambios solamente alcanzan a la “sustancia material de las palabras” (Saussure 1945:45), y eso no la alteraría básicamente en su identidad.

El mecanismo lingüístico, asevera, gira sobre identidades y diferencias, pero en lo relativo a su identidad no queda en nada alterada por sus vicisitudes materiales. Al respecto, propone ejemplos: “¿Por qué se puede reconstruir una calle de arriba a abajo sin que deje de ser la misma? Porque la entidad que la constituye no es puramente material; está fundada en ciertas condiciones a que es extraña su materia ocasional” (Saussure 1945: 133). Del mismo modo, “hablamos de identidad a propósito de dos expresos «Ginebra-París, 8.45 de la noche», que salen con veinticuatro horas de intervalo. A nuestros ojos es el mismo expreso y, sin embargo, probablemente la locomotora, los vagones, el personal, todo es diferente” (Saussure 1945:133). Y agrega todavía un ejemplo más: “O bien si una calle es destruida y luego reconstruida decimos que es la misma calle, aunque materialmente quizá no subsista nada de la antigua” (Saussure 1945: 133).

Todo esto revela, para Saussure, que la identidad de la lengua –lo que le hace ser lo que es– se aloja en algo totalmente diferente de su materialidad. Contrapone luego estos ejemplos a otro: un traje robado y posteriormente hallado en una tienda de venta de ropa vieja representa una materialidad que no tiene nada que ver con la “identidad” del lenguaje, pues en este caso, “se trata de una entidad material, que reside únicamente en la substancia inerte, el paño, el forro, los adornos, etc. Otro traje, por parecido que sea al primero,

no será el mismo. Pero la identidad lingüística no es la del traje, sino la del expreso y de la calle” (Saussure 1945: 133).

Llevado al terreno del lenguaje –y no de trenes, caballos de ajedrez o trajes robados– da aún otro ejemplo: “Cada vez que empleo la palabra ¡señores! renuevo la materia; es un nuevo acto fónico y un nuevo acto psicológico. El lazo entre los dos empleos de la misma palabra no se basa ni en la **identidad material**, ni en la exacta semejanza de sentidos, sino en elementos que habrá que investigar y que nos harán llegar a la naturaleza verdadera de las unidades lingüísticas” (Saussure 1945: 133).

De este modo, lo que se mantiene idéntico en la repetición no tiene que ver con su materialidad. Vemos claramente aquí el estilo lógico propio del estructuralismo, que ha sabido arrojar luz en cuanto a la diferencia entre las funciones estructurales –o digamos, simbólicas– y las situaciones o los personajes concretos que en cada caso asumen, encarnan esa función. En la lengua, afirma Saussure, “todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte” (Saussure 1945: 143).

Tanto en el *Curso de Lingüística General* como en los *Escritos* –sin mencionar la investigación sobre los anagramas en los versos saturninos y la poesía antigua– vemos superponerse diferentes modos de concebir el signo lingüístico. En el capítulo IV del *Curso de Lingüística general*, titulado “El valor lingüístico”, Saussure habla de dos capas: la “masa amorfa e indistinta” de nuestro pensamiento, y la “sustancia fónica”, que es una materia plástica susceptible de dividirse en partes. Las compara con franjas de aire y agua en interacción. Ambas capas se relacionan a través de la lengua, cuya función es ser intermediaria entre los dos planos, de modo tal que la lengua queda definida como “pensamiento organizado en la materia fónica” (Saussure 1945: 136). Pero la lengua, afirma Saussure, es un hecho que se produce misteriosamente sin que lo material ni lo espiritual sean fundantes o primordiales uno respecto del otro:

No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el «pensamiento–sonido» implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas. (Saussure 1945: 137)³¹.

Por lo tanto tampoco aquí pueden hallarse los fundamentos para sostener que el postulado de la materialidad del lenguaje tomaría inspiración en Saussure. Llegados a este punto percibimos claramente que Saussure oscila en sus consideraciones, otorgando según las ocasiones mayor o menor peso a lo material en el lenguaje.

Pero lo que sin duda construye Saussure es una relación diferente entre la materialidad contingente y la estructura que le da soporte, y esto es precisamente lo que está en juego cuando piensa al signo lingüístico unas veces como pura negatividad y otras como elemento positivo.

El valor del signo, sostiene Saussure, no es solamente su significación: ésta es tan sólo una parte de su valor. Al ser la lengua un sistema en la cual sus términos son solidarios, “el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (Saussure 1945: 138).

Así introduce Saussure su tesis sobre la negatividad del signo lingüístico, en la que relativiza su clásica definición de signo como la unión de un concepto y una imagen acústica. A esta definición la resitúa y le da un alcance limitado, pues considera que si bien responde descriptivamente a la realidad, no expresa “el hecho

³¹ Lacan ha citado la idea saussureana de las dos corrientes en distintos momentos de su transmisión. En el Seminario 3 llega a plasmar el dibujo saussureano, en “La instancia de la letra en el inconsciente...” lo vuelve a mencionar a propósito de lo que el denomina “deslizamiento del significado bajo el significante” y, mucho más tarde, en “Lituraterre”, hace alusión al él y juega con el parecido entre la alegoría saussureana y su ocurrencia de situar al significante entre las nubes y a la letra en el barro horadado por la lluvia caída del cielo.

lingüístico en su esencia y en su amplitud” (Saussure 1945: 141). Saussure agrega que “si las palabras estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano, cada uno de ellos tendría, de lengua a lengua, correspondencias exactas para el sentido; pero no es así” (Saussure 1945: 140).

Esta perspectiva resulta sumamente interesante, pues, como dice François Rastier refiriéndose a la noción saussureana de *kenoma*³², la ausencia como “presencia negada” estaría en el centro de la actividad del lenguaje, lo cual “rompe con la ontología de lo pleno³³”.

La tesis saussureana de la negatividad afecta al signo lingüístico en sus dos caras. Ella figura en el *Curso de Lingüística General* bajo los títulos “Valor lingüístico considerado en su aspecto conceptual” y “Valor lingüístico considerado en su aspecto material”. Aquí considera que el valor de un signo, tanto a nivel del significado como del significante, es opositivo y relativo. Los conceptos “son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema” (Saussure 1945: 141). Otro tanto ocurre con el significante, pues “lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir una palabra de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación” (Saussure 1945: 141–142).

Saussure sostiene que “en la lengua no hay más que diferencias”. Diferencias “sin términos positivos”, agrega (Saussure 1945: 144). Sin embargo, parece contradecirse cuando afirma que “en cuanto

³² Se trata de una noción que aparece en los *Escritos sobre Lingüística general*, libro realizado a partir de manuscritos saussureanos hallados con posterioridad a la publicación del *Curso de Lingüística General*, el cual se basaba en apuntes tomados por los alumnos. En el *kenoma*, la idea de un vacío –kénos– es central, por lo tanto el signo lingüístico resulta radicalmente negativizado.

³³ Rastier, F. (2007). “Signo y negatividad: una revolución saussureana”. En *Revista Tópicos del Seminario*, México: 2007. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59401802> . Última visita agosto 2015.

consideramos el signo en su totalidad, nos hallamos ante una cosa positiva en su orden” (Saussure 1945: 144).

Mas adelante será preciso detenerse en este punto, pues la doble vía por la cual, por un lado se conciben los elementos del lenguaje como puras diferencias sin positividades, y por otro se le otorga cierta positividad al signo, está en la base aquello que distinguirá el significante lacaniano de la letra³⁴.

Es necesario sin embargo aclarar que la multiplicidad de sentidos que pueden enlazarse con la noción de materialidad no debería, a mi entender, sugerir una asimilación a lo pleno, o sencillamente a aquello que se presenta en términos positivos y concretos. Pretendo distanciarme de tal concepción ingenua del materialismo. Pero respecto de la noción de diferencia pura, que Saussure le adjudica a los valores lingüísticos, no estoy en posición de asegurar si atañe o no a la dupla idealidad/materialidad. Es una de las preguntas que tal vez puedan despejarse en este recorrido.

³⁴ En *Problemas de Lingüística general I*. México: Siglo XXI, 1997, Émile Benveniste trata esta cuestión. Afirma allí que “todos los valores son de oposición y no se definen más que por su diferencia” y que los signos “son relativos los unos con respecto a los otros”, pero al mismo tiempo señala que en el signo tomado en sí mismo se ha establecido una particular relación entre el “segmento acústico” y la “idea” en la cual, sostiene, “la arbitrariedad queda necesariamente eliminada” (Benveniste, 1997: 53/55).

2.2. Referencias lacanianas a la materialidad del lenguaje

Decía más arriba que la cuestión de la materialidad asociada al lenguaje –a la palabra o el significante, el discurso, la letra, etc.– está muy presente en seminarios y escritos lacanianos. No podré abordar el tema de la materialidad del lenguaje en Lacan exhaustivamente, pues implicaría un trabajo de investigación específicamente dedicado a ello. Me interesa, empero, señalar las variaciones que se producen entre el modo de entender la cuestión en los primeros escritos y los inicios de su enseñanza en seminario, que es cuando comienza a elaborar su teoría del significante, y los momentos más tardíos de su obra, en los cuales el registro de lo real adquiere mayor importancia.

He situado anteriormente el escrito “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” como uno de los textos fundamentales respecto de la teoría lacaniana del significante. Allí, Lacan postula una genealogía del lenguaje humano que podría ser calificada de materialista, puesto que al afirmar que “los primeros símbolos vienen de la mano de los primeros dones” y que los primeros objetos de intercambio simbólico son “vasijas hechas para quedar vacías, escudos demasiado pesados para ser usados, haces que se secarán” (Lacan 2010b: 263)³⁵, estaría afirmando que el símbolo tiene un origen material: deviene a partir de un objeto que pierde su valor de uso³⁶.

³⁵ “les premiers mots de reconnaissance ont présidé aux premiers dons” (Lacan 1966b: 272). La continuación de este párrafo y su versión original en francés están citados en la página 28 de esta tesis.

³⁶ Fijémonos que este mecanismo por el cual algo pierde su utilidad, tal vez su figuratividad, su razón de ser o su imagen para quedar reducido a un elemento que adquiere valor simbólico, resulta similar a lo que ocurre con las imágenes oníricas del sueño y su reducción a caracteres de una escritura.

Unos párrafos más adelante, Lacan afirma la materialidad del lenguaje, pero esta vez por la vía del cuerpo: “La palabra en efecto es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto” (Lacan 2010b: 289)³⁷. Lacan muestra ejemplos de esta materialidad: las palabras pueden peñar a la histérica, pueden representar el objeto excrementicio retenido por el obsesivo o la orina del ambicioso enurético. Se trata en este caso de una materialidad debida a su cercanía al objeto pulsional, lo que resulta sorprendente puesto que, como se verá, en los primeros desarrollos lacanianos todo el peso está colocado sobre lo simbólico. Hay aquí un anticipo de la idea de la materialidad del lenguaje en razón de su ligadura con el registro de lo real.

En el Seminario 1 encontramos algunas reflexiones sobre la materialidad del lenguaje al principio – concretamente en la segunda clase– y en las últimas lecciones³⁸.

Lacan afirma en esa ocasión que Freud, al usar en sus *Estudios sobre la Histeria* la metáfora de las “imágenes verbales deambulando a lo largo de los conductos nerviosos”, llega a producir la idea de una materialización de la palabra, y agrega: “no la materialización mítica de los neurólogos, sino una materialización concreta: la palabra empieza a fluir en las páginas

³⁷ “La parole en effet est un don de langage, et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet; ils peuvent engrosser l'hystérique, s'identifier à l'objet du *penis-neid*, représenter le flot d'urine de l'ambition urétrale, ou l'excrément retenu de la jouissance avaricieuse” (Lacan 1966b: 301).

³⁸ En el encabezamiento de la segunda clase, donde se anuncian los ejes temáticos, figura la expresión *Materialidad del discurso*. La disposición de los temas en el encabezado de cada lección es un agregado que J. A. Miller ha realizado al editar el Seminario para facilitar la comprensión, pero no deja de ser un aporte justo puesto que Lacan aborda allí la cuestión. En las clases 14 y 20, el tema será tratado desde otro ángulo.

de un manuscrito impreso” (Lacan 1981a: 41)³⁹, que se habrá de comparar con la hoja en blanco o el palimpsesto. Así, pues, hace referencia a la escritura como materialización del lenguaje. Según Lacan, Freud considera al discurso –o mejor, los haces discursivos yuxtapuestos en el sujeto– como una realidad que oficia de “soporte material, biológico”⁴⁰. Y agrega: “Freud no disponía aún de la noción, aislada como tal, de soporte material de la palabra. Hoy, habría tomado, como elemento de su metáfora, la sucesión de fonemas que componen parte del discurso del sujeto” (Lacan 1981a: 42)⁴¹.

De estos fragmentos concluimos que Lacan, empeñado en dar consistencia a lo simbólico, llega a colocar a la palabra al nivel del sustrato más orgánico, como si el orden del lenguaje, por su peso material, suplantara toda la lógica de impulsos y redes neuronales propias de la neurología, en donde abrevaban partes de la obra freudiana, como el *Entwurf*. La palabra y el lenguaje constituyen otra realidad, viene a decir Lacan, tan material como lo biológico, y asimismo tan capaz de producir efectos.

Más adelante en ese mismo Seminario, Lacan usa la expresión “materialidad” al referirse a cierto rasgo de la palabra que le daría

³⁹ “non pas la matérialisation mythique des neurologistes, mais une matérialisation concrète –la parole se met à couler dans du feuillet manuscrit imprimé” (Lacan 1975: 30).

⁴⁰ “Para saber dónde esta el soporte material, biológico, Freud considera resueltamente el discurso como una realidad en tanto tal, una realidad que está allí, legajo, conjunto de pruebas como suele decirse, haz de discursos yuxtapuestos que se recubren unos a otros, se suceden, forman una dimensión, un espesor, un expediente” (Lacan 1981a: 42). “Pour savoir où ça se passe, où est le support matériel, biologique, Freud prend carrément le discours comme une réalité en tant que telle, une réalité qui est là, liasse, faisceau de preuves comme on dit aussi, faisceau de discours juxtaposés que les uns et les autres se recouvrent, se suivent, forment une dimension, une épaisseur, un dossier” (Lacan 1975: 30).

⁴¹ “Freud ne disposait pas encore de la notion de support matériel de la parole, isolé comme tel. De nos jours, il aurait pris comme élément de sa métaphore la succession de phonèmes qui composent une partie du discours du sujet” (Lacan 1975: 30/31).

consistencia ante el sujeto, para el cual ella no constituiría una mera sombra, un hálito, una virtualidad. Que el símbolo mate a la cosa y la sustituya no implica que los sujetos se muevan en un universo de puras entidades espirituales. Dice Lacan: “La palabra o el concepto no es, para el ser humano, más que la palabra en su materialidad. Es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma” (Lacan 1981a: 264)⁴².

Toma luego el ejemplo de la palabra elefante: ella es lo que hace posible que el ser humano opere con los elefantes, modifique su entorno, tome decisiones, y además con sólo nombrarlo los hace presente y “más reales que los individuos elefantes contingentes” (Lacan 1981a: 264)⁴³.

Como decíamos más arriba, se trata de un momento de la enseñanza de Lacan en el que se hallaba abocado a fundamentar la importancia crucial del orden simbólico como único modo posible de acceso a lo real. Tanto, que llega a afirmar que constituye una instancia más real que la misma realidad en su contingencia. Aclaremos que “real”, en este contexto, refiere simplemente a la realidad, y no tiene el valor que le irá dando progresivamente al registro de lo Real en tanto aquello del orden del goce separado del sentido.

Esto se hace muy notable en esta clase. Propone entonces: “Reflexionen un poco en lo real. Porque la palabra *elefante* existe en la lengua de los hombres, el elefante ha entrado en sus deliberaciones, los hombres pudieron tomar respecto a ellos, incluso antes de tocarlos, resoluciones mucho más decisivas para estos paquidermos que cualquier otra cosa ocurrida en su historia; el cruce de un río o la esterilización natural de un bosque. Sólo con la palabra *elefante* y el modo en que la utilizan los hombres, les ocurren a los elefantes cosas, favorables o desfavorables, fastas o

⁴² “Le mot ou le concept n’est point autre chose pour l’être humain que le mot dans sa matérialité. C’est la chose même. Ça n’est pas simplement une ombre, un souffle, une illusion virtuelle de la chose, c’est la chose même” (Lacan 1975: 201).

⁴³ “plus réels que les individus-éléphants contingents” (Lacan 1975: 201).

nefastas, pero de todos modos catastróficas, antes incluso de que se haya alzado hacia ellos un arco o un fusil (Lacan 1981a: 264)”⁴⁴.

Ante estos razonamientos, Jean Hyppolite, que participaba en el Seminario, opina: “Eso es lógica hegeliana” (Lacan 1981a: 264)⁴⁵. La perspectiva desde la cual una idea o concepto llega a tener más peso que el objeto que designa no puede sino ser calificada como idealista. Hyppolite se anticipaba así a la imputación de idealismo que le haría Derrida a Lacan muchos años después a propósito de “El seminario sobre ‘La carta robada’”, cuestión que veremos en detalle más adelante.

Un objeto, en este caso el elefante, argumenta Lacan, puede ser aprehendido, alcanzado, tocado a través de su solo nombramiento y por mediación de la palabra, razonamiento que bordea peligrosamente el idealismo. Como lo señala Hyppolite, la recaída hegeliana será el riesgo de ese modo de entender lo simbólico. Lacan no dejó de modificarlo desde entonces.

En las últimas clases del *Seminario I*, Lacan se sumerge en cuestiones lingüísticas en torno a la palabra y las relaciones entre signo, significante, significado y significación. Se mantiene entonces totalmente fiel a Saussure cuando afirma que “el significante es el material audible, lo cual no significa que sea el sonido. Todo lo que pertenece al orden de la fonética no está incluido forzosamente en la lingüística en tanto tal. Se trata del

⁴⁴ “Réfléchissez un petit instant dans le réel. C’est du fait que le mot *éléphant* existe dans leur langue, et que l’éléphant entre ainsi dans leur délibérations, que les hommes ont pu prendre à l’endroit des éléphants, avant même d’y toucher, des résolutions beaucoup plus décisives pour ces pachydermes que n’importe quoi qui leur est arrivé dans leur histoire –la traversée d’un fleuve ou la stérilisation naturelle d’une forêt. Rien qu’avec le mot *éléphant* et la façon, dont les hommes en usent, il arrive aux éléphants des choses, favorables ou défavorables, fastes ou néfastes –de toute façon catastrophiques– avant même qu’on ait commencé à lever vers eux un arc ou un fusil” (Lacan 1975: 201).

⁴⁵ Cuando Hyppolite afirma: “c’est de la logique hégélienne”, Lacan se defiende: “Est-elle pour autant attaquable?” (Lacan 1975: 201).

fonema, es decir, del sonido en tanto se opone a otro sonido en el interior de un conjunto de oposiciones” (Lacan 1981a: 358)⁴⁶.

Alude aquí a dos elementos claves de la teoría saussureana. Por un lado, la clara distinción entre el sonido de una palabra y la huella psíquica que este deja, que es lo que realmente cuenta como significante. Por otro, el hecho de que su alcance devendría no de su valor positivo, sino de la oposición respecto de los demás elementos dentro del sistema. Lo dirá claramente más adelante: “Quisiera señalar al respecto que sería posible que un fonema aislado en una lengua no designe nada. Sólo podemos saberlo por el uso y empleo, es decir por su integración en el sistema de la significación” (Lacan 1981a: 371)⁴⁷.

Lacan se introduce luego en la cuestión de la palabra remontándose a San Agustín; invita para ello al Padre Beirnaert, quien comentará *De magistro* (Lacan 1981a: 357/378)⁴⁸. Se detienen en un pasaje del texto donde Adeodato, el hijo de San Agustín, encuentra dificultad para llevar a cabo aquello que le propone su padre: definir cada palabra de una frase mediante su cosa correspondiente. El escollo se plantea específicamente frente a la palabra *nihil*, pues le resulta imposible mostrar la cosa que corresponde a la nada. Lacan aprovecha este episodio del diálogo para hacernos caer en la cuenta de la “trampa estructural” en que está sumido todo lenguaje humano, a saber, hacernos creer que una lengua está hecha para designar cosas, operando a partir de positividades.

⁴⁶ “Le signifiant, c’est le matériel audible, ce qui ne veut pas dire pour autant le son. Tout ce qui est de l’ordre de la phonétique n’est pas pour autant inclus dans la linguistique tant que telle. C’est du phonème qu’il s’agit, c’est-à-dire du comme s’opposant à un autre son, à l’intérieur d’un ensemble d’oppositions” (Lacan 1975: 272).

⁴⁷ “je voudrais faire remarquer qu’il se pourrait qu’un phonème isolé dans une langue ne désigne rien. On ne peut le savoir que par l’usage et par l’emploi, c’est-à-dire par son intégration dans le système de la signification” (Lacan 1975: 281).

⁴⁸ Lacan 1975: 271/286).

Prosigue luego el análisis del texto agustiniano. Para designar la noción de *palabra* habrían dos denominaciones latinas: *verbum* y *nomen*. El vocablo *nomen* estaría ligado a *numen*, lo sagrado, y *nocere*, conocimiento, pero también, admite Lacan, se ha usado en el sentido de pacto, de símbolo interhumano. Por otra parte, el término *verbum* es “la palabra en tanto impacta al oído, lo que corresponde a nuestra noción de materialidad verbal” (Lacan 1981a: 372)⁴⁹.

Ambos vocablos, según Lacan, designarían a la palabra. Pero en tanto *nomen* apunta a lo simbólico, lo que “hace conocer”, *verbum* parece ser esa palabra en tanto tiene la capacidad material de impactar en una zona del cuerpo. Ya está presente, o al menos en germen, la idea de que el lenguaje se enlazaría con dos dimensiones: la del registro Simbólico –ligado al significante que se organiza en cadenas y que articula, entre otras cosas, el pacto humano y el saber– y la del registro de lo Real, que apunta a cierta materialidad que excede el plano del sentido.

No es casual, por tanto, que en aquellos años Lacan considerase menester fundamentar la importancia de lo simbólico al punto de adjudicarle materialidad. “El sistema simbólico”, afirmaba, “no es un ropaje pegado a la piel de las cosas, tiene efectos sobre ellas y también sobre la vida humana” (Lacan 1981a: 385)⁵⁰.

Lacan también habla de la “materialidad del significante” en “El seminario sobre ‘La carta robada’”, escrito de 1956 que fue publicado en 1966. Trabajaré más adelante este texto en profundidad, puesto que atañe directamente al tema de

⁴⁹ “*verbum* est le mot en tant qu’il frappe l’oreille, ce qui correspond à notre notion de la matérialité verbale, et *nomen* en tant qu’il fait connaître” (Lacan 1975: 281).

⁵⁰ “Le système symbolique n’est pas comme un vêtement qui collerait aux choses, il n’est pas sans effet sur elles et sur la vie humaine” (Lacan 1975:291).

investigación de esta tesis, pero por el momento me limitaré a situar aquí la cuestión de la materialidad.

En un párrafo del texto, y a propósito del estatuto de la carta – *lettre*– Lacan afirma: “Ustedes saben que nuestro designio no es hacer de esto relaciones "sutiles", que nuestro propósito no es confundir la letra con el espíritu incluso si se trata de una lettre ["carta"] y si la recibimos por ese sistema de envíos que en París se llama neumático, y que admitimos perfectamente que la una mata y el otro vivifica, en la medida en que el significante, tal vez empiezan ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte” (Lacan 2010d: 35)⁵¹.

Hay aquí, en primer lugar, una referencia a la conocida frase de la Epístola 2ª de San Pablo a los Corintios, “La letra mata, mas el espíritu vivifica”⁵², y un juego de palabras con el término “neumático” –de *pneuma*, palabra griega que significa espíritu, soplo, aliento–. La intención declarada de no confundir la letra/carta con el espíritu anticipa su propósito de fundamentarla en su materialidad, cuestión que viene de la mano de la idea – bastante confusa por el momento, mucho más evidente en “La instancia de la letra” – de que la letra/carta guarda especiales relaciones con el lugar, con la localización del significante.

Por lo pronto, la afirmación de que el significante “materializa la instancia de la muerte” debe comprenderse en un sentido afín al

⁵¹ “Vous savez que notre dessein n'est pas d'en faire des rapports « subtils », que notre propos n'est pas de confondre la lettre avec l'esprit, même quand nous la recevons par pneumatique, et que nous admettons fort bien que l'une tue si l'autre vivifie, pour autant que le signifiant, vous commencez peut-être à l'entendre, matérialise l'instance de la mort” (Lacan 1966d: 23/24). Respecto del sistema de envíos neumático, recordemos que consistía en una red de tubos por los cuales se enviaban cartas y pequeños paquetes propulsados por aire comprimido. Este sistema tuvo su auge entre mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX, si bien todavía tiene algunos usos. Proust hace referencia a él en varias ocasiones en la *Recherche*, pues los “neumáticos” eran utilizados para mensajes rápidos y de cortas distancias.

⁵² En donde “letra” alude a la ley del Antiguo testamento y “espíritu” a la palabra de Cristo.

que, en “Función y campo”, establecía respecto de la relación entre palabra y muerte a partir del asesinato de la cosa. El símbolo se instala allí donde la cosa comienza a percibirse como algo que puede faltar, y lo real queda horadado, mancillado por un agujero que dará lugar al deseo humano. Por eso los símbolos ligados al ritual de la sepultura nos señalan que la muerte del semejante ha comenzado a ser registrada en tanto acontecimiento diferente de los fenómenos de la naturaleza.

Se trata, pues, de la muerte como ruptura en la ilusión de un estado “natural” donde las cosas habrían tenido una existencia real, por fuera de la red del lenguaje. La introducción del elemento simbólico produce, al mismo tiempo, un cavado en el goce mítico que se le supone a un estado previo a la vida civilizatoria y provoca la instancia humana del deseo.

Pero la más importante –y comentada– referencia a la materialidad ligada al lenguaje es la que hace Lacan en la famosa frase: “Pero si hemos insistido primero en la **materialidad del significante**, esta materialidad es singular en muchos puntos, el primero de los cuales es no soportar la partición. Rompamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es” (Lacan 2010d: 35)⁵³.

Así definida, tal materialidad tiene todos los visos de corresponder a un idealismo, tal como señalará Derrida: “lo indestructible de la carta incumbe a lo que se eleva hacia la idealidad de un sentido” (Derrida 1977a: 84)⁵⁴.

No es fácil deshacer el efecto de trascendencia que conlleva tal idea, por la cual, agrega Derrida, “el trozamiento es un accidente que no

⁵³ “Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, cette matérialité est singulière en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. Mettez une lettre en petits morceaux, elle reste la lettre qu'elle est” (Lacan 1966d: 24).

⁵⁴ “Ce qui importe ici, c'est que l'indestructible de la lettre tienne à ce qui l'élève vers l'idéalité d'un sens” (Derrida 1980: 494).

le concierne” (Derrida 1977a: 85)⁵⁵, sugiriendo de ese modo una “filosofía ideal contra el trozamiento” (Derrida 1977a: 85)⁵⁶.

Mucho se ha especulado sobre esta frase de Lacan, y también sobre aquella que afirma que “una carta llega siempre a su destino”, como se verá en detalle más adelante. Pero por el momento, y dejando a un lado una interpretación más global de “El Seminario sobre ‘La carta robada’”, daré mi parecer sobre esta expresión a la luz del recorrido que vengo realizando.

Si Lacan dice que el significante es material, más material, por ejemplo, que un elefante en sí mismo, porque produce efectos materiales en la vida de los seres humanos; si afirma la primacía del significante sobre el sujeto, puesto que “el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte” (Lacan 2010d: 40)⁵⁷, entonces, una carta que no se destruyera aún siendo destruida equivaldría al expreso “Ginebra-París, 8.45 de la noche” saussureano, que siendo siempre otro es siempre el mismo, o al caballo de ajedrez que puede reemplazarse una vez roto, o a la calle destruida que se reconstruye y vuelve a ser la que era.

La indivisibilidad de la carta no es empírica, es una metáfora no de su trascendencia ni su supervivencia espiritual, sino de la estructura que la soporta más allá de su ser precedero.

Veamos ahora el otro texto que he considerado clave respecto de mi eje de trabajo. Se trata de “La Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, del año 1957. En este caso la cuestión de la materialidad no está problematizada, pero resulta un texto clave por

⁵⁵ “Le morcellement est un accident qui ne le concerne pas” (Derrida 1980: 494).

⁵⁶ “philosophie idéale contre le morcellement” (Derrida 1980: 494).

⁵⁷ “le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort” (Lacan 1966d: 30).

todo cuanto aborda respecto de la letra, y es por ello que me interesa averiguar qué se dice allí respecto de la materialidad en relación al lenguaje.

Partiré de la frase más conocida y citada del texto: “Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Lacan 2010f: 463)⁵⁸.

Lo que en “El seminario sobre ‘La carta robada’” se señalaba como “localización del significante”, es aquí nombrado como “soporte material”, la letra. Pero en aquel texto, significante y letra eran puestos en un mismo plano, y en “La instancia” hay ya cierto desplazamiento: la letra no es el significante sino su emplazamiento, y ella es material.

La idea de un “soporte material” que fuera indiferente o secundario respecto de eso a lo cual le brinda anclaje material es eminentemente saussureana. Lo leemos continuamente en el *Curso de Lingüística general* –“Una sucesión de sonidos sólo es lingüística si es soporte de una idea” (Saussure 1945: 127), “Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte”, (Saussure 1945: 142) etc.–. Pero podemos hipotetizar que en “La instancia”, ese soporte material que para Lacan, a inspiración saussureana, resultaba secundario, comienza a volverse importante.

Intuimos, por tanto, que el movimiento por el cual el “soporte material” del significante comienza a dejar de ser intrascendente, preanuncia el interés de Lacan en un registro diferente del simbólico. Pero este tipo de “materialidad”, que nos conduciría directamente a lo Real, todavía se mezcla aquí con la anterior necesidad de otorgar consistencia al orden simbólico, y por eso leemos, sin solución de continuidad, argumentos en pro de la materialidad en uno y otro sentido.

⁵⁸ “Nous désignons par lettre ce support matériel que le discours concret emprunte au langage” (Lacan 1966f: 495).

Sería tal vez esto lo que le llevaba a afirmar que el significante es “no inmaterial”, lo cual ilustra con el apólogo de los dos hermanos sentados uno frente a otro en un tren. El niño ve desde su asiento el aseo de mujeres, por lo cual cree que el pueblo al cual están llegando se llama “Damas”. La niña sentada enfrente, que mira hacia el lado contrario, ve el aseo de hombres y concluye que el pueblo se llama “Caballeros” (Lacan 2010f: 467/468). Este ejemplo es usado para afirmar que el significante, que no es inmaterial, “entra de hecho en el significado”, jugando con la idea de que estos carteles –que se parecen a la cara significante dentro del signo lingüístico– y la visión de ellos, que depende del sitio material desde donde el sujeto mira, irrumpen directamente en la significación. En este caso, creo, no hace más que ahondar en su teoría que reafirma la supremacía del significante sobre el significado, según su fórmula de inversión del signo lingüístico saussureano.

Cuando Lacan afirma que “un elemento esencial en el habla misma estaba predestinado a moldearse en los caracteres móviles” (Lacan 2010f: 469)⁵⁹ que constituyen las letras, volverá a problematizar la relación entre el significante y lo escrito, lejos aún de la concepción de letra que hallamos en “Lituraterre”, pero advirtiendo ya la necesidad de un giro en sus derroteros teóricos, por el cual lo material pasará a ser un rasgo característico de aquello que participa de lo Real.

En los seminarios de fines de los años 50 Lacan sigue usando con frecuencia la expresión “materialidad del significante” para referirse

⁵⁹ Cito entera esta frase que comentaré en varias ocasiones: “Par quoi l'on voit qu'un élément essentiel dans la parole elle-même était prédestiné à se couler dans les caractères mobiles qui, Didots ou Garamonds se pressant dans les bas-de-casse, présentent valablement ce que nous appelons la lettre, à savoir la structure essentiellement localisée du signifiant” (Lacan 1966e: 501).

a la contundencia con que los elementos simbólicos producen efectos en los sujetos. Pero llegados los años sesenta comienza a interrogarse acerca de las diferencias entre el significante y el signo, en manifiesto diálogo con la obra de Saussure. Esto es especialmente constatable en el Seminario 9 *La identificación*, a partir del cual Lacan fija las diferencias entre el significante y aquello del orden de la huella, la traza, el rasgo, todos ellos antecedentes de la letra. Poco a poco, la materialidad se irá asociando al elemento que permite la inauguración de la cadena significante al mismo tiempo que queda excluida de ella, y que constituirá una unidad condensadora de goce con un valor positivo.

Lo material pasará a ser, pues, marca distintiva de lo Real, por lo cual estará más próximo a la letra que al significante. Pero, a despecho de un materialismo ingenuo, Lacan señala en el Seminario 9 que “no se parte de un origen espeso, sensible, para despejar a partir de ahí una forma abstracta” (S9 C9 pág.12)⁶⁰. Lejos de una negación del materialismo hallamos aquí la idea de que el pasaje de lo “material”, tal como lo suponemos en la naturaleza, al universo de lo humano, está mediado por el “trazo unario”, esa huella que es a la vez primer significante y primera marca de goce. Se separa así de una concepción que entendiera el materialismo en términos naturalistas, que se cuele en la idea marxiana de las representaciones como “emanación” de los comportamientos materiales del hombre⁶¹.

Lacan volverá a referirse a la materialidad en ocasiones, también al materialismo⁶², y finalmente, en la “Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma”, de 1975, inventará un neologismo: “**motérialité**”, es

⁶⁰ “On ne part pas d'une origine épaisse, sensible, pour dégager de là une forme abstraite” (Lacan 1996: 127).

⁶¹ En el apartado 4.3 abordaré de modo más integral la cuestión de la letra en el Seminario 9.

⁶² Por ejemplo, en el Seminario 12 Lacan liga el materialismo a los “signos materiales”, donde signo y significante son referencias distintas tal como lo explicita en el Seminario 9.

decir, la materialidad que le es propia a la palabra, –“*mot*” en francés–⁶³. Pero no se refiere ya a aquella palabra sumergida por completo en el registro de lo simbólico, sino que está aludiendo a otra noción teórica construida poco antes, la de “lalengua” –*lalangue*– vocablo que juega con la onomatopeya del laleo humano. Es esta una noción compleja que excede los límites de esta tesis, pero, para decirlo rápidamente, constituye a la vez aquello a partir del cual el sujeto pudo entrar en el lenguaje –y en ello se asocia a la lengua materna– y la huella gozante que deja el lenguaje más allá de lo simbólico. “Lalengua” tiene así estrecha relación con la letra, pero se liga al decir y su goce.

⁶³ “C’est, si vous me permettez d’employer pour la première fois ce terme, dans ce *motérialisme* que réside la prise de l’inconscient –je veux dire que ce qui fait que chacun n’a pas trouvé d’autres façons de sustenter que ce que j’ai appelé tout à l’heure le symptôme”. En “Conférence a Genève sur le symptôme”, archivo electrónico en <http://www.ecole-lacanienne.net/>. En castellano en “Intervenciones y textos II”. Ed. Manantial, Bs. As, 1988.

2.3. La materialidad del lenguaje en los años sesenta: algunos ejemplos

Sólo a fines de contextualizar la importancia que, hacia los años 60, cobraba el postulado de la materialidad del lenguaje, visitaré algunos textos de autores, dos de ellos colaboradores de la revista *Tel Quel*, que problematizaron esta cuestión por un camino u otro.

Comentaba más arriba que la adhesión a la idea del lenguaje como instancia material no está suficientemente argumentada en ciertos casos. Fredric Jameson, crítico literario estadounidense, acierta cuando señala que lo que el llama el “marxismo estructural o althusseriano” sustenta la materialidad del lenguaje sobre pilares poco sólidos: la equiparación de la producción de lenguaje a la producción de bienes por los obreros en la industria, cierta apelación a “la noción lacaniana de un ‘significante material’” y “unas pocas débiles alusiones a las vibraciones sonoras de la lengua en el aire y el espacio, como fundamento de una visión genuinamente materialista” (Jameson 1989: 37). Ante esto, nos recuerda que el marxismo “no es un materialismo mecánico sino histórico: no afirma tanto la primacía de la materia sino que más bien insiste en una determinación última por el modo de producción” (Jameson 1989: 37/38).

El caso de Julia Kristeva se hace patente al aproximarnos a *El lenguaje, ese desconocido*, de 1969, que constituye un texto paradigmático respecto de lo que Jameson denuncia.

Kristeva comienza afirmando: “En primer lugar, y visto desde fuera, el lenguaje reviste un carácter *material* diversificado del que se intenta conocer los aspectos y las relaciones: el lenguaje es una cadena de *sonidos* articulados, pero también es una red de *marcas* escritas (una escritura), o bien un juego de gestos (una gestualidad)” (Kristeva 1988: 7). Agrega luego que “la materialidad enunciada, escrita o gesticulada produce y expresa (es decir, comunica) lo que

llamamos un pensamiento. Lo cual significa que el lenguaje es la única forma de ser del pensamiento” (Kristeva 1988: 8).

Se constata en este párrafo que la materialidad se argumenta directamente a partir del hecho de que el pensamiento se produce por medio de materia sensible, esto es, sonidos, marcas escritas o gestos. Consideraciones un tanto evidentes y que, a mi parecer, no van más allá de un intento ingenuo de fundamentar el materialismo en aquello que Saussure consideró secundario respecto del lenguaje, esto es, el sonido, los medios gráficos o similares.

Kristeva advierte esto e intenta salvarlo: “Hemos visto que el signo lingüístico no contiene el sonido material: el significante es la «imagen acústica» y no el ruido concreto. Sin embargo, este significante no existe sin su soporte material: el sonido real que el animal humano produce” (Kristeva 1988: 19).

Luego declara que si no se afirma que el lenguaje es condición de todo pensamiento, se puede pecar de idealista. “A menudo” – afirma– “se ha planteado la cuestión de saber si existe un lenguaje sin pensamiento y un pensamiento sin lenguaje. Al margen de que el discurso mudo incluso (el “pensamiento mudo”) recurre en su laberinto a la red del lenguaje y no podría ser sin ello, parece imposible, hoy en día, sin abandonar el terreno del materialismo, afirmar la existencia de un pensamiento extralingüístico” (Kristeva 1988: 8).

Varias consideraciones al respecto. En esta frase –y la curiosa apostilla “hoy en día”– se hace tangible el rastro de la presión más o menos coercitiva que ejercía entre estos autores de los 60 una suerte de imperativo de sostener el postulado de la materialidad del lenguaje. Por otra parte, Kristeva nos presenta en términos de pensamiento y lenguaje aquello que fue debatido intensamente en 1960 en el Coloquio de Bonneval en términos de inconsciente y lenguaje, a partir del cual pareció arribarse a la conclusión de que el

lenguaje es condición del inconsciente y no al revés.⁶⁴ Pero en la discusión sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje, Kristeva introduce la cuestión del materialismo sin suficiente fundamentación. Se pregunta entonces si para el pensamiento puede existir “otra forma que no sea a través del lenguaje”, y considera que responder afirmativamente “equivaldría a un idealismo cuyas raíces metafísicas estarían demasiado a la vista” (Kristeva 1988: 8). Agrega que “la concepción instrumentalista del lenguaje que se apoya sobre la suposición de la existencia de un pensamiento o de una actividad simbólica sin lenguaje, desemboca sobre la teología por sus implicaciones filosóficas” (Kristeva 1988: 8).

He allí el principal argumento de Kristeva sobre materialidad del lenguaje: él es “la materia del pensamiento” y, agrega luego, “también es el elemento propio de la comunicación social”, pues “si hay una praxis que se realiza en la comunicación social y a través de ella, el lenguaje constituye una realidad material que, participando a su vez del mundo material en sí, no deja por ello de plantear el problema de su relación con lo que no es lenguaje, es decir con lo *externo*: la naturaleza, la sociedad, etc., que existen sin el lenguaje, aunque no puedan ser nombrados sin éste” (Kristeva 1988: 9).

Kristeva sigue fundamentando, precisamente bajo el subtítulo *La materialidad del lenguaje*:

Si la lengua es una red de diferencias reguladas que fundamenta la significación y la comunicación, le falta mucho sin embargo para ser una idealidad pura. Se realiza por y en una materia concreta y las leyes objetivas de su organización. Dicho de otro modo, si conocemos el lenguaje gracias a un sistema conceptual complejo, el propio cuerpo del lenguaje presenta una materialidad doblemente discernible: por una

⁶⁴ Más adelante abordaré algunos puntos del Coloquio de Bonneval, en el cual Laplanche argumentaba en sentido contrario, es decir, el inconsciente como condición del lenguaje.

parte, en el aspecto fónico, gestual o gráfico que reviste la lengua (no hay lenguaje si no hay sonido, gesto o escritura); por otra, en la objetividad de las leyes que organizan los distintos subconjuntos del conjunto lingüístico (Kristeva 1988: 19).

Vuelve aquí a fundamentar lo material en relación a lo sensible del significante lingüístico, pero agrega esta vez una curiosa homologación entre “materialidad” y “objetividad” de las leyes lingüísticas, lo cual no se entiende a qué corresponde.

La oposición materialidad/idealismo se repite en su argumentación: “Podemos hablar igualmente de una «materialidad» del lenguaje, al negarnos a plantear el lenguaje como sistema ideal cerrado sobre sí mismo (tal como la actitud «formalista») o como mera copia de un mundo regulado que existe sin él (tal como la actitud «realista» mecanicista)” (Kristeva 1988: 36).

Y, por si esto fuera poco, Kristeva sumará la noción de praxis. Añade entonces que “Para concretar el sentido que damos al término de «materialidad», indicar aunque sea brevemente cómo las diferentes categorías y relaciones lingüísticas organizan lo real y dan, a su vez, al sujeto parlante un conocimiento de dicho real, conocimiento cuya verdad se confirma mediante la praxis social” (Kristeva 1988: 31). No se olvidará de agregar un argumento más: la “materialidad” del cuerpo: “El elemento lingüístico es tan material como el cuerpo que lo produce” (Kristeva 1988: 54).

Resultaría ocioso seguir abundando en párrafos de este libro donde la materialidad del lenguaje se concibe mediante una sumatoria de argumentos⁶⁵ que funcionarían también respecto de cualquier otro

⁶⁵ Efectivamente encontramos una sucesión de párrafos donde prima la perífrasis en torno a dichas razones, como aquí: “Lo primero que sorprende al hombre «moderno», condicionado por la teoría y la ciencia lingüística actual, y para quien el lenguaje es exterior a lo real, capa sutil y sin consistencia sino convencional, ficticia, «simbólica», lo sorprendente, pues, en las sociedades «primitivas» o, como se suele decir, «sin historia», «pre-históricas», es que el lenguaje es una *substancia* y una *fuerza material*. Si el hombre primitivo *habla*, *simboliza*,

asunto, pongamos por tema –ejemplo banal tomado al azar– la “materialidad del arte”; también el arte está hecho por seres humanos corpóreos, con elementos materiales, sin posibilidad de exclusión de lo sensorial, se inserta en una praxis social material, etc. etc.

No es mi propósito sin embargo criticar a Julia Kristeva, muy joven en el momento de escritura de este volumen y que ha producido posteriormente textos luminosos. Pero esta obra representa de algún modo cierto acuerdo entre la intelectualidad parisina de la época que llamaba a pronunciarse en pro de la materialidad del lenguaje sin saber exactamente a qué refería tal postulado, y que nos deja una cierta sensación de perplejidad ante una suerte de lugar común poco reflexionado.

El caso de Michel Foucault es muy diferente, pues su producción se encuentra con la idea de una materialidad ligada al lenguaje a través de la categoría de discurso, que constituye un elemento central en su obra. Mencionaré someramente algunos puntos donde esto resulta evidente.

En el caso de *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, Foucault intenta dar cuenta de los modos de funcionamiento del lenguaje en la época clásica, y muestra cómo va recayendo sobre él la tarea de representar al pensamiento sin que el lenguaje sea aún tomado como objeto de estudio, y menos aún como condición de posibilidad de todo pensamiento. Foucault trata al lenguaje como una entidad espesa, concreta en su propio ser, que sin embargo aparecería, a

comunica, es decir, establece una distancia entre sí mismo (como sujeto) y lo externo (lo real) para significarlo en un sistema de diferencias (el lenguaje), no *conoce* ese acto como un acto de *idealización* o de *abstracción*, sino, al revés, como una *participación* en el universo que le rodea. Si la praxis del lenguaje supone realmente para el hombre primitivo una *distancia* con respecto a las cosas, el lenguaje no es concebido como un *en otro lugar* mental, un proceso de abstracción. Participa en tanto que elemento cósmico del *cuerpo* y de la *naturaleza*, confundido con la fuerza motriz del cuerpo y de la naturaleza. Su vínculo con la realidad corporal y natural no es abstracto o convencional, sino real y material.” Las cursivas son del texto original.

partir de determinado momento histórico, inadvertido y separado de los asuntos que trata. “A partir del siglo XVII” –afirma– “lo que se elide es esta existencia maciza e intrigante del lenguaje” (Foucault 1968: 84).

Pero la obra más característica respecto de la materialidad ligada al lenguaje es *Arqueología del saber* (1969), donde el discurso se define justamente como materialidad, tanto a nivel de la enunciación como a nivel del enunciado.

Respecto del enunciado, Foucault afirma su imposible libertad, neutralidad o independencia, y su materialidad está dada por el hecho de que es necesario “que tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha” (Foucault 1979: 169). Sin embargo, “el régimen de materialidad al que obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal” (Foucault 1979: 173).

Comprobamos entonces que la materialidad de los enunciados tiene que ver con la imposibilidad de desvincularlos de las condiciones históricas, económicas e institucionales en que se producen. Se trata, pues, de una idea de materialidad que apunta a la praxis en el sentido marxista del término, pero se diferencia de la doctrina tradicional en que el discurso no se entiende en términos de “emanación” o superestructura, sino que hace a la práctica en sí, tan material como ella misma.

Foucault define al discurso como “conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación” (Foucault 1979: 181). El discurso no puede definirse por fuera de las relaciones que lo constituyen –y por ello habla más bien de *relaciones discursivas* o de *regularidades discursivas* – y esto ocurre porque en definitiva ese discurso, situado en términos de una práctica, no atañe a la actividad singular de un sujeto, sino a la existencia objetiva y material de ciertas reglas a las que ese sujeto debe ceñirse desde el momento en que interviene en el discurso.

El enunciado, a diferencia de la enunciación, tiene una materialidad repetible, mientras que los actos de enunciación son del orden del acontecimiento, lo cual también conlleva una materialidad, y esto está muy claro en *El orden del discurso* (1970), donde leemos: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 2005: 14)⁶⁶.

Hay aquí otra forma de pensar lo material: estará, pues, ligada a la noción de acontecimiento. Los discursos son acontecimientos, pero su singularidad no escapa a la sobredeterminación ni a la materialidad.

“Si los discursos” –afirma Foucault– “deben tratarse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto hay que conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es en el nivel de la materialidad, como cobra siempre efecto, que es efecto; tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (Foucault 2005: 57).

Este “materialismo de lo incorporal” foucaultiano se halla muy alejado de la simpleza con la que Kristeva sostenía el materialismo del lenguaje, incurriendo en contradicciones obvias. Se trata de una concepción mucho más compleja cuya elucidación excede los

⁶⁶ Recordemos el peso de este texto en la elaboración lacaniana de la teoría de los cuatro discursos.

límites de este trabajo, pero que, podemos señalar, guarda relaciones con ciertas consideraciones derridianas al respecto, especialmente en lo relativo a la noción de acontecimiento.

Foucault propone “introducir en la misma raíz del pensamiento, el *azar*, el *discontinuo* y la *materialidad*.” (Foucault 2005: 59, cursiva del texto). Se trata de un tipo de materialidad afín a la que reivindica Derrida, quien afirma que hay, en la teoría del texto propia de los autores de *Tel Quel*, cierto consenso, siempre que la materialidad no se entienda en términos de presencia y sustancia, lo cual ocurre en algunos materialismos que no logran separarse de la metafísica.

Digamos de paso que Derrida apuesta por los materialismos preplatónicos o presocráticos, considerando que estos todavía no están atrapados en la metafísica y conducirían a cierto pensamiento del azar y de la suerte afines a Demócrito. La teoría del texto, tal como aparece en los integrantes de *Tel Quel*, sería materialista a su modo ver, “si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista”⁶⁷. La marca escrita, sostiene Derrida, no es material en el sentido de marca sensible, pero su materialismo residiría en el rechazo a ser idealizada o reapropiada.

Revisemos por último un ejemplo más donde aparece la cuestión de la materialidad en relación al lenguaje. Me referiré a la noción deleuziana de “signos materiales” en el libro *Proust y los signos* (1964). Haría falta examinar a fondo la heterogénea obra de Gilles Deleuze si quisiéramos averiguar las posiciones que, a lo largo de los años, este autor fue tomando respecto del tema, pero, como resulta evidente, no es ese mi propósito aquí, de modo que me

⁶⁷ Derrida, J. “Del materialismo no dialéctico, entrevista con Kadhim Jihad. Diario 16, núm. 69, 3 de agosto de 1986. Puede consultarse el archivo electrónico <http://deconstruccionderrida.blogspot.com.es/2009/04/del-materialismo-no-dialectico.html> Última fecha de visita: 21/5/15.

ceñiré a este texto donde es posible encontrar un modo sumamente particular de lazo entre los signos y la materialidad.

El signo al que Deleuze hace referencia en esta obra no es el signo lingüístico tal como se circunscribe clásicamente, si bien lo caracteriza aquí como una entidad que remite a un objeto y que está dirigido a un intérprete, al modo pierceano.

Deleuze propone distintas variedades de signos que se ubican entre diferentes lenguajes y sistemas, y constituyen los elementos claves para el análisis de *La recherche*, análisis que parte de la idea proustiana del mundo como signo a interpretar. A través del comentario de la obra de Proust, Deleuze se permite tratar cuestiones tales como el arte, la sociedad y el lenguaje.

En *La recherche*, afirma Deleuze, el sujeto va aprendiendo a descifrar los signos que emiten los diferentes objetos, medios sociales o “círculos”. Existen diversas variedades de signos: hay, por ejemplo, signos de lo “mundano”, signos del amor, signos de las impresiones o cualidades sensibles. Cada mundo forma sus propios sistemas de signos, y hace falta interpretarlos. Pero cada signo, dependiendo de su círculo de procedencia, posee diferentes modos y procedimientos a través de los cuales promueve la significación.

Deleuze comienza destacando a los signos de las impresiones o cualidades sensibles como **signos materiales**, y termina por extender esta materialidad a todos los signos, exceptuando los signos del arte, o mejor dicho, exceptuando ese punto preciso en el cual ciertos signos materiales entran en el campo del arte.

Los signos que corresponden al mundo de las impresiones proporcionan un extraño gozo y a la vez transmiten una especie de imperativo. Pero la impresión o cualidad sensible experimentada, muy rápidamente deja entrever que no es propiedad del objeto que la produce sino que es signo de otra cosa que es necesario descifrar, y sólo por esta vía se descubre el objeto oculto.

Se trata de sustituciones, pero el vínculo entre el signo y el sentido que subyace es contingente: “las losas” es el signo para Venecia; “los campanarios” conduce a “las muchachas”, la magdalena a Combray. Proust llega a localizar lo que hay debajo de ese signo por un esfuerzo de desciframiento. No hay relación lógica alguna entre los signos materiales y lo que presentifican: se trata de un encuentro absolutamente contingente en el que la asociación quedó fijada.

¿Por qué son materiales los signos, especialmente los de las impresiones? Por un lado, está ese gozo extraordinario que producen: son signos plenos, afirmativos, alegres. Pero, afirma Deleuze, su materialidad no consiste solamente en su origen sensible, sino que lo que posee materialidad es ese objeto al cual remite, que no surge como una asociación de ideas sino en sí mismos, en su esencia, y acompañados de ese goce sentido en el cuerpo, goce que no produce directamente el acto de mentar en sí el objeto que se dedujo por asociación, pongamos Combray, o Venecia. La alegría como afecto la produce ese signo que quedó inscripto en el tejido psíquico más allá de su derivación asociativa: es la pequeña magdalena –y no Combray– lo que regocija a Proust al punto de hacerle la muerte indiferente.

He encontrado interesante esta ocurrencia deleuziana acerca de los “signos materiales” de las impresiones porque guarda similitudes con la letra lacaniana: ambos son “signos” más que significantes, ambos pueden ser definidos como “materiales” porque producen la emergencia de un goce pulsional que prevalece sobre sus efectos de sentido, ambos tienen un valor positivo y no puramente diferencial, ambos se presentan en ese borde entre lo real y lo simbólico.

3. LO PSIQUICO, ¿ESCRITURA O LENGUAJE?

3.1. El problema de la inscripción freudiana y la herencia platónica

Algo del modo platónico de entender la relación entre el mundo y su representación en el alma se conserva en la teoría freudiana del aparato psíquico, que sin embargo presenta variaciones significativas desde el *Proyecto de una Psicología para neurólogos* y la “Carta 52” a formulaciones posteriores.

Las famosas planchas de cera de las que se habla en el “Teeteto” parecen haber mantenido, a lo largo de los siglos, su privilegio en tanto metáfora del toque mundano sobre el alma humana. Esto resulta muy evidente al recorrer algunos párrafos del Teeteto:

“Hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada. (...) Pues bien, digamos que es un don de Mnemósine, la madre de las Musas, y que si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos” (Platon 1988: 276)⁶⁸.

Mucho antes de la aparición del psicoanálisis, la alegoría de la plancha de cera como superficie de percepción y artefacto de la

⁶⁸ La versión de los *Diálogos* que utilizo afirma que la metáfora de la mente como una tablilla de cera es probablemente debida a Antístenes y Demócrito.

memoria ya había instalado su pregnancia en toda la filosofía occidental, desde el empirismo a la fenomenología, y aún se perciben sus ecos en la semiótica contemporánea⁶⁹.

Freud toma por cuenta propia, ya en el “Proyecto”, la necesidad de pensar un esquema que le permitiera ubicar en el mismo tejido neurológico la capacidad de recepción inagotable de material y la de conservación del mismo. No muy lejos, pues, de las preocupaciones de Sócrates en diálogo con Teeteto, que describe varias posibilidades donde recepción y conservación de material se comportan de diferentes modos según las características de la tablilla de cera. Así, “cuando la cera es, en el alma, profunda, abundante y lisa, y tiene la adecuada contextura, lo que llega a través de las percepciones se graba en este «corazón» del alma” (Platón 1988: 282). Sería el caso de personas que aprenden con facilidad, que tienen buena memoria y opiniones verdaderas, esto es, ajustadas a las percepciones. Por otro lado, “cuando se trata de personas cuya cera es blanda, aprenden con facilidad, pero se hacen olvidadizas, y en el caso de aquellos cuya cera es dura ocurre lo contrario.” (Platon 1988: 283). La cera puede ser sucia y áspera, en cuyo caso las impresiones serán poco nítidas, del mismo modo que en aquellos cuya alma es pequeña (Platon 1988: 283).

Por su parte, Freud, en el “Proyecto”, da respuestas al problema de la recepción de nuevos materiales y la necesidad de ser conservados proponiendo una especialización de las células hacia una u otra función: las *células perceptivas*, cuya característica principal es la permeabilidad, tendrían una disposición ilimitada para recibir estímulos, en tanto las *células mnemónicas*, impermeables, se abocarían a retener el material. Luego, un tercer tipo de neuronas se encargarían de producir, a partir de pequeñas cantidades, la

⁶⁹ El psicoanalista J.B. Ritvo da cuenta de ello en su trabajo “La huella de Freud, la huella en Freud”, *Revista Nadja Nro 3*, Ediciones de las 47 Picas, Rosario, Argentina, 2001. Pp 79/98. Parte allí del “Teeteto” para investigar cómo la idea de la memoria como impresión de huellas no sólo está presente en el psicoanálisis, sino que a lo largo de la historia de la filosofía y la semiótica es posible seguir su pista en autores como Saussure, Peirce, Merleau Ponty, etc. Tomaré en cuenta algunos pasajes del texto para el desarrollo de este punto.

sensación consciente propia de la percepción (Freud 1986a: 323/436).

Un año más tarde, a partir de la “Carta 52” de Freud a Fliess, el esquema neuronal va dando paso a un modelo en el cual el aparato psíquico se conforma en torno a signos, inscripciones y transcripciones. Aparece un ordenamiento más preciso: los signos de la percepción (*Wahrnehmungszeichen*, o abreviado, WZ) constituyen la primera inscripción (*Niederschrift*). Sufrirán una primera transcripción al asociarse por simultaneidad, una segunda que corresponde al sistema inconsciente (donde los modos asociativos predominantes son los de la semejanza y la contigüidad) y luego una tercera que concierne al sistema preconscious-consciente. La memoria, en su modo múltiple de preexistencia, está “registrada en diversas variedades de signos” (Freud 1986b: 274).

Resulta interesante, al respecto, el señalamiento que hace J.B. Ritvo al considerar que la cuestión de la huella está inmersa en un realismo que supone cierto isomorfismo entre aquello percibido y la percepción. “¿El pensamiento de la huella no participa, acaso, de una concepción realista y grosera del mundo, un pensamiento que supone que, pongamos por caso, mi visión de esta mesa y de esta computadora, es una suerte de abreviatura de las cosas?” (Ritvo 2001: 85).

Queda así situada una pregunta fundamental: ¿se mantiene la huella freudiana presa del pensamiento naturalista del “Teeteto”, en el cual el objeto cala su forma sobre la cera del alma humana? Tal vez la respuesta no sea unívoca. En la obra freudiana, es posible hallar trazas de este naturalismo así como elementos que claramente se desmarcan de él.

Ya en el “Proyecto”, Freud establece cierto corte entre el estímulo exterior y su ingreso en el aparato psíquico, al considerar que la cantidad en sí, pura y bruta, no puede producir sensaciones en el psiquismo, y para ello deberá ser modulada. Las pantallas que constituyen los órganos sensoriales son los primeros filtros que

criban las cantidades, produciendo una primera atenuación; luego las cantidades pasan a través de las neuronas permeables ϕ y llegan a las neuronas ψ , y recién entonces, como decíamos más arriba, puede actuar el tercer grupo de neuronas (ω) a las que llega una ínfima cantidad susceptible de convertirse en cualidad, y por ende, en sensación consciente.

Del “Proyecto” a la “Carta 52” la cuestión pasa, de ser tratada desde un punto de vista energético a librarse en términos de escritura, sobreescritura (*Überschrift*) y traducción. Derrida encuentra que este pasaje se da gradualmente entre los primeros intentos freudianos de formalizar una estructura del aparato psíquico hasta los textos más tardíos. “Desde el *Proyecto* (1895)” – afirma Derrida– “a la *Nota sobre el bloc mágico* (1925), tiene lugar un extraño avance: se va elaborando una problemática del abrirse-paso hasta conformarse cada vez más en una metáfora de la huella escrita. A partir de un sistema de huellas, funcionando según un modelo que Freud habría pretendido considerar natural, y del que la escritura está completamente ausente, se nos orienta hacia una configuración de huellas que no se puede representar ya más que por la estructura y el funcionamiento de una escritura” (Derrida 1989: 275/276)⁷⁰.

Aún así podríamos ver conservada, bajo la metáfora de la escritura, una voluntad homogeneizadora de la radical discordancia entre el resultado del acto de percibir y los objetos que son percibidos. Así lo considera J.B.Ritvo, al preguntarse por el particular “éxito” de la metáfora de la impresión de un objeto en la cera del alma. “La aparentemente trivial metáfora de la “grabación” o “impresión” de

⁷⁰ “De l'*Esquisse* (1895) à la *Note sur le bloc magique* (1925), étrange progression: une problématique du frayage s'élabore pour se conformer de plus en plus à une métaphorique de la trace écrite. Depuis un système de traces fonctionnant selon un modèle que Freud aurait voulu naturel et dont l'écriture est parfaitement absente, on s'oriente vers une configuration de traces qu'on ne peut plus représenter que par la structure et le fonctionnement d'une écriture” (Derrida 1967: 297).

un pensamiento en la tabla rasa del alma, como si se tratase del punzón que escribe o dibuja sobre el pedazo de cera”– afirma – “debe su éxito (es una metáfora que ya ni se advierte como metáfora) a que nivela y disimula (...) una heterogeneidad fundamental: lo que se imprime como carácter, se dice, retorna como idea: sí, pero ambos términos son inconmensurables (...) No hay simetría entre acción y pasión y la psicología ha vivido y vive (sea materialista, sea espiritualista) de esta nivelación (Ritvo 2001: 87).

Antes de proseguir con el recorrido de estas cuestiones en Freud, me permito señalar la importancia que tiene para mi trabajo.

Si en varios momentos de su enseñanza Lacan reniega de la idea de que los llamados “signos de percepción” –*Wahrnehmungszeichen* o *WZ*– y sus huellas mnémicas derivadas pudieran ser escrituras, impresiones o inscripciones, y en cambio los entiende en términos de significante, posiblemente lo haga en la perspectiva de romper este naturalismo platónico, aún presente en ciertas vetas de la obra de Freud que consideran los contenidos psíquicos como marcas producidas a partir de los objetos percibidos.

Sin embargo, la recuperación por parte de Derrida de la idea freudiana de huella o escritura mnémica poco tiene que ver con la concepción platónica de la tablilla de cera en el “Teeteto”, pues Derrida piensa todo aquello del orden de la escritura como lo más alejado de la idea de copia, impresión o reflejo natural. Cuando Derrida habla de huella, no alude a la marca de un objeto que ha hundido su materialidad en la cera del sujeto: se refiere a “la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera” (Derrida 1986: 92)⁷¹.

⁷¹ “Archi-écriture, première possibilité de la parole, puis de la “graphie” au sens étroit, lieu natal de l’ “usurpation” dénoncée depuis Platon jusqu’à Saussure, cette trace est l’ouverture de la première extériorité en général, l’énigmatique rapport du vivant à son autre et d’un dedans à un dehors : l’espacement” (Derrida 1967: 103).

Evidentemente, Derrida y Lacan hablan de cosas distintas cuando mencionan la huella; tal vez a lo largo de este recorrido sea posible palpar el diferente tratamiento de la cuestión de la huella en ambos autores. Adelanto solamente por ahora que Lacan considera que el orden de lo humano no está dado por la aparición de la huella sino por su borradura.

Debo hacer notar aquí que me encuentro ante un punto de singular importancia, en relación al cual me pregunto: entender los procesos psíquicos en términos de inscripciones o escrituras, ¿conlleva necesariamente un lastre platónico en el que la representación psíquica es la huella del objeto? Veré si es posible hallar algunas respuestas a este interrogante.

3.2. La huella y la representación

“¿Qué relación se planteará entre la representación y la huella?”, se interroga Carlos Kuri (Ritvo y Kuri 1980: 57). Evidentemente se trata de una pregunta que incumbe mucho a esta investigación. Para intentar responderla, seguiré los modos en que Freud evoca la huella mnémica (*ErinnerungsSpur*) y cómo se relaciona con la representación (*Vorstellung*).

En los trabajos tempranos contemporáneos al “Proyecto”, la huella aparece como el anclaje de la representación, aquello que se hunde en la carne del aparato psíquico y que produce diversos afectos según los destinos sufridos por la representación asociada a ella.

Como ejemplo, recordemos las palabras de Freud en “Las neuropsicosis de defensas” al intentar dar fundamento al fenómeno de conversión histérica: “En tales condiciones, la **huella mnémica** de la **representación** reprimida (esforzada al desalojo) no ha sido sepultada (*untergeben*), sino que forma en lo sucesivo el núcleo de un grupo psíquico segundo” (Freud 1986c: 51. La negrita es propia). En el mismo texto, Freud habla sin dar muchas precisiones de “la huella mnémica y el afecto adherido a la representación”, explicando el síntoma neurótico por la desconexión que el sujeto hace del afecto en relación a la representación y la huella.

En la *Traumdeutung*, retomando el esquema del aparato psíquico a la manera de un modelo óptico, Freud ensaya una definición de la huella mnémica. Lo hace en “La regresión”, segundo apartado del punto séptimo “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, donde sostiene: “De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar «huella mnémica». Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos «memoria». Si tomamos en serio el designio de anudar los procesos psíquicos a sistemas, la huella mnémica sólo puede consistir en alteraciones permanentes sobrevenidas en los elementos de los sistemas” (Freud 1984a: 531). De este modo, la huella es el

anclaje de la memoria, pero ella nunca está presente en sí: sólo tenemos acceso a sus retraduccionen. Así lo dirá Freud más adelante, cuando afirme que “de esos recuerdos de infancia que se llaman los más tempranos no poseemos la huella mnémica real y efectiva, sino una elaboración posterior de ella, una elaboración que acaso experimentó los influjos de múltiples poderes psíquicos posteriores” (Freud 1980: 52).

En “Más allá del principio del placer”, Freud intenta explicar la emergencia del fenómeno de la conciencia, y llega entonces a la conclusión de que “la conciencia surge en reemplazo de la huella mnémica” (Freud 1984e: 25). La conciencia entonces, lejos de ser esa presencia originaria, serena y autosuficiente que supone la metafísica clásica, es un producto de reemplazo, postizo.

Es lo que en el *Wunderblock* queda evidenciado más que en ningún otro sitio: lo consciente resulta del aparecer y desaparecer de las escrituras entre los sistemas. Freud ya no necesita de la hipótesis de los distintos tipos de neuronas que se reparten las funciones de percepción y memoria, puesto que ha conseguido idear un modelo donde el tejido psíquico puede seguir recibiendo elementos y, al mismo tiempo, conservarlos. Se trata de un artefacto capaz de representar el aparato psíquico en su capacidad ilimitada de acoger nuevas percepciones y de guardar el recuerdo de ellas a la vez, si bien la memoria actúa selectivamente sobre el material de huellas mnémicas.

El *Wunderblock* –*pizarra mágica* según la traducción de Strachey, *block maravilloso* para López Ballesteros– está compuesto por una lámina de cera, una hoja de papel encerado translúcido por encima –sujeta sólo por el borde superior– y una lámina de celuloide, también transparente, que es la capa superior del aparato. Los trazos realizados sobre el celuloide se hacen visibles porque la presión del punzón consigue adherir las tres superficies en los puntos de su recorrido, desapareciendo la adherencia – y en consecuencia los trazos– cuando las capas superiores son separadas de la lámina de cera. De este modo, el celuloide volverá a quedar despejado para

recibir nuevas inscripciones, pero si se observa la superficie de cera se pueden ver, superpuestos, todos los trazos que se han ido realizando.

Freud compara las dos hojas libres –el celuloide y el papel transparente– con el sistema que protege y recibe los estímulos, y la base de cera con el sistema inconsciente, mientras el efecto de conciencia se deja representar por las apariciones y desapariciones de lo escrito. Es indudable aquí la concepción de huella mnémica en términos de inscripción, escritura o, como lo dice C. Kuri, “inscriptura”.

La huella mnémica constituye, pues, un sustrato indestructible. Esto es muy claro en “El malestar en la cultura”, donde Freud afirma que al haber “superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas” (Freud 1986e: 69). Freud realiza luego un paralelo con la ciudad de Roma, homologando las murallas, construcciones y ruinas que quedan de los diferentes períodos históricos con los estratos que podrían hallarse en el aparato psíquico, dado que este se ha cimentado en capas sucesivas que se conservan (Freud 1986e: 70/71). Se pregunta entonces si es posible tal comparación, y señala que si quisiéramos representarnos la sucesión histórica, sólo sería posible hacerlo “por medio de una contigüidad en el espacio”, pese a que “un mismo espacio puede llenarse doblemente”. Fijémonos aquí que Freud está tratando de defender la hipótesis de que la huella mnémica nunca se destruye, en tanto la representación que ella contiene es susceptible de sufrir modificaciones: queda así esbozada una respuesta para la pregunta planteada al comienzo de este punto. La huella mnémica se parece, entonces, a ese basamento fósil, ese suelo material cuyas trazas permanecen a pesar de los avatares de la destrucción por guerras, cambios o simplemente por el paso del tiempo. Todo cuanto se ha dicho aquí de la materialidad del lenguaje bien puede

aplicarse a la huella. Es necesario, pues, estar atentos a las relaciones entre la representación freudiana y el significante lacaniano, y por otro lado, la huella mnémica y la letra tal como Lacan la caracteriza a partir de los años 70.

Freud concibe también la posibilidad de que la huella mnémica resulte deslocalizada del sistema inconsciente y pase a la conciencia, que es lo que ocurriría en la alucinación psicótica. El recuerdo, hasta el más vivo, puede diferenciarse de la alucinación tanto como de la percepción exterior: por intenso que sea, conserva la carga en el sistema mnémico. Por el contrario, la alucinación no se distingue de la percepción, pues “nace cuando la investidura no sólo desborda desde la huella mnémica sobre el elemento P, sino que se traspasa enteramente a este (Freud 1984f: 22).

Los conceptos de representación-cosa (*Sachvorstellung*) y representación-palabra (*Wortvorstellung*) que aparecen en la obra de Freud de modo discontinuo, pueden sin embargo ubicarse en línea con un texto muy temprano, “La concepción de la afasia”, de 1891. En él Freud analiza los trastornos del lenguaje partiendo de la consideración de la palabra como “una representación compleja que se demuestra compuesta por elementos acústicos, visuales y kinestésicos” (Freud 1984c: 207)⁷².

En las afasias, afirma Freud, está comprometida, de un modo u otro, la representación-palabra, a la que le atribuye cuatro ingredientes: “la imagen sonora, la imagen visual de las letras, la imagen motriz del lenguaje y la imagen motriz de la escritura” (Freud 1984c: 208). Ella se enlaza con la representación-objeto desde la imagen sonora. Es necesario aclarar aquí que la representación-objeto (*Objektvorstellung*), que consistiría en una sumatoria asociativa de representaciones visuales, acústicas, táctiles y kinestésicas entre otras, es equivalente a la representación-cosa tal como la trata Freud en “Lo inconsciente”, en tanto que la representación-objeto

⁷² He tomado estos fragmentos no del artículo sobre las afasias, sino del *Apéndice C. Palabra y cosa*, que J. Strachey tuvo el buen tino de agregar al final de *Lo inconsciente*.

corresponde allí a la suma de la representación-cosa y representación-palabra.

Ya en el artículo de 1891 sobre las afasias encontramos a Freud pensando la representación–objeto como una reconstrucción de la cosa mundana mediante las impresiones sensoriales: “Por la filosofía sabemos que la representación–objeto no contiene nada más que esto, y que la apariencia de ser una «cosa» {*Ding*}, en favor de cuyas diversas «propiedades» aboga cada impresión sensorial, surge sólo por el (...) recuento de las impresiones sensoriales que hemos recibido de un objeto del mundo” (Freud 1984c: 211).

En “Lo inconciente”, Freud produce una modificación. En lugar de ubicar la representación-cosa en el inconsciente y la representación-palabra en el sistema preconscious consciente, cual “diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes”⁷³, sostiene que “la representación conciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola” (Freud 1984c: 198).

Podemos considerar, con C. Kuri, que esta modificación implica una ruptura en la unidad indisoluble entre representación-palabra y representación–objeto que Freud postulaba en el estudio sobre las afasias y que funcionaban al modo de las dos caras del signo, significante y significado. Sin embargo, la representación-cosa sigue siendo una especie de huella impresa que ha dejado la cosa misma en el aparato psíquico: ella “consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella”. Y agrega: “El sistema Ic contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema Prc nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con

⁷³ Lo que ha sido llamado la hipótesis de la “doble inscripción”.

las representaciones–palabra que le corresponden” (Freud 1984c: 198).

Carlos Kuri propone superar la tendencia a la reificación del inconsciente y sus elementos que se vislumbra cuando estos postulados freudianos son tomados al pie de la letra. Desde una perspectiva lacaniana, la representación-cosa podría ser entendida como la muerte de la Cosa, aquello que inaugura el campo de lo simbólico mediante el vaciado hecho en lo Real. “La representación-cosa” –sostiene este autor– “va a fundarse como el asesinato de la Cosa, será este asesinato que permitirá la inscripción y el movimiento de transcripciones para que se funde el registro de lo simbólico, la representación-cosa se formula desde la muerte de la Cosa inscribiéndose con autoridad significante (Ritvo y Kuri 1980: 62). Por otra parte, Kuri no duda en conciliar la producción freudiana con la lógica derridiana, al afirmar que el pensamiento de cualquier re-presentación necesita de “la traza, de la inscripción que nunca presentó a la Cosa pero que sin embargo insiste en re-presentarla” (Ritvo y Kuri 1980: 70).

3.3. Lo psíquico como escritura en Freud tal como es leído por Derrida

Derrida entiende la huella *–trace–* en la línea de la *Spur* freudiana.⁷⁴ La huella por él definida como apertura inicial a la exterioridad, como vínculo del viviente con su otro, no es tributaria de la huella platónica. La huella derridiana está lejos de ser el rastro del objeto en el sujeto, la impresión de las cosas sobre la cera del alma: se trata de pensar, a través de ella, la posibilidad misma de la acogida subjetiva de lo mundano fuera del modelo platónico de la cuña hendida sobre el soporte, y se vale para ello de un desplazamiento lógico que colocara a la representación antecediendo a cualquier presentación o presencia.

La necesidad de deconstruir la presencia del ser ante sí mismo, sitio ideal donde la metafísica se ha movido cómodamente desde sus inicios, le hace a Derrida acudir a la noción freudiana de huella a fin de desarticular la primacía de la conciencia y su producción filosófica, el *Logos*⁷⁵.

El *Logos* propio de la metafísica occidental, sostiene Derrida, ha venido funcionando en base a categorías organizadas como oposiciones binarias, en donde uno de los elementos de la dupla ostenta una supremacía sobre el otro. Así, se hace prevalecer lo verdadero sobre lo falso, lo presente (amalgama entre presencia y

⁷⁴ El tema de la *trace* derridiana y sus relaciones con la *Spur* freudiana están tratados en mi Trabajo de Investigación del DEA del año 2006 titulado *Psicoanálisis y deconstrucción. Una lectura de “Freud y la escena de la escritura”*. Allí intento situar los lazos de ambos conceptos entre sí y en relación al tiempo retroactivo, *Nachträglichkeit*.

⁷⁵ “Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano” (Derrida 1986: 91). “Cette déconstruction de la présence passe par celle de la conscience, donc par la notion irréductible de trace (*Spur*), telle qu'elle apparaît dans le discours nietzschéen comme dans le discours freudien” (Derrida 1974: 103).

tiempo presente) sobre lo ausente/pasado⁷⁶, lo primario sobre lo derivado, lo auténtico sobre el simulacro, lo masculino sobre lo femenino y, fundamentalmente, la “phoné” –palabra oral, voz presente ante sí misma– sobre la escritura.

Derrida realiza una suerte de arqueología del sistema de oposiciones del pensamiento clásico, intentando desarticular el par de opuestos a través de su programa deconstructivo. En un primer momento, es posible subvertir la oposición, poner lo que estaba abajo arriba y viceversa, pero esto es sólo un paso previo; la sola inversión no disuelve ni cuestiona las oposiciones, pues mantiene la jerarquía de un elemento sobre el otro. Luego se hace necesario operar mediante la deconstrucción⁷⁷ –a la que define como “más de una lengua”⁷⁸– a modo de “palanca de intervención”, como lo expresa en *Posiciones* (Derrida 1977b: 93)⁷⁹, recurriendo a la *diseminación*, que impulsa el

⁷⁶ En este sentido, la huella y su *différance* permite un modo de pensamiento que supere el privilegio de lo mismo y lo presente. En “La *différance*”, Derrida afirma: “La diferencia [*différance*] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados” (Derrida 1994: 48). “La *différance*, c’est ce qui fait que le mouvement de la signification n’est possible que si chaque élément dit “présent”, apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l’élément passé et se laissant déjà creuser para la marque de son rapport à l’élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu’on appelle le futur qu’à ce qu’on appelle le passé, et constituant ce qu’on appelle le présent par ce rapport même a ce qui n’est pas lui: absolument pas lui, c’est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés” (Derrida 1985: 13).

⁷⁷ Utilizaremos el término *deconstrucción*, que consideramos más cercano al original en francés *déconstruction*, excepto cuando corresponda a una cita textual en castellano donde la palabra estuviera traducida por *desconstrucción*, lo cual ocurre en numerosas ocasiones.

⁷⁸ La expresión *plus d'une langue* es utilizada por Derrida en “Mnemosyne”, en el libro *Memorias para Paul de Man*, Barcelona: Gedisa, 1998b.

⁷⁹ “levier d’intervention” (Derrida 1942: 96).

tejido polifónico y polisémico, trabajando con injertos textuales que difuminan la univocidad del sentido.

Es en el marco de este proyecto que Derrida llega a jugar con la idea de la escritura como condición general de todo lenguaje, produciendo la inversión del par foné/escritura. Se trata de un ejercicio, de un gesto que subvierte el pensamiento clásico sobre el lenguaje, pero de ningún modo constituye una hipótesis sobre la génesis efectiva de la palabra oral y escrita en el sujeto ni en la humanidad.

¿Qué lo habilita, entonces, a proponer esa especie de divertimento?

En primer lugar, Derrida afirma que hay una “represión histórica” de todo aquello que no estuviera en la línea de la presencia pura y simple del ser ante sí y del *Logos* vivo en la palabra. Por lo tanto, esta represión que pesaría particularmente sobre lo escrito sería pesquizable desde Platón –con su idea de la escritura como una “memoria artificial”, *hipomnesis*–, pasando por las filosofías que han reflexionado sobre el lenguaje –como la de Rousseau– hasta llegar a las producciones teóricas contemporáneas del estructuralismo y el post estructuralismo.

Dicha represión consistiría en considerar a la escritura como un mero producto derivado del signo fónico, el cual a su vez sería, en la filosofía clásica, también una derivación respecto del objeto al que representa, o bien de su idea. La escritura, de este modo, se hallaría en posición de reduplicar esta secundariedad: signo de signo, o bien, significante gráfico del significante fónico.

Por lo tanto, si lo propio del signo consistiera en ser un producto subsidiario respecto de cierta entidad primaria (referente, objeto o idea), la escritura llevaría en sí doblemente esa marca de suplementariedad, y de este modo se convertiría en aquello que por excelencia muestra el movimiento de todo lenguaje. A esto denomina Derrida *archiescritura*.

Claro que este razonamiento es una ironía. Derrida intenta utilizar el pensamiento clásico para demostrar lo absurdo de ese procedimiento y deconstruirlo. En ese sentido, su posición respecto del lenguaje y la relación con la realidad no difiere mayormente de la mirada del psicoanálisis, desde donde es imposible concebir tanto los objetos como sus respectivas ideas sin la mediación de lo simbólico.

De este modo, Derrida procede a través de lo que él mismo denomina como *lógica del suplemento*: algo que aparece como menor, subordinado, derivado de otro elemento principal, termina teniendo la clave de toda la cuestión. Lo llama *suplemento* porque no se trata de un añadido que “complementa” al elemento principal en el sentido de ayudarlo a ser un objeto unificado, sino que, al agregársele, lo descompleta, mostrando que su falta y su carácter fragmentario no son accidentales sino constituyentes⁸⁰.

Sin embargo, Derrida va más lejos y busca un fundamento a su idea de la “archiescritura” nada menos que en la obra freudiana, haciendo entonces de ella no meramente una provocación deconstructiva sino también una hipótesis acerca de la materia de la que estaría compuesto lo psíquico. Es en “Freud y la escena de la escritura” –precisamente el texto con el que Lacan polemiza en “Lituraterre”– donde se explaya al respecto.

“Freud y la escena de la escritura” constituye un fragmento de una conferencia dictada en el año 1967 en el *Institut de Psychanalyse*, en el seminario de Andrée Green. Allí Derrida pretende profundizar algunos de los argumentos expuestos en *De la gramatología*,

⁸⁰ También llamada “Lógica del parergon”. Con este término (plural de parerga) se designa tanto los escritos menores de un autor como los elementos del margen en la obra de arte (marcos de cuadros, columnas ornamentales en obras arquitectónicas, etc.) Desde Aristóteles –ver *Ética a Nicómaco*– la filosofía occidental ha intentado que los parergon no aparten al pensamiento, en su búsqueda de los principios, de las cuestiones esenciales. No se puede aquí dejar de recordar que Rousseau, en *Les confessions*, llama a la masturbación “dangereux supplément qui trompe la nature” (Rousseau 1841: 111). Derrida lo señala en *De la grammatologie*, en el segundo capítulo, precisamente titulado “ce dangereux supplément” (Derrida 1967:203/234)

especialmente la noción freudiana de huella y la particular deconstrucción de la temporalidad clásica que se hace posible a partir del concepto freudiano de *Nachträglichkeit*.

Se pregunta en primer lugar si es legítimo valerse del psicoanálisis para el proyecto deconstructivo del logocentrismo, siendo que el concepto freudiano de represión es insuficiente a tal fin, y que muchas de las conceptualidades freudianas están profundamente entramadas en la racionalidad metafísica. Más específicamente, se propone internarse en la cuestión de la pertinencia de la *huella – Spur –* en su reflexión crítica respecto de la presencia y su propuesta de la *huella –trace–* o *archihuella –architrace–*, estructura que no posee ningún lazo natural con lo real y no se deriva de una presencia originaria, que es anterior a cualquier posibilidad de pensamiento del ente, testigo de una ausencia irreductible.

El texto freudiano le presta ocasión para detenerse en los vínculos entre conciencia y *phoné*, y además entre conciencia entendida fenomenológicamente y conciencia como sistema del psiquismo inseparable del preconscious, sede de las representaciones verbales. Derrida proyecta además ubicar los modos en que Freud se hace cargo de viejos problemas como las relaciones entre percepción y memoria, razón y experiencia, lenguaje y realidad.

Procura, a través de estos recorridos, descubrir las claves en el tejido de la reflexión freudiana, textualidades que contribuyan a cuestionar las oposiciones clásicas, que ofrezcan un engarce para las nociones de *trace* y *différance*.

El psicoanálisis constituye uno de los discursos que más ha aportado en el desmontaje de la primacía de la conciencia y el corolario, tácito pero permanente, de la percepción de sí misma en su presencia, evidenciado en la transparencia a sí de su “querer decir”. El doble privilegio de la presencia y el presente encontraría su tope en la conceptualización freudiana del inconsciente, en donde la categoría de lo ausente/lo perdido, y la relación del sujeto con su pasado, son claves en la constitución del psiquismo.

El inconsciente freudiano, afirma Derrida, instauro una alteridad irreductible más allá de su nombre “metafísico”, excediendo la categoría de simple opuesto de la conciencia. “El inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial” (Derrida 1994: 55)⁸¹. Consiste en una instancia productora de efectos que sin embargo no tiene existencia concreta, una “alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia (que) se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento” (Derrida 1994: 55)⁸².

Como inversión va mucho más allá de las clásicas, no se limita a subvertir el orden de un par antitético colocando la supremacía sobre el término antes devaluado, sino que opera una deconstrucción de la idea de conciencia en la tradición metafísica: el inconsciente no sólo no es el negativo de la conciencia sino que además permite volver a pensar la totalidad de lo relacionado con el psiquismo –percepción, memoria, pensamiento, recuerdo, dolor, placer, sueño, etc.–. Freud ha hecho posible interrogar a la conciencia como efecto, tan enigmático y de difícil comprensión como cualquier otro fenómeno de lo psíquico.

Para Derrida, la huella freudiana inaugura la posibilidad de pensar aquello que, en el encuentro entre el sujeto y el mundo, no constituye ninguna presencia ni tampoco una ausencia, ningún objeto presente ni ausente. Así como los objetos no quedan alojados en la psique, pues sólo permanecen sus trazas en el flujo de las inscripciones mnémicas, el célebre *ser* que ha dado históricamente consistencia a la metafísica occidental debería recomponerse a partir de sus intermitencias, sus borramientos, sus síntomas.

⁸¹ “l’inconscient n’est pas, comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, potentielle” (Derrida 1985: 21).

⁸² “Cette altérité radical par rapport à tout mode possible de présence se marque en des effets irréductibles d’après-coup, de retardement” (Derrida 1985: 21).

El estatuto temporal de esa no presencia tampoco ha de ser convencional, lineal, progresivo: producirá efectos siempre a destiempo. Esta dimensión que podríamos llamar “destemporal” – pues no se trata de una simple atemporalidad– ha sido singularmente aprehendida por Freud como el efecto del a-posteriori –*Nachträglichkeit*–, hallazgo conceptual que también da lugar al desmontaje de la presencia y el presente, en tanto pone de manifiesto la dislocación temporal del síntoma y la evanescencia de un sujeto “autoconsciente”, sabedor de lo que le causa sufrimiento.

En la conferencia a la cual me refiero, Derrida va trazando en un recorrido por partes de la obra freudiana que intentan tenazmente formular una teoría de lo psíquico en términos de “aparato”. Se detiene especialmente en cuatro textos: el “Proyecto de una Psicología para Neurólogos”, la “Carta 52” destinada a W. Fliess, “La Pizarra mágica” –*Wunderblock*– y algunos fragmentos de la *Traumdeutung*, aunque también visita “Más allá del principio del placer” y algunos textos de la *Metapsicología*.

La definición freudiana de memoria como diferencias en los actos de facilitación o abrirse-paso entre neuronas, desarrollada en el “Proyecto de una psicología para neurólogos”, incita a Derrida a insistir en el valor de la diferencia antes que las plenitudes. Es este juego de diferencias lo único que permite al ser humano tener algún acceso, algún modo de representación –y administración de la representación– de lo mundano. “La huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple” (Derrida 1989: 277)⁸³. Hay una disparidad radical entre lo percibido y su recuperación por el recuerdo.

El texto de Freud se presenta en muchas ocasiones como una abigarrada masa de ideas heterogéneas, en donde confluyen hipótesis aparentemente contrapuestas que se van sumando unas a

⁸³ “La trace comme mémoire n'est pas un frayage pur qu'on pourrait toujours récupérer comme présence simple” (Derrida 1967: 299).

otras y van dejando cabos sueltos, ocasiones bien aprovechadas por Derrida para su ejercicio de lectura.

Retomemos lo dicho más arriba sobre las hipótesis del “Proyecto de una psicología para neurólogos”. Freud acepta a regañadientes la idea de que la recepción de estímulos y la conservación de material exijan neuronas especializadas para cada función. Sin embargo deja ver que no renuncia, pues, a idear un modelo en donde la misma neurona que en cierto momento es capaz de retener material, en otro pueda abrirse y permita el deslizamiento de una representación hacia otra instancia psíquica –por ejemplo, en el sistema preconscious-consciente–. Por momentos nos da la impresión de que las dos formas de figurarse la cuestión coexisten, que una idea no desecha la otra. Esto es lo que ocurre precisamente cuando trata de circunscribir lo determinante en las facilitaciones o “abrirse paso” –*Bahnung*–: ¿se trata de la cantidad (Q) o el número de veces que se repite el estímulo? ¿O de ambos? Pero ¿no afirma que la repetición no agrega nada? ¿O es que la facilitación se explica sólo por sí misma? Hay en el *Proyecto* una confusa frase que dio lugar a diversas especulaciones; en ella Freud afirma que la cantidad (Q) es “el factor eficaz”, mientras que la facilitación es un resultado de ella pero al mismo tiempo puede sustituirla (Freud 1986a: 345). Extraña lógica donde la facilitación es consecuencia de la cantidad pero también lo que puede reemplazarla, sorprendente luxación entre causa y efecto, antecedente y consecuente. Derrida extrae de ella la ventaja de unos límites borrosos entre identidad y diferencia: “si el abrirse-paso puede suplir la cantidad actualmente en acción o añadirse a ella, es porque ciertamente es análoga a ésta, pero también diferente” (Derrida 1989: 278)⁸⁴.

Hay dos problemas que aparecen insistentemente en el “Proyecto”, aunque también en otros textos teóricos: por un lado el de la conciencia, fenómeno que Freud no da por sentado al no considerarlo un punto de partida, como lo hace la fenomenología. El otro problema, que es contiguo al anterior pero no idéntico, es el de

⁸⁴ “si le frayage peut suppléer la quantité présentement à l'oeuvre ou s'y ajouter, c'est qu'il lui est certes analogue mais aussi autre” (Derrida 1967: 300).

las diferentes “sensaciones de conciencia” que acompañan a las percepciones, los recuerdos y las alucinaciones.

En el “Proyecto”, como primer criterio de diferenciación, aparece la idea de la cualidad ligada a la conciencia, cualidad que resulta una derivación de la cantidad. No hay, afirma Derrida, una simple polaridad entre cantidad y cualidad: la cualidad deviene de lo cuantitativo que se va modulando, diferenciando y difiriendo en los avatares de su pasaje desde el mundo externo al sujeto, siendo primero filtrada por las pantallas de los órganos de los sentidos y luego encauzada a través de los pasos que se abren en las barreras de contacto entre las neuronas.

“Cualidad” comienza a ser en el “Proyecto” sinónimo de “percepción consciente”: es necesario explicar la diferencia entre la conciencia que percibe y la que actualiza recuerdos. A tal fin, Freud concibe la hipótesis de las células ω , neuronas que sólo trabajan con pequeñas cantidades de energía y que producen la sensación cualitativa de conciencia, sensación que no acompaña a los recuerdos: “el recuerdo, a diferencia de la percepción, no posee cualidad suficiente para excitar a la conciencia y atraer de ese modo sobre sí una investidura nueva” (Freud 1984b: 590)⁸⁵.

Freud afirma que “conciencia y memoria se excluyen entre sí”, algo que ya había señalado antes Breuer y que resulta indispensable para comprender los múltiples modos de aparecer de los recuerdos. A primera vista, la afirmación parece paradójica: ¿dónde se presentarían los recuerdos, sino en la conciencia? Pero Freud y Breuer aluden en este caso a la dinámica de cada sistema del

⁸⁵ Tanto en la *Traumdeutung* como en el *Proyecto*, Freud se esfuerza por dar cuenta de los modos en que el aparato psíquico distingue objetos reales de recuerdos. En la *Traumdeutung* se extiende sobre la diferencia entre “identidad de percepción” e “identidad de pensamiento”, respectivamente actividad alucinatoria y actividad reflexiva, proceso primario y secundario. Pero ya en el Proyecto fundamentaba teóricamente las diferencias entre recuerdo y juicio, pensamiento y realidad, intentando explicarse sobre aquello que “genera el signo real-objetivo” que permite distinguir el objeto deseado del objeto real.

aparato psíquico: cuando un recuerdo surge en la conciencia, deja de ser recuerdo para pasar a ser contenido consciente⁸⁶. Sin embargo, esto no fusiona realidad con rememoración, es decir, el recuerdo se presenta en tanto recuerdo, en tanto ausencia.

Como si el agregado de las neuronas ω no fuese suficiente, Freud intercala la hipótesis de los períodos excitatorios de las neuronas para dar cuenta de la cualidad de conciencia: lo temporal suplanta a lo cuantitativo, o mejor dicho ambos coexisten. Y es que ninguna teoría resulta lo bastante eficaz como para explicar la diferencia entre recordar y percibir: las hipótesis para dar cuenta de la génesis del “*signo real-objetivo*” se superponen unas a otras en toda la obra de Freud. En “El yo y el ello”, como ya lo hemos señalado, supone que el fenómeno de la alucinación se debe a que la huella mnémica del recuerdo pierde su anclaje en el sistema preconscious, sufre una regresión y así, invadiendo el sistema percepción-conciencia, vuelve a ser vivenciada como una percepción real.

Derrida quiere mostrar, a través de estos recorridos, hasta qué punto las cavilaciones freudianas se dejan pensar bajo la lógica de la *différance*: cualidad y cantidad son lo mismo pero diferido, pensando la diferición no como un mero transcurso temporal sino como la acción del “diastema” –intervalo, distancia– que crea tiempo. La *différance* que actúa entre cantidad y cualidad la encontramos también mediando entre la percepción y el recuerdo. En ambas se echa de menos una presencia pura, ambas están habitadas por la actividad representativa: “es que la “percepción”, la primera relación de la vida con su otro, el origen de la vida había preparado ya desde siempre la representación” (Derrida 1989: 310)⁸⁷.

⁸⁶ Cuestión que constituye un antecedente de las cavilaciones metapsicológicas de Freud entre la hipótesis funcional (una misma representación, al hacerse consciente, sufre un cambio de estado) y la hipótesis de la doble inscripción, que supone una nueva fijación en otra instancia psíquica.

⁸⁷ “Mais c'est que la « perception », le premier rapport de la vie à son autre, l'origine de la vie avait toujours déjà préparé la représentation” (Derrida 1967: 334).

Los denodados esfuerzos de Freud por distinguir percepción de recuerdo, lo consciente de lo inconsciente, el proceso secundario del proceso primario, dan cuenta de ello. La misma relación *en différance* guarda, para Derrida, la escritura respecto de lo fonético: así aproxima lo inconsciente con lo escriturario y lo preconscious/consciente con lo fónico.

Es en la “Carta 52” que Freud dirige a Fliess donde, como afirma Derrida, la huella comienza a transformarse en escritura, coincidiendo con el paso de lo neurológico a lo psíquico.

Como señalaba más arriba, en este texto se constata cómo Freud concibe la huella psíquica en términos de inscripciones y transcripciones. La primera inscripción por simultaneidad da paso a una segunda, que constituye el sistema inconsciente, donde el material se reorganiza en relaciones de contigüidad y semejanza. Por último, el preconscious-consciente es un sistema donde las huellas “devienen conscientes de acuerdo con ciertas reglas”. Se trata de la instancia que lleva a cabo la actividad cogitativa, secundaria, la cual es “de efecto posterior *{nachträglich}* en el orden del tiempo, probablemente anudada a la reanimación alucinatoria de representaciones-palabra, de suerte que las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria” (Freud 1986b: 275).

La memoria, en su modo múltiple de preexistencia, está “registrada en diversas variedades de signos” (Freud 1986b: 274). Derrida destaca cómo se va conformando la metáfora de la escritura en la representación del psiquismo, y cómo Freud llega a entender la conciencia como punto de llegada secundario respecto de las demás transcripciones de huellas, tan derivado como lo son también las “representaciones-palabra”, propias del preconscious-consciente.

Como ya he señalado más arriba, toda la terminología de neuronas, energía y barras de contacto se transforma, y aparecen palabras tales como signo (*Zeichen*), inscripción (*Niederschrift*), transcripción (*Umschrift*), cuestión que no se le escapa a Derrida: “la metáfora de la escritura se va a apoderar *a la vez del problema del aparato psíquico en su estructura y del problema del texto psíquico en su tejido*”(Derrida 1989: 285)⁸⁸.

En la *Traumdeutung* Freud hace manifiesta su intención de dejar de lado todo lo que aluda a localizaciones anatómicas y privilegia las “localizaciones ideales”, tal como si de un dispositivo óptico se tratara⁸⁹, en un modelo de aparato psíquico construido sobre la base de aquel de la “Carta 52”. Va aún un poco más allá y declara prescindible la suposición de un orden espacial en el aparato, que juzga poder suplirse mediante el establecimiento de una serie temporal, cuestión que Derrida aprovecha para señalar una vez más la posibilidad que da la huella de pensar lo espacial y lo temporal en una relación de *différance*, pues espaciar “no es simplemente oponer espacio-tiempo sino un modo de producir el espacio al temporizarlo.” Derrida entiende por temporalizar “esperar o esperar –*attendre*–, posponer, aplazar.” “Temporalizar”, afirma, “es espaciar, es una manera de hacer un intervalo; ocurre así que se unen de una manera inextricable las ideas de temporalización y de espacialización. Entonces no se prioriza el tiempo sobre el espacio”⁹⁰

⁸⁸ “la métaphore de l'écriture va s'emparer à la fois du problème de l'appareil psychique dans sa structure et de celui du texte psychique dans son étoffe.” (Derrida 1967: 307).

⁸⁹ “La localidad psíquica corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen. En el microscopio y el telescopio, como es sabido, estas son en parte unas localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente apprehensible del aparato” (Freud 1984b: 529/530).

⁹⁰ “Entrevista a Derrida. Desconstrucción y filosofía”, por Raúl Morlley. En *Zona Erógena*, Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo. Nro. 14. Año IV. Buenos Aires, 1993. Págs. 7/10.

Por otra parte, la *Traumdeutung* es para Derrida la reafirmación de lo escritural como materia de que está hecho lo psíquico, no sólo en lo referido al intento de formalización del aparato sino por lo que muestra en relación al tejido psíquico mismo, que se ratifica a través de los sueños en su estatuto de texto, “bosque de escritura” cuyas leyes gramaticales las inventa el soñante.

“Habrá que interpretar, pues, en adelante, la regresión tópica, temporal y formal, del sueño como camino de retorno dentro de un paisaje de escritura. No ya escritura simplemente transcriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecida, sino litografía anterior a las palabras: metafonética, no lingüística, a-lógica” (Derrida 1989: 285)⁹¹ apunta Derrida.

El sueño es, entonces, un jeroglífico, y como ocurre en éste, el sistema fonético no tiene privilegios: La “ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible” (Derrida 1989: 288)⁹² haría necesario proceder en su descifrado como se hace con el rebús, sin unificar la lengua de partida ni la de llegada, pues en cierta ocasión un elemento significa a través de su color, en otra tendrá importancia su forma, su parecido con una letra, etc.

De aquí la fuerza que cobra en la *Traumdeutung* la noción de “traducción”, ya sea en referencia a ideas latentes que se descifran a partir del contenido manifiesto o respecto de la transcripción de un contenido inconsciente en la conciencia. La metáfora de la traducción no debe, sin embargo, suponer la presencia en alguna parte de un “original” al que se buscara acceder por medio del

⁹¹ “Il faudra donc interpréter désormais la régression topique, temporelle et formelle du rêve comme chemin de retour dans un paysage d'écriture. Non pas d'écriture simplement transcriptive, écho pierreux d'une verbalité assourdie, mais lithographie d'avant les mots: métaphonétique, non-linguistique, a-logique” (Derrida 1967: 307).

⁹² “L'absence de tout code exhaustif et absolument infaillible, cela veut dire que dans l'écriture psychique, qui annonce ainsi le sens de toute écriture en général, la différence entre signifiant et signifié n'est jamais radicale” (Derrida 1967: 311).

descifrado de estas transcripciones: el original se ha perdido, o mejor, no ha existido nunca.

“La escritura general del sueño desborda la escritura fonética y pone la palabra en su sitio. Como en los jeroglíficos o los “*rebus*”, la voz queda rodeada” (Derrida 1989: 299/300)⁹³, afirma Derrida. La cuestión de la escritura en el sueño es un tema que toca directamente nuestros interrogantes sobre el significante y la letra. Volveremos sobre este punto más adelante.

El *Wunderblock* representa para Derrida la ocasión de argumentar una vez más en favor del carácter escritural de la huella a partir del texto freudiano.

Derrida subraya, en primer lugar, el funcionamiento del par platónico *mnéme-hypómnesis*, pues Freud comienza considerando a la escritura en un soporte material como instrumento auxiliar de la memoria.

Sin embargo el texto va mucho más allá de eso: el aparato psíquico queda representado por medio de una escritura que se da no ya en un soporte convencional –papel, cera– sino en una máquina particular, por lo cual el transcurso de los trazos en los sistemas de la máquina implica esta vez la dimensión de lo dinámico. Mediante este artefacto, Freud consigue representarse una modalidad de lo psíquico capaz de “retener aun permaneciendo capaz de recibir” (Derrida 1989: 281)⁹⁴.

Derrida destaca el paso de una representación del psiquismo puramente espacial, como lo vemos en el “Proyecto” o en la “Carta

⁹³ “L’écriture générale du rêve déborde l’écriture phonétique et remet la parole à sa place. *Comme* dans les hiéroglyphes ou les *rebus*, la voix est circonvenue” (Derrida 1967: 323).

⁹⁴ “‘retenir tout en restant capable de recevoir’ ” (Derrida 1967: 303).

52”, a la inclusión del factor tiempo. Ya en la idea de los “períodos” de excitabilidad de las neuronas que hallamos en el Proyecto, estaba anticipada la posibilidad de que el factor temporal tuviera un lugar en la elucidación de aquello que produce la “cualidad” de conciencia. Por la vía de la introducción de lo temporal en la representación de lo psíquico, Derrida retoma la idea de una *temporalidad como espaciamiento* que no se limita a la cesura en la horizontalidad del devenir, sino que actúa a niveles diferentes, en planos transversales, entre encuentros y rupturas en distintas direcciones.

El sentido subjetivo de lo temporal –la *génesis de la representación del tiempo*, en palabras de Freud– no se fundaría en la intermitencia de los estímulos mundanos sino en la discontinuidad y la periodicidad de los contactos entre los sistemas inconsciente y preconscious-consciente, entre los cuales ocurren constantemente reorganizaciones y reestructuraciones mnémicas. Lo que en clave de la fenomenología estaría generado a partir del aparecer de los objetos a la conciencia, en Freud se produce según la regulación de lo inconsciente en su choque discontinuo con lo mundano, cuyo lugar respecto de la percepción de la temporalidad quedaría en segundo plano.

A través de este apólogo freudiano Derrida fundamenta, una vez más, su idea de temporalidad como espaciamiento: las capas del block maravilloso, aquella que está expuesta al mundo y aquella que constituye el reservorio de huellas –la que percibe y la que retiene– se tocan, se separan, se acercan, se distancian, traduciendo relaciones espaciales en relaciones temporales. La conciencia, entonces, es lo que resulta del aparecer y desaparecer de las escrituras entre los sistemas.

Hay, al mismo tiempo, una analogía del aparato psíquico con la fotografía, que aparece también en la “Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis” (Freud 1986d: 266/277). Esta implica la idea de registro, de inscripción, y asimila el negativo a lo inconsciente: siendo lo menos visible en relación al resultado final,

el negativo es sin embargo de una importancia clave, incluso cronológicamente anterior a la imagen positiva.⁹⁵

Al sugerir que la matriz de todo lenguaje tiene rasgos afines a la escritura, Derrida produce una modificación de la concepción del lenguaje en relación con lo temporal y lo espacial. Para entender la idea de que espacializar es temporalizar debemos pensar en un espacio no uniforme, no homogéneo ni copresente: un espacio que se funda al leer en otras direcciones que no son las del sintagma, de tal manera que cobran cuerpo otras posibilidades que el tiempo lineal deja fuera.

Puede concluirse sobre este punto que Derrida hace un doble aprovechamiento del apólogo freudiano del *Wunderblock*. Por un lado, al demostrar que la escritura constituye tanto para Freud como para Platón una especie de artificio técnico que se presenta en calidad de auxiliar de la memoria –o fármaco, como dice Derrida en “La farmacia de Platón”⁹⁶– se permite apuntalar la idea del “carácter suplementario” de la escritura respecto de todo aparato de representación. No porque coloque a la escritura en un plano secundario o parasitario respecto de una memoria “primaria” –tal como lo harían en este caso Platón y Freud– sino porque esto revelaría, por elevación, el carácter derivado, nunca originario, de todo lenguaje.

Por otra parte, al ser la pizarra mágica una metáfora del aparato psíquico, Derrida fundamenta en el texto freudiano el carácter escritural de la huella mnémica.

⁹⁵ “Una analogía grosera, pero bastante adecuada, de esta relación que suponemos entre la actividad consciente y la inconsciente la brinda el campo de la fotografía ordinaria. El primer estadio de la fotografía es el negativo; toda imagen fotográfica tiene que pasar por el “proceso negativo” que culmina en la imagen” (Freud 1986d: 275/276).

⁹⁶ En este texto de *La diseminación*, Derrida explica el sentido doble y opuesto de la palabra *pharmakon*, esto es, veneno y remedio. Es lo que representaba la escritura para la memoria: al mismo tiempo, aquello que la mata y lo que la ayuda a mantenerse viva.

En el capítulo VI de la *Traumdeutung*, hay un párrafo de importancia crucial respecto de la cuestión que nos ocupa, la relación entre el significante y la letra. Recordémoslo:

El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de trasferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante. Supongamos que me presentan un acertijo en figuras: una casa sobre cuyo tejado puede verse un bote, después una letra aislada, después una silueta humana corriendo cuya cabeza le ha sido cortada, etc. Frente a ello podría pronunciar este veredicto crítico: tal composición y sus ingredientes no tienen sentido. No hay botes en los tejados de las casas, y una persona sin cabeza no puede correr; además, la persona es más grande que la casa y, si el todo pretende figurar un paisaje, nada tienen que hacer allí las letras sueltas, que por cierto no se encuentran esparcidas por la naturaleza. La apreciación correcta del acertijo sólo se obtiene, como es evidente, cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en remplazar cada figura por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera. Las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y significativa sentencia poética. Ahora bien, el sueño es un *rebus* de esa índole, y nuestros predecesores en el campo de la interpretación de los sueños cometieron el error de juzgar la pictografía como composición pictórica. Como tal, les pareció absurda y carente de valor (Freud 1984a: 285).

Señalemos un matiz de traducción. La palabra alemana *Bilderrätsel*, que Freud aclara seguidamente con el término *rebus* entre paréntesis, es traducida en la versión española de Etcheverry (editorial Amorrortu) como *acertijo en figuras*, en tanto que López

Ballesteros traduce como *jeroglífico*. La palabra *Bilderwert* se transforma en *valor figural* en la versión de Amorrortu e *imágenes pictóricas* en la de López Ballesteros. Y el término *Zeichenbeziehung* es traducido en la versión de Amorrortu como *referencia signante* y como *caracteres de una escritura jeroglífica* según López Ballesteros. Retengamos, de todo ello, la oposición entre valor de imagen y valor de signo que se plantea en relación a un jeroglífico o *rebus*.

En este párrafo, Freud reafirma una idea en la que insiste en varios pasajes de su obra: las imágenes visuales⁹⁷ presentes en un sueño deben ser interpretadas como elementos de una escritura, tal como ocurre con los dibujos incluidos en jeroglíficos antiguos, los cuales fueron descifrados recién cuando se hizo posible una lectura que trascendiera el valor pictórico de esas imágenes.

Esta idea aparece repetidas veces en la *Traumdeutung*⁹⁸, pero ya en los historiales clínicos Freud había comparado los síntomas histéricos con un jeroglífico al interpretar el vómito de Katharina como “asco”: se trataría de ir más allá de una cierta mirada estrecha del síntoma para poder interpretarlo como elemento dentro de otro texto –en este caso en clave de la gramática pulsional que se pone allí en juego (Freud 1985: 141/150).

Jeroglífico, acertijo o *rebus* –declinación de la palabra latina *res*, cosa–, Freud se encuentra en diversas oportunidades con analogías entre ellos y el mecanismo de las formaciones del inconsciente, tal como lo señala Lacan en el *Seminario 3*⁹⁹. Así, sueños, chistes y

⁹⁷ Freud considera que las imágenes visuales son el medio de figurabilidad preferente del sueño.

⁹⁸ Vg, en el tercer capítulo de la *Traumdeutung*, “Los medios de figuración del sueño”: “Un elemento así del contenido onírico es entonces comparable a un determinativo de la escritura jeroglífica, no destinado a la elocución, sino a la aclaración de otro signo” (Freud 1984a: 326).

⁹⁹ “La comparación con los jeroglíficos es tanto más válida y cierta por cuanto su presencia es difusa en la *Traumdeutung*, y Freud vuelve a ella incesantemente. Freud no ignoraba que es verdaderamente la estructura jeroglífica. Estaba

síntomas comparten estructura con esta modalidad de significación propia de las escrituras antiguas, en las que Freud estaba particularmente interesado, tal como podemos leer en la conferencia 15 de “Introducción al psicoanálisis”. Allí pone de relieve que los elementos que forman una expresión en escrituras antiguas – semíticas, egipcias, chinas– carecen de nexos relacionales, tal como ocurre en los sueños, por lo que se hace necesario una decisión interpretativa (Freud 1984d: 209/219).

Como comentábamos más arriba, Lacan afirma ya en “Función y campo” que la estructura de frase, *rebus* o escritura, propia del sueño, demuestra el mismo funcionamiento significativo que los jeroglíficos egipcios o los caracteres chinos. En el Seminario 1, contemporáneo a “Función y campo”, afirma que el sueño está constituido por “material significativo” que, al igual que en el jeroglífico, debe ser leído según su propio sistema simbólico. En este sistema, “una pequeña silueta humana podía querer decir un hombre, pero (que) podía también representar el sonido hombre y, en tanto tal, entrar en una palabra a título de sílaba” (Lacan 1981a: 354)¹⁰⁰. Agrega luego: “El material significativo fonemático, jeroglífico, etc... está constituido por formas destituidas de su

enamorado de todo lo que tenía que ver con la cultura del antiguo Egipto. Muy a menudo hace referencia al estilo, a la estructura significativa de los jeroglíficos, y al modo de pensamiento, a veces contradictorio, superpuesto, de las creencias de los antiguos egipcios. Se refiere a ellos con agrado para dar, por ejemplo, una imagen expresiva de tal o cual modo de coexistencia de conceptos contradictorios en los neuróticos” (Lacan 2010g: 356). “La comparaison avec les hiéroglyphes est d'autant plus valable, certaine, qu'elle est diffuse dans la *Traumdeutung*, et que Freud y revient sans cesse. Freud n'était pas ignorant de ce qu'est vraiment l'écriture hiéroglyphique. Il était amoureux de ce qui touchait à la culture de l'ancienne Égypte. Très souvent, il fait des références au style, à la structure signifiant des hiéroglyphes, et au mode de pensée quelquefois contradictoire, superposé, des croyances des anciens Égyptiens. Et il s'y réfère volontiers pour nous donner, par exemple, une image expressive de tel mode de coexistence de concepts contradictoires chez les névrosés” (Lacan 1981b: 281/282).

¹⁰⁰ “une petite silhouette humaine, ça pouvait vouloir dire un *homme*, mais que ça pouvait aussi représenter le son *homme*, et, comme tel entrer dans un mot à titre de syllabe” (Lacan 1975: 269).

sentido propio y retomadas en una nueva organización a través de la cual logra expresarse otro sentido” (Lacan 1981a: 355)¹⁰¹.

Notemos aquí que Lacan habla de “material significante” tanto respecto de lo “fonemático” como en referencia a elementos escritos. Es precisamente en este punto donde Derrida insertará su polémica, pues al definir al sueño como un bosque de escritura, enfatiza el hecho de algo que ocurre en un plano diferente al de la palabra dicha. Sin embargo, es Derrida quien, como dice C. Kuri, empuja a la “fonematización” del significante lacaniano, al mismo tiempo que “asienta su crítica desde el mismo lugar de la ilusión de que la palabra sería (sólo) hablar a viva voz” (Ritvo y Kuri 1980: 63).

Cuando Lacan habla de significante no está aludiendo a la palabra que se dice ni a la que se escribe: se refiere a la estructura del lenguaje, esa que comanda la estructura del inconsciente. Al pretender que cada vez que Lacan menciona el significante se estaría refiriendo a la lengua en tanto habla, es el mismo Derrida quien promueve la captura de aquello del orden de la palabra en términos de emisión vocal.

Pero hay más. Lacan se toma del texto freudiano para afirmar que esas formas *desituidas de su sentido propio y retomadas en una nueva organización* –esto es, las imágenes que se tornan elementos integrantes de un jeroglífico– son formas cuyo valor se basa en representar precisamente un fonema de una lengua –una sílaba dentro de una palabra, por ejemplo–. El corolario de esta afirmación nos lo presenta Pierre Bruno en su libro *La passe*. Bruno afirma que toda escritura, por ser destinada a leerse, “anota, aunque sea de modo parcial, su fonetización de la lengua que transcribe”. Bruno prosigue: “Por ello no hay escritura que pueda descifrarse en tanto que la lengua que escribe no haya sido identificada. Champollion no

¹⁰¹ “Le matériel signifiant, qu’il soit phonématique, hiéroglyphique, etc. est constitué de formes qui sont déçues de leur sens propre et reprises dans une organisation nouvelle à travers laquelle un sens autre trouve à s’exprimer” (Lacan 1975: 269/270).

franquea el paso decisivo en la lectura de los jeroglíficos hasta haber descubierto que transcribían, sobre la piedra de Rosetta, el demótico, lengua que él conocía” (Bruno 2003: 103)¹⁰².

En este punto estriba gran parte de la crítica de Derrida, quién al comparar un sueño con un bosque de escritura no está pensando en un sistema donde lo escrito transcribe las palabras de una lengua.

Bien podríamos hallar dos alcances diferentes en la afirmación de Bruno de que “toda escritura anota la fonetización de la lengua que transcribe”.

Uno, que Derrida rechaza de plano, asume que toda escritura sería transcripción fonética de una lengua. El otro, llamémoslo de mínimos, indicaría que toda escritura tiene alguna referencia, al menos, al sistema de la lengua hablada. Derrida parece impugnar también esta opción al colocar eso que denomina frecuentemente como *archiescritura* en la base de toda posibilidad de lenguaje, *archiescritura* cuya plasmación hallaríamos en el sueño.

Derrida es claro en “Freud y la escena de la escritura”, donde afirma que “indudablemente Freud piensa que el sueño se desplaza como una escritura original, que pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente, piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos” (Derrida 1989: 288). Pero esos elementos de diferente índole no estarían organizados a partir de la finalidad de representar una palabra, cosa que efectivamente ocurre en el *rebus*. Derrida considera a la “escritura psíquica” como “una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido propio, escritura codificada y visible «en el mundo», no sería más que una

¹⁰² He utilizado la traducción realizada para la edición del libro en castellano, “El pase”, de próxima aparición en la Editorial S&P.

metáfora de aquella” (Derrida 1989: 288)¹⁰³. Por ello insiste en la ausencia de códigos fijos para los pictogramas del sueño, y señala que Freud mismo consideraba “más adecuado comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua.” (Derrida 1989: 303)¹⁰⁴, teniendo en cuenta la presencia de elementos que no hallan su justa traducción a nivel de la lengua oral, lo cual señala una ausencia de correspondencia unívoca entre escritura y lengua.

Que ciertos elementos del sueño –y del jeroglífico– poseen elementos intraducibles que sólo sirven a modo de índice, es una cuestión también señalada por Lacan. En el Seminario 3 habla de ciertas “imágenes que intervienen en una escritura”, que no están en representación propia, sino que constituyen una suerte de “exponente a lo que debe ser leído, sin el cual este permanecería enigmático” (Lacan 2010g: 355)¹⁰⁵.

De modo que estos elementos nunca son la mera transcripción del sistema de la lengua al sistema escrito, y tal como ocurre en la “a” de *différance*, dan cabal muestra de la ruptura efectiva que hay en la ilusoria correspondencia entre ambos órdenes.

La impugnación que hace Derrida del privilegio de la *phoné* sobre lo escrito, se extiende al privilegio de las escrituras fonéticas sobre

¹⁰³ “Sans doute Freud penset-il que le rêve se déplace comme une écriture originale, mettant les mots en scène sans s'y asservir; sans doute pense-t-il ici à un modèle d'écriture irréductible à la parole et comportant, comme les hiéroglyphes, des éléments pictographiques, idéogrammatiqués et phonétiques. Mais il fait de l'écriture psychique une production si originaire que l'écriture telle qu'on croit pouvoir l'entendre en son sens propre, écriture codée et visible « dans le monde », n'en serait qu'une métaphore” (Derrida 1967: 310).

¹⁰⁴ “Il nous paraît plus juste de comparer le rêve à un système d'écriture qu'à une langue” (Derrida 1967: 326).

¹⁰⁵ “quelles sortes d'images il s'agit –à savoir d'images qui interviennent dans une écriture, c'est-à-dire non pas même pour leur sens propre, car il y en a certaines qui seront là, non pour être lues, mais simplement pour apporter à ce qui doit être lu une sorte d'exposant sans lequel cela resterait énigmatique” (Lacan 1981b: 281).

las pictográficas o ideogramáticas, denunciada en el seno de la metafísica y representada por Rousseau y Saussure entre otros.

René Major¹⁰⁶ se hace eco del gesto derridiano al atribuirle a Lacan una concepción de la escritura meramente fonemática. Cita a Lacan en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” escrito de 1956: “Una escritura, como el sueño mismo, puede ser figurativa, está siempre como el lenguaje articulada simbólicamente, o sea que ni más ni menos que éste es *fonemática*, y fonética de hecho, desde el momento en que se lee” (Lacan 2010e 442)¹⁰⁷.

A partir de la cita, Major sostiene que el tipo de escritura que Lacan tiene en cuenta es el del modelo fonético según la escritura alfabética. Es evidente que este fragmento del texto de Lacan habilita a hacer esa lectura. Sin embargo, en un recorrido más integral de la obra de Lacan, este párrafo cobrará su justo sentido, a saber, que la escritura nunca deviene por fuera del lenguaje.

¹⁰⁶ René Major es un psiquiatra y psicoanalista nacido en Montreal que ejerce en París, donde dirige el Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad psicoanalítica de París. En el año 2000 organizó un coloquio en la Sorbona titulado “Estados generales del Psicoanálisis” –publicado en castellano por Paidós– en el cual se debatió acerca de la especificidad del psicoanálisis y sus diferencias respecto de otras psicoterapias.

¹⁰⁷ “Une écriture, comme le rêve lui-même, peut être figurative, elle est toujours comme le langage articulée symboliquement, soit tout comme lui *phonématique*, et phonétique en fait, dès lors qu'elle se lit” (Lacan 1966e: 470).

4. ENTRADA DE LA LETRA EN LACAN. LAS CRÍTICAS DERRIDIANAS

4.1. “El seminario sobre ‘La carta robada’”: Poe, Lacan, Derrida y otros

“Si estamos pensando en un campo de marca, de inscriptura desde la modalidad de la huella en el aparato psíquico, ¿qué objetivo tiene definir al inconsciente estructurado como un lenguaje?” (Ritvo y Kuri 1980: 61), se pregunta Carlos Kuri, al tiempo que asevera encontrar una “comunidad lógica” entre los planteos derridianos y lacanianos. Esta pregunta es asimismo propia, y también me predispongo a la posibilidad de integrar el planteo de ambos.

Para esbozar alguna respuesta a ella, hará falta un recorrido que ayude a esclarecer, más allá de lo anecdótico de la controversia, las complejidades de la cuestión. Este rodeo exigirá examinar el modo en que aparece lo escriturario en Lacan y las relaciones que se van estableciendo con su teoría de la primacía del significante.

Ya en los cincuenta, la instancia de lo escrito se hace presente en la reflexión lacaniana bajo la noción de letra. Pero, además, Lacan se deja interpelar por el surgimiento de lo escrito en la historia de la humanidad, intuyendo que algo de la posibilidad de hacer trazos materiales toca directamente a la emergencia del sujeto.

Vemos aparecer el interés de Lacan por cuestiones del orden de lo escritural muy gradualmente. En “Función y campo” podríamos localizar tres momentos textuales. Uno, al que ya hice referencia anteriormente, en el que Lacan retoma la idea freudiana de sueño como *rebus* o jeroglífico.

Otro pasaje de este texto sitúa al analista como “escriba”, al ser quien coloca la puntuación en el discurso del sujeto mediante

escansiones y cortes, comparando esta práctica con aquella propia de las escrituras simbólicas antiguas, bíblicas o canónicas chinas, donde “la puntuación una vez colocada, fija el sentido”(Lacan 2010b : 301)¹⁰⁸.

Una tercera referencia define al síntoma como significante de un significado reprimido y “símbolo escrito sobre la arena de la carne y sobre el velo de Maya” –cita a la que me he referido ya anteriormente–. Lacan esboza allí una separación entre lo imaginario y lo simbólico, representados por el velo de Maya, y lo real del cuerpo donde se escribe el síntoma más allá de su sentido. En lo que concierne a esta investigación, me interesa subrayar que lo escrito en el cuerpo, “sobre la arena de la carne”, comienza a ser pensado en relación al registro de lo Real.

En el Seminario 2, Lacan hace un pormenorizado examen del *Entwurf*, al que describe como “juego de escritura”, y lo que encuentra allí acerca de la concepción freudiana de la memoria no difiere de la lectura del Proyecto hecha por Derrida: la memoria es entonces entendida por Freud como una serie de facilitaciones, impresiones o “engramas” –término que se usa aún hoy para designar las redes de conexiones neuronales, y cuya proximidad con la letra y lo escrito resulta evidente¹⁰⁹. Más tarde en ese mismo seminario Lacan comenta su trabajo sobre el cuento de Poe, “La carta robada”, cuyo análisis más extendido hallaremos en los *Escritos*.

¹⁰⁸ “la ponctuation posée fixe le sens” (Lacan 1966b: 314).

¹⁰⁹ “Lo mejor que se había encontrado para imaginar el fenómeno de la memoria es el sello de cera babilónico, una cosa con unos relieves pequeños y unas rayas, que se hace rodar sobre una plancha de cera, lo que llaman un **engrama**” (Lacan 1992: 139). “Ce qu'on avait trouvé de mieux pour imaginer le phénomène de la mémoire, c'est le sceau à cire babylonien, un truc avec quelques petits reliefs et quelques traits que vous roulez sur une plaque de cire, ce qu'on appelle un engramme” (Lacan 1978: 111).

Lacan escribe “Le séminaire sur ‘La Lettre volée’” en 1955, siendo publicado en 1956 en *La psychanalyse* y más tarde, en 1966, en los *Escritos*¹¹⁰. Al mismo tiempo, lleva sus reflexiones al respecto al seminario que dicta en 1955, llamado “Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse”.

Para el presente trabajo, este escrito posee el interés de ser uno de los primeros esfuerzos reflexivos de Lacan alrededor del tema de la letra, y por su alcance vuelve a estar presente en el *Seminario 18* y en “Lituraterre”. Se trata además de un texto que ha concitado interrogantes en diversos autores al punto de animarlos a escribir sus propios textos, sobre todo a partir de las críticas de Derrida.

Lo primero que se constata desde los primeros párrafos es que Lacan aún se afanaba por establecer con precisión las diferencias entre el orden de lo imaginario y el de lo simbólico, tal como hiciera en el seminario anterior y en escritos de los años precedentes, cuestión que he comentado al examinar los modos de formalizar la noción de significante en “Función y campo”. Si algo del registro de lo real en tanto goce comienza a aparecer a través de la carta – *lettre*¹¹¹–, lo será de un modo que parece exceder la decisión voluntaria de Lacan en estos momentos.

Lacan abre el escrito refiriéndose al *Wiederholungszwang* freudiano. Recordemos que en el Seminario 2 criticaba su traducción al francés como automatismo de repetición – *automatisme de répétition*– pues la juzgaba equívoca y por lo tanto proponía la noción de *insistencia* o *compulsión a la repetición*, en

¹¹⁰ En los *Escritos* Lacan coloca este texto encabezando el libro, sin tener en cuenta la cronología y resaltando el valor que él mismo le otorga a este texto propio.

¹¹¹ Recordemos que *lettre* en francés significa tanto letra como carta.

consideración a las resonancias neurológicas que percibía en la palabra “automatismo”¹¹².

En el escrito habla precisamente de “insistencia de la cadena significante” –*insistance de la chaîne signifiante*– cuestión que no es menor, pues si bien Lacan regularmente establece al significante en las dos dimensiones, diacrónica y sincrónica, aquí ubica esa insistencia directamente en el eje del sintagma.

Lacan anuncia su deseo de fundamentar que aquello que se repite, eso que insiste pero a la vez ex-siste al sujeto por estar ex-centrado, exiliado de su propio lugar, es del orden de lo simbólico. Todo lo demás, los “factores imaginarios” que puedan agregarse, solo desempeñan allí “el papel de sombras y de reflejos.(escritos I c robada). Así Lacan resume el programa de este escrito: demostrar, a través del cuento, “la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante” (Lacan 2010d: 24)¹¹³.

Notemos una primera dificultad en lo que se plantea hasta allí: por un lado, la determinación simbólica del sujeto provendría del juego

¹¹² Sin embargo, la traducción de Samuel Jankélévitch –primer traductor de Freud al francés– para referirse al *Wiederholungszwang* freudiano es *tendance a la répétition*, mientras que en castellano se utiliza precisamente *compulsión de repetición*. Afirma Lacan en el Seminario 2: “Digo insistencia porque la palabra expresa bien, de una manera familiar, el sentido de lo que en francés se tradujo por automatismo de repetición, *Wiederholungszwang*. La palabra automatismo nos trae los ecos de toda una ascendencia neurológica. No es así como debe entenderse. Se trata de compulsión a la repetición, y por eso creo hacer algo concreto introduciendo la noción de insistencia” (Lacan 1992: 98). En francés: “Je dis insistance parce que cela exprime bien, d'une façon familière, le sens de ce qu'on a traduit en français par automatisme de répétition, *Wiederholungszwang*. Le mot d'automatisme résonne chez nous de toute une ascendance neurologique. Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Il s'agit de compulsion à la répétition, et c'est pourquoi je crois faire du concret en introduisant la notion d'insistance” (Lacan 1978: 79). Posiblemente la expresión “automatismo de repetición” era frecuente en la época en el medio psicoanalítico francés y a ello apuntaría la crítica de Lacan.

¹¹³ “la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours d'un signifiant” (Lacan 1966d: 12).

de repeticiones que insisten en la cadena significante, esto es, en el eje del sintagma pero que, por repetirse, evidencian el eje paradigmático. Por otra parte, el análisis del cuento se abocará a seguir el recorrido de “un” significante, cuestión complicada si tenemos en cuenta que el significante ha sido delineado como lo que no posee identidad y no vale más que por sus diferencias respecto de los otros significantes de la cadena.

Antes de comentar el núcleo del cuento de Poe, Lacan se detiene en el “juego de par o impar”, que ha abordado profusamente en el Seminario 2. Este juego al que Poe se refiere al inicio de su cuento representa para Lacan la inmersión del sujeto en la dialéctica simbólica, pues remite directamente a la alternancia entre presencia y ausencia, primer par de elementos opuestos que hacen posible su entrada en lo simbólico.

A partir de esa primera dupla de opuestos –**presencia/ausencia** para el caso del sujeto, **par/impar** en el juego– se generan todas las posibles combinatorias que configuran el registro de lo simbólico, y toda repetición o insistencia estará jugada allí. Lacan lo dice claramente: “El hombre literalmente consagra su tiempo a desplegar la alternativa estructural en que la presencia y la ausencia toman una de la otra su llamado. Es en el momento de su conjunción esencial, y por decirlo así en el punto cero del deseo, donde el objeto humano cae bajo el efecto de la captura, que, anulando su propiedad natural, lo somete desde ese momento a las condiciones del símbolo” (Lacan 2010d: 55)¹¹⁴.

La vía según la cual, asegura Poe, el niño de ocho años triunfa siempre en adivinar el juego de su contrincante, corresponde al recurso a la identificación imaginaria con el adversario, que le

¹¹⁴ “L’homme littéralement dévoue son temps à déployer l’alternative structurale où la présence et l’absence prennent l’une de l’autre leur appel. C’est au moment de leur conjonction essentielle, et pour ainsi dire, au point zéro du désir, que l’objet humain tombe sous le coup de la saisie, qui, annulant sa propriété naturelle, l’asservit désormais aux conditions du symbole” (Lacan 1966d: 46).

garantizaría discurrir y por lo tanto actuar de igual modo¹¹⁵. Pero respecto de este juego, Lacan se interesa en lo que va más allá de la relación intersubjetiva imaginaria, esto es, en el orden simbólico que pone en marcha, por cuyo medio “el sujeto pasa más allá de ese vidrio donde sigue viendo, entreverada, su propia imagen” (Lacan 1992: 266)¹¹⁶, como dice en una clase del Seminario 2.

La repetición, dice Lacan, es repetición simbólica, y el hombre no la produce sino que es constituido por ella.

¹¹⁵ “El juego es muy sencillo y se juega con bolitas. Uno de los contendientes oculta en la mano cierta cantidad de bolitas y pregunta al otro: «Par o impar? Si éste adivina correctamente, gana una bolita; si se equivoca, pierde una. El niño de quien hablo ganaba todas las bolitas de la escuela. Naturalmente, tenía un método de adivinación que consistía en la simple observación y en el cálculo de la astucia de sus adversarios. Supongamos que uno de estos sea un perfecto tonto y que, levantando la mano cerrada, le pregunta: «¿Par o impar?». Nuestro colegial responde: «Impar», y pierde, pero a la segunda vez gana, por cuanto se ha dicho a sí mismo: «El tonto tenía pares la primera vez, y su astucia no va más allá de preparar impares para la segunda vez. Por lo tanto, diré impar». Lo dice, y gana. Ahora bien, si le toca jugar con un tonto ligeramente superior al anterior, razonará en la siguiente forma: «Este muchacho sabe que la primera vez elegí impar, y en la segunda se le ocurrirá como primer impulso pasar de par a impar, pero entonces un nuevo impulso le sugerirá que la variación es demasiado sencilla, y finalmente se decidirá a poner bolitas pares como la primera vez. Por lo tanto, diré pares». Así lo hace, y gana. Ahora bien, esta manera de razonar del colegial, a quien sus camaradas llaman «afortunado», ¿en qué consiste si se la analiza con cuidado

–Consiste –repuse– en la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente.

–Exactamente –dijo Dupin. Cuando pregunté al muchacho de qué manera lograba esa total identificación en la cual residían sus triunfos, me contestó: «Si quiero averiguar si alguien es inteligente, o estúpido, o bueno, o malo, y saber cuáles son sus pensamientos en ese momento, adapto lo más posible la expresión de mi cara a la de la suya, y luego espero hasta ver que pensamientos o sentimientos surgen en mi mente o en mi corazón, coincidentes con la expresión de mi cara”. Poe, “La carta robada”, traducción de Julio Cortázar.

¹¹⁶ “Le sujet passe au-delà de cette vitre où il voit toujours, mêlée, sa propre image” (Lacan 1978: 209).

Al final de “El seminario sobre ‘La carta robada’”, en el “Paréntesis de los paréntesis”, agregado de 1966, la cuestión parece complejizarse un poco más cuando considera, por un momento, que lo que Freud llamaba sobredeterminación pudiera jugarse en el plano de lo real. Pero ese “real” aquí evocado no atañe a lo pulsional y el goce, como lo hará en su enseñanza posterior, sino a aquello del orden del destino, la suerte, el azar.

Lacan quiere dejar bien claro que no se trata del modo en que se comporta efectivamente el azar o la fortuna, sino de un ordenamiento que opera como una estructura previa donde se alojaran los resultados del juego. Se trata de las “leyes” de la determinación simbólica, “anteriores a toda comprobación real del azar, como se ve que es según su obediencia a estas leyes como se juzga si un objeto es apropiado o no para utilizarse a fin de obtener una serie, en este caso siempre simbólica, de golpes de azar” (Lacan 2010d: 68)¹¹⁷.

Así, si alguien conociera la gramática simbólica de un sujeto, podría anticiparse a todas sus jugadas y adivinarlas por completo, afirma Lacan. Esto había quedado excelentemente plasmado en una clase del Seminario 2 en la que Lacan seguía trabajando en relación al cuento de Poe. En esa reunión Octave Manonni confesaba haber tenido mucho éxito al jugar a pares e impares siguiendo el orden de los versos de Mallarmé o de un número de teléfono (Lacan 1992: 263/285). “Pero si el juego hubiera durado el tiempo de todo un poema y si de milagro el adversario hubiera podido reconocerlo, habría ganado entonces en todas las jugadas” (Lacan 2010d: 67)¹¹⁸, dice Lacan. Es evidente, pues, que Manonni tiene éxito porque

¹¹⁷ “Car il est clair qu’elles sont antérieures à toute constatation réelle du hasard, comme il se voit que c’est d’après son obéissance à ces lois, qu’on juge si un objet est propre ou non à être utilisé pour obtenir une série, dans ce cas toujours symbolique, de coups de hasard: à qualifier par exemple pour cette fonction une pièce de monnaie ou cet objet admirablement dénommé dé” (Lacan 1966d: 60).

¹¹⁸ “Mais si le jeu eût duré le temps de tout un poème et si par miracle l’adversaire eût pu reconnaître celui-ci, il aurait alors gagné à tout coup” (Lacan 1966d: 59).

acude al auxilio de una serie arbitraria que le permite neutralizar su propia gramática deseante.

Del mismo modo que las jugadas de un sujeto se podrían calcular por el conocimiento de su singularidad en el plano simbólico – cuestión que no es posible a través de la mera identificación imaginaria–, la carta robada, como “símbolo desplazándose en estado puro”¹¹⁹, determina el juego de repeticiones entre los personajes del cuento.

Todo el análisis de Lacan se centra en la idea de que hay una repetición, en dos tiempos, de las posiciones que cada personaje ocupa en el circuito de miradas, entre el robo de la carta y su recuperación. En el robo de la carta a la reina por parte del ministro hay:

Una mirada que no ve: el rey.

Una mirada que ve que no la ven: la reina.

Una mirada que ve al que no ve (rey) y a la que se cree/ ve no siendo vista (reina): el ministro.

El segundo tiempo hay:

Una mirada que no ve: la policía.

Una mirada que ve que no lo ven: el ministro.

Una mirada que ve al que no ve (policía) y al que se cree/ve no siendo visto (ministro): Dupin.

Como “el inconsciente es el discurso del Otro” (Lacan 2010d: 27)¹²⁰, afirma Lacan, no puede objetarse el hecho de que se trate de múltiples personajes quienes escenifican la repetición. Ellos se van relevando durante su transcurso. Pero, ¿qué determinaría tal repetición? Lacan lo dice claramente: un **significante**. Pero dice más, un **puro** significante: “su desplazamiento está determinado por

¹¹⁹ “La lettre est ici synonyme du sujet initial, radical. Il s'agit du symbole se déplaçant à l'état pur” (Lacan 1978: 231).

¹²⁰ “l'inconscient, c'est le discours de l'Autre” (Lacan 1966d: 16).

el lugar que viene a ocupar el puro significante que es la carta robada, en su trío. Y es esto lo que para nosotros lo confirmará como automatismo de repetición” (Lacan 2010d: 28)¹²¹.

Aquí tenemos localizado un verdadero problema. Lacan habla de “puro significante”, sin tener en cuenta aquí la definición saussureana de significante como aquello que opera sólo por su negatividad, esto es, por su diferencia u oposición respecto de todos los demás –definición a la que, por otra parte, había recurrido tácita o más explícitamente en muchos pasajes de su obra, en especial cuando formulaba el surgimiento del lenguaje a partir de una primera pareja fonemática donde resuenan presencia y ausencia y, en este escrito mismo, al introducir la cuestión de la alternancia numérica en el juego de par o impar–.

En el caso de la carta –*lettre*– se trataría de un significante particular, con una positividad y una consistencia capaces de determinar la repetición de posiciones entre los distintos personajes, sin que sean conscientes de ello.

Es necesario tener en cuenta que en la fecha de “El seminario sobre ‘La carta robada’”, Lacan aún no había situado el *Nombre del padre* como significante de excepción, capaz de valer por sí mismo –aún no remitiendo a un significado– y dar origen a todo un ordenamiento simbólico.

Tampoco había teorizado sobre la “función mediadora del falo”, expresión que utiliza en el Seminario 3 (Lacan 2010g: 453)¹²² y que constituye una de las primeras referencias al falo como elemento simbólico o significante que, portado por el padre en el complejo de Edipo, garantiza la dialéctica deseante del sujeto.

¹²¹ “Nous verrons que leur déplacement est déterminé par la place que vient à occuper le pur signifiant qu'est la lettre volée, dans leur trio. Et c'est là ce qui pour nous le confirmera comme automatisme de répétition” (Lacan 1966d: 16).

¹²² “une fonction médiatrice du phallus” (Lacan 1981b: 359).

Resulta interesante el trabajo que hace Deleuze acerca de este escrito lacaniano cuando intenta precisar los rasgos distintivos del estructuralismo.¹²³ Deleuze toma “El seminario sobre ‘La carta robada’” como ejemplo de ciertos criterios que deberían tenerse en cuenta para determinar si un texto es estructuralista.

Según Deleuze, la filiación estructuralista de un texto se reconoce por la aparición de rasgos que él denomina “criterios”, tales como el elemento simbólico, el criterio local o de posición, lo “diferencial”, la “serie”, la “casilla vacía”. “El inconsciente, según Lacan,” – comenta– “no es ni individual ni colectivo, sino intersubjetivo. Es decir que implica un desarrollo en series: no solamente el significante y el significado, sino las dos series como mínimo se organizan de manera muy variable según el dominio considerado.” Para Deleuze, “El seminario sobre ‘La carta robada’” muestra “cómo la “estructura” pone en escena dos series cuyos lugares van siendo ocupados por sujetos variables” (Deleuze 2005: 238).

Deleuze ve muy bien que tanto lo simbólico como la organización en series y el establecimiento de una casilla vacía que posibilita la circulación de los personajes, son elementos presentes en el escrito lacaniano. Considera a la carta robada en tanto “casilla vacía” u objeto “eminentemente” simbólico, al modo de un “valor simbólico cero que circula por la estructura” (Deleuze 2005: 242), tal como el maná levistraussiano, o el grado cero de la escritura en Barthes.

“Las series, en cada caso, están constituidas por términos simbólicos y relaciones diferenciales, pero el objeto parece de naturaleza distinta”, afirma (Deleuze 2005: 240). Esto significa que, estando inmerso en un ordenamiento simbólico, tiene cierto lugar de excepción respecto de los demás elementos. “En efecto” –prosigue– “tanto la variedad de los términos como la variación de las relaciones se determinan en cada momento con relación a este objeto. Las dos series de una estructura siempre son divergentes (en virtud de las leyes de la diferenciación), pero este objeto singular es

¹²³ Deleuze, G. “Cómo reconocer el estructuralismo”. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005.

el punto de convergencia de las series divergentes en cuanto tales. Es “eminente” simbólico, pero justamente porque es inmanente a las dos series a la vez” (Deleuze 2005: 240).

Este autor tropieza con una dificultad que es tal vez la misma que llevará posteriormente a Lacan a colocar a la letra en una posición que excede el registro simbólico¹²⁴. Pues si este objeto que participa y de algún modo organiza las dos series es “eminente simbólico”, ¿qué lo distinguiría de los demás elementos de las series mismas, también caracterizados como “simbólicos”? Él, “parece de naturaleza distinta”.

Podemos suponer que en estos momentos Lacan se va encontrando con algo que excede el orden del significante, pero el mismo programa que se ha trazado desde el principio de este escrito, esto es, demostrar el peso del registro simbólico en el automatismo de repetición, lo lleva a ponderar en términos de significante ciertos elementos que, más tarde, vinculará al registro de lo real.

Esto se percibe también respecto de otro elemento: el “cociente” o “resto” de la operación que se produce al final de ambas secuencias del cuento. El cociente del primer movimiento, afirma Lacan, es que “el Ministro ha hurtado a la Reina su carta y que (...) la Reina sabe que es él quien la posee ahora, y no inocentemente. (Lacan 2010d: 25)”¹²⁵.

¹²⁴ Lacan lo dice en términos muy parecidos a los que utiliza Deleuze: “On peut dire que, quand les personnages s'emparent de cette lettre, quelque chose les prend et les entraîne qui domine de beaucoup leurs particularités individuelles. Quels qu'ils soient, à chaque étape de la transformation symbolique de la lettre, ils seront définis uniquement par leur position envers ce sujet radical” (Lacan 1978: 231).

¹²⁵ “Tout pourrait donc avoir passé inaperçu pour un spectateur idéal d'une opération où personne n'a bronché, et dont le quotient est que le ministre a dérobé à la Reine sa lettre et que, résultat plus important encore que le premier, la Reine sait que c'est lui qui la détient maintenant, et non pas innocemment” (Lacan 1966d: 17).

Dice, respecto de ese resto, que “ningún analista descuidará, adiestrado como está a retener todo lo que hay de significativo sin que por ello sepa siempre en qué utilizarlo”. Pero, sorprendentemente, subraya al mismo tiempo la materialidad de ese resto, que “la mano de la Reina puede ahora estrujar en forma de bola” (Lacan 2010d: 25)¹²⁶. Ese resto “en forma de bola”, cociente del particular encuentro del sujeto con el Otro, preanuncia el estatuto del *Objeto (a)*¹²⁷.

¹²⁶ “Un reste qu'aucun analyste ne négligera, dressé qu'il est à retenir tout ce qui est du signifiant sans pour autant savoir toujours qu'en faire : la lettre, laissée pour compte par le ministre, et que la main de la Reine peut maintenant rouler en boule” (Lacan 1966d: 13).

¹²⁷ El *objeto (a)*, al que Lacan ha llamado su “única invención”, es un elemento crucial dentro de la producción lacaniana. No puedo extenderme demasiado en su tratamiento, que no ha sido homogéneo en la enseñanza de Lacan, perpetuamente reformulada, pero trazaré unas breves líneas a fin de contextualizar este constructo teórico. El *objeto (a)* aparece claramente así nombrado en 1960, en el texto *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, y en el seminario 8, *La transferencia*. Previamente Lacan había hablado en el Seminario 6 de “los objetos (a)”, a propósito de la tragedia de Hamlet, colocando en esa categoría a cosas que, por su brillo, están “en el mundo del deseo humano”. En seminarios y escritos anteriores, Lacan utilizaba la expresión “pequeño a” para referirse a ese objeto correspondiente a la imagen especular del yo, en el momento en que el yo se constituye en la matriz del Estadio del espejo –lo que se plasma perfectamente en la frase “Moi est un autre”, paráfrasis del “Je est un autre” rimbaudiano–. Para distinguirlo de esta matriz especular y la imagen del semejante, Lacan dirá luego que el *objeto (a)* es no especularizable. Definido en negativo, será objeto causa del deseo, siempre sustraído, irrepresentable y en relación a la falta en ser, objeto que aparece en el momento en que, como dice Lacan en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, “El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad” (Lacan 1988b: 793) situándolo directamente entre los “dones” que la madre cede o niega en el momento lógico de la frustración, y que pasa a tener más importancia que el objeto mismo de la necesidad. Hay un registro positivo del *objeto (a)* cuando se presenta como “esquirlas del cuerpo”, en la versión de objeto parcial de la pulsión (los cuatro objetos: pecho, heces, mirada, voz). En este registro, el *objeto (a)* es un resto caído del cuerpo, y si bien su origen está en el encuentro con la demanda del Otro, quedará siempre del lado del sujeto, aún siendo a través de él que el sujeto hace lazo con el Otro.

Como tema transversal, aparece en este escrito la cuestión de la verdad, su relación con la ficción y la palabra. La verdad revela “su ordenamiento de ficción” (Lacan 2010d: 29)¹²⁸: la afinidad entre el orden de la ficción y el registro de la verdad estaría dada, según Lacan, por la supremacía del significante sobre el sujeto, que es tal que se vale lo mismo de una fábula o de otra para producir su despliegue.

Centrándose en esta cuestión –que no trataremos a fondo en esta tesis, puesto que exigiría un recorrido que nos alejaría de nuestro eje– Derrida escribe *Le facteur de la vérité*¹²⁹. La crítica a la verdad como estandarte del pensamiento metafísico occidental es uno de los motivos recurrentes en toda la obra de Derrida, que en este caso dirige contra el psicoanálisis al ponerlo en cuestión como maquinaria interpretativa del arte –aquí, más específicamente, de obras literarias–. La empresa descifradora del psicoanálisis se sobrepondría secundariamente a ciertos textos cuyo valor, como en el caso de *Los trajes del emperador*, consisten en autodescifrase.

Derrida interroga el acto *lítico*¹³⁰ de descomposición que llevaría a cabo el psicoanálisis en relación a un texto¹³¹, al que tomaría por una *Einkleidung*, un “vestido formal” del cual iría levantando uno a uno los velos que recubren la *aletheia*, la verdad “desnuda”

¹²⁸ “révèle son ordonnance de fiction” (Lacan 1966d: 17).

¹²⁹ Aparecido en 1975 en la revista *Poétique*, en la actualidad se encuentra formando parte de *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, editado en Flammarion. Para el original en francés utilizaré el texto que se incluye en *La carte postale*. Con respecto a la versión castellana, usaré la que ha sido traducida como *El concepto de verdad en Lacan*, y publicada como libro autónomo por Homo Sapiens.

¹³⁰ La palabra *lisis*, del griego *λύσις* es un término que indica disolución, tal como lo encontramos en hidrólisis, hemólisis, etc.

¹³¹ Derrida denuncia “la ecuación más que metafórica entre velo, texto y tejido” y “la reducción del texto a un movimiento de la *Aletheia*” (Derrida 1977a: 13). En el original: “l’équation plus que métaphorique entre voile, texte et tissu” – “la réduction du texte à un mouvement de l’*aletheia*” (Derrida 1980: 446).

subyacente. Esa “verdad como desnudez”–*vérité comme nudité*– , metáfora que incluiría también la asimilación de la verdad con la mujer y la castración, estaría presente en los análisis freudianos de obras literarias, desde el mismo Edipo rey o Hamlet hasta cada pieza literaria de la que Freud se vale en su obra para construir su teoría –los dramas de Ibsen, los cuentos de Hoffman como “El hombre de arena” o su novela *Los elixires del diablo*, la *Gradiva* de Jensen, el *Fausto* de Goethe, *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, o los versos de Schiller, entre tantos otros–.

A continuación de esos planteos generales, Derrida se aboca al cuestionamiento de las relaciones entre verdad y ficción señaladas por Lacan en el texto. Se pregunta si “habitar la ficción es volver verdadera la ficción o ficticia la verdad” (Derrida 1977a: 17)¹³². “En verdad” –afirma Derrida– “la verdad habita la ficción como el amo de la casa, como la ley de la casa, como la economía de la ficción” (Derrida 1970: 25)¹³³.

Derrida critica la idea según la cual toda ficción conllevaría una verdad a desentrañar, considerando que los textos se sostienen según su valor y sus leyes intrínsecas. Añade además una objeción a la “posición ilustrativa” en que Lacan, al igual que Freud en ocasiones, colocaría al texto literario respecto de determinada verdad, al que emplazaría como caso singular o ejemplo de una ley general. “La escritura literaria”, dice, “se encuentra en este caso en posición ilustrativa: ilustrar quiere decir hacer leer en el ejemplo la ley general” (Derrida 1977a: 23)¹³⁴. Y cita a Lacan cuando anuncia su propósito de “ilustrar para ustedes hoy la verdad que se

¹³² “Habiter la fiction, pour la vérité, est-ce rendre la fiction vraie ou la vérité fictive?” (Derrida 1980: 449).

¹³³ “En vérité, la vérité habite la fiction comme le maître de la maison, comme la loi de la maison, comme l’économie de la fiction” (Derrida 1980: 454).

¹³⁴ “L’écriture vient ici en position illustrative: illustrer veut dire ici donner à lire la loi générale sur l’exemple” (Derrida: 1980: 453).

desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos” (Derrida 1977a: 24)¹³⁵.

No ha de escapársele a Derrida el hecho de que, al mismo tiempo, muchas veces el psicoanálisis construye su teoría misma, es decir, descubre su ley en el texto literario. De este modo, la relación entre las obras literarias y el psicoanálisis sería doble: éste no sólo halla en ellas casos que respondan a sus leyes, sino que, inspirado en ese material, daría forma a la teoría misma de lo psíquico –caso paradigmático es el Complejo de Edipo–.

Si nos preguntamos cuál es el estatuto de la carta –*lettre*– podremos hallar diferentes posibilidades, exploradas además por distintos autores que han hecho sus lecturas de este texto.

Que Lacan se vale del cuento de Poe para argumentar acerca de la legalidad simbólica del inconsciente y de la primacía del significante sobre el sujeto, es un asunto evidente del cual no caben dudas. Pero Lacan llega a asimilar la carta –*lettre*– misma con el inconsciente; lo hace en distintas oportunidades, y cada vez agrega un nuevo matiz de sentido.

Así, comenta que el Ministro, por no usar la carta –*lettre*–, llega a olvidarse de ella, pero “la carta, al igual que el inconsciente del neurótico, no lo olvida” (Lacan 2010d: 44)¹³⁶.

El ministro olvida la carta pero la carta –*lettre*–, equiparada al inconsciente, no se olvida de él, pues le imprime transformaciones: “para cada uno la carta es su inconsciente. Es su inconsciente con

¹³⁵ “C’est pourquoi nous avons pensé à illustrer pour vous aujourd’hui la vérité qui se dégage du moment de la pensée freudienne que nous étudions” (Derrida 1980: 453/454).

¹³⁶ “Mais la lettre, pas plus que l’inconscient du névrosé, ne l’oublie” (Lacan 1966d: 34).

todas sus consecuencias, vale decir que en cada momento del circuito simbólico cada uno de ellos se convierte en otro hombre”, dice Lacan en el Seminario 2 (Lacan 1992: 295)¹³⁷. La posesión de la carta *-lettre-*, entonces, iría produciendo un cambio de posición en cada uno de quienes en algún momento la detentaron, y en esto se parece al inconsciente, pues las diferentes posiciones en que se colocan los sujetos depende del modo en que el inconsciente lo sobredetermina.

Lacan también se vale de la analogía entre el inconsciente y la carta, tomada esta vez en sentido geográfico. La ocasión está servida a partir de un juego que Poe explica: se trata de elegir un topónimo en un mapa y desafiar al contrincante a encontrarlo. Contrariamente a lo esperable, los nombres más difíciles de hallar no son los que están escritos en letra minúscula y corresponden a pequeñas ciudades o regiones, sino aquellos que, escritos en grandes letras, atraviesan considerables extensiones del plano cartográfico. Así ilustra Poe la dificultad de hallar algo que, como la carta robada, en lugar de esconderse en el sitio más recóndito se encuentra a la vista de todo el mundo, en la superficie de las cosas cotidianas. Lacan aprovecha esta observación del cuento para establecer una semejanza con el inconsciente, en donde el primado del significante configura nombres superpuestos y letras de distintos tamaños que dan lugar al extravío del sujeto.

Fundamentalmente, la carta *-lettre-* se asimila al inconsciente por un rasgo: la indestructibilidad de su material. He comentado en el punto 2 de esta tesis la imputación de idealismo que Lacan recibe de Derrida con motivo de la frase “Romparamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es.” Ese punto mismo donde Lacan se insinúa materialista al afirmar la materialidad del significante es interpretado por Derrida en sentido absolutamente contrario:

¹³⁷ “pour chacun la lettre est son inconscient. C'est son inconscient avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire qu'à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme” (Lacan 1978: 231).

estaríamos delante del idealismo más ingenuo, aquel que supone la pervivencia de un ente más allá de su troceamiento¹³⁸.

Pero lo que Derrida no ha tenido en cuenta es que todo el escrito lacaniano sobre “La Carta robada” es una gran argumentación a favor del inconsciente freudiano, que afirma que la indestructibilidad de sus materiales es evidenciada por la repetición. Lacan pretende, en este escrito, haber contribuido a fundamentar la hipótesis de la conservación de tales materiales considerándola a nivel de la “cadena simbólica”. Se trata de “ejemplos de conservación” que “permiten concebir dónde se sitúa el deseo inconsciente en su persistencia indestructible la cual, por paradójica que parezca en la doctrina freudiana, no deja de ser uno de los rasgos que más se afirman en ella” (Lacan 2010d: 61)¹³⁹.

De esta manera, “lo que Freud adelanta sobre la indestructibilidad de lo que su inconsciente conserva” (Lacan 2010d: 52)¹⁴⁰ toma cuerpo en Lacan mediante su comparación con la carta robada, que podemos considerar una comparación más o menos afortunada pero que excluye totalmente el aspecto idealista. Considerar a la carta –*lettre*– indestructible como el inconsciente mismo tiene su explicación, tal vez, en que los efectos que ella ya ha producido en los dos tríos de personajes son independientes de sus accidentes materiales. Si la carta –*lettre*– en posesión del ministro llegara a

¹³⁸ La cita exacta es: “Pero si hemos insistido primero en la materialidad del significante, esta materialidad es singular en muchos puntos, el primero de los cuales es no soportar la partición. Rompamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es” (Lacan 2010d: 35) Ya está citada en francés más arriba.

¹³⁹ “En fait seuls les exemples de conservation, indéfinie dans leur suspension, des exigences de la chaîne symbolique, tels que ceux que nous venons de donner, permettent de concevoir où se situe le désir inconscient dans sa persistance indestructible, laquelle, pour paradoxale qu'elle paraisse dans la doctrine freudienne, n'en est pas moins un des traits qui y sont le plus affirmés” (Lacan 1966d: 52).

¹⁴⁰ “Pour l'instant, les liaisons de cet ordre sont au regard de ce que Freud produit de l'indestructibilité de ce que son inconscient conserve, les seules à pouvoir être soupçonnées d'y suffire” (Lacan 1966d: 42).

destruirse –o a ser robada, como efectivamente lo fue– sólo tendría consecuencias a partir de que ello se sepa. Además, como decía anteriormente, la indestructibilidad de la carta se puede entender como metáfora de las estructuras simbólicas que soportan sobre sí la organización de los demás elementos del sistema, del mismo modo que en el ejemplo de la calle destruida de Saussure podríamos hablar de la subyacencia de una calle indestructible, modelo y estructura de todas las calles posibles.

Hemos visto más arriba que Lacan define la carta –*lettre*– como “puro significante” que determina el desplazamiento de los personajes de cada trío, y al respecto señalaba cierto nivel de contradicción, puesto que Lacan había ya sostenido en varios momentos la no identidad del significante y su valor diferencial.

Pero este significante no sólo es “puro” sino, además, material, indestructible e imposible de ser troceado, tal como se ha visto en el punto 2 de la tesis.

Al mismo tiempo, únicamente parecería comportarse como aquel significante que posee sólo un valor diferencial y posicional en un punto: la ausencia de contenido, su sentido indeterminado. Pero no es seguro que tengamos derecho a afirmar, con Derrida, que la carta “no tiene ningún sentido propio, ningún contenido propio que interese” (Derrida 1977a:19)¹⁴¹, pues no es eso lo que dice Lacan. Lo que se asevera en el escrito es, de otro modo, que la carta no se contenta con tener **un solo sentido**, y que la historia “nos deja ignorar” el contenido de la carta, tanto como su remitente.

La afirmación ya citada –la carta rota en pedacitos aún sigue siendo la misma carta– sumada a la que asegura que una carta llega

¹⁴¹ “Elle n’aucun sens propre, aucun contenu propre qui importe” (Derrida 1980: 450).

siempre a su destino¹⁴², son objeto de una crítica cáustica por parte de Derrida, que no vacila en achacarlas a un trascendentalismo idealista propio de una visión teleológica, puesto que ese objeto inquebrantable que es la carta tendría así irremediamente un lugar adjudicado al que, tarde o temprano, arribaría. Resulta interesante aquí apuntar que Althusser, en la misma línea de Derrida, juzga la afirmación lacaniana de que una carta siempre llega a destino como propia del “finalismo más clásico” (Althusser 1996: 179) y le opone lo que el llama “la tesis materialista: sucede *a veces que una carta no llega a su destino*” (Althusser 1996: 179, cursivas del texto).

En una nota al final del *Seminario 23*, Jacques Alain Miller resume los argumentos derridianos de esta manera:

¿Cuál era la objeción central de Derrida? La letra/carta' sería en Lacan "intangible e indestructible", "localidad indivisible" (p. 43). Lacan asignaría a la letra/carta "un trayecto propio y circular", como testimoniaría la frase final del escrito: "Así, lo que quiere decir 'la de carta robada', incluso, en sufrimiento, es que una carta llega siempre a su destino". Ahora bien, sostiene Derrida, si la letra/carta es indestructible, es porque ella está de hecho elevada a la "idealidad un sentido" (p. 84), y si vuelve de todo rodeo a su propio trayecto es porque se trata en realidad de una "reapropiación y readecuación trascendente". En suma, en Lacan, "el significante nunca debe correr el riesgo de perderse, de dividirse, de parcelarse sin remedio" (p. 43). A esta "ley del significante" Derrida opone victoriosamente la "diseminación", el "poder diseminador": "una carta siempre puede no llegar a destino", "su siempre

¹⁴² “Así, lo que quiere decir "la carta robada", incluso "en sufrimiento", es que una carta llega siempre a su destino” (Lacan 2010d: 52). “C'est ainsi que ce que veut dire « la lettre volée », voire « en souffrance », c'est qu'une lettre arrive toujours à destination” (Lacan 1966d: 41). La expresión francesa “en souffrance”, como el mismo Lacan explica en otra parte del texto, se usa para referirse a una carta demorada en el correo.

posible reparto", "[la carta] puede fragmentarse para siempre", etc. (pp. 53 y 82)" (en Lacan 2008c: 227/228)¹⁴³.

También Barbara Jhonson y Slavoj Žižek retrucan en este punto Derrida. Jhonson señala lo evidente que resulta la imposibilidad de hacer una lectura literal de la afirmación lacaniana acerca de la indestructibilidad de la carta *–lettre–*. Es indudable, dice, que se trata de un pliegue retórico que hay que interpretar de este modo: "La carta no puede ser dividida porque funciona como división. No es algo con una "identidad que impide el desmembramiento", como Derrida la interpreta; es una diferencia. Se la conoce sólo en sus efectos. El significante es una articulación en una cadena, no una unidad identificable. (...) Está localizado, pero sólo como el locus no generalizable de una relación diferencial" (Johnson 1996: 59).

De este modo, Johnson insiste en interpretar a la carta como significante, y en ese sentido explica la "indestructibilidad", puesto que el valor diferencial, esto es, negativo del significante, le impide sufrir una partición, que sólo resulta un destino posible de todo aquello que posee una positividad.

Es plausible que Lacan estuviera pensando de este modo al sostener la indestructibilidad de la carta *–lettre–*, pero al mismo tiempo anticipa una perspectiva diferente, que es la que me interesa señalar: no que la carta sea una alegoría del significante imposible de ser partido por su valor posicional y diferencial, sino que la carta *–lettre–* adelanta algo de la categoría de aquello que evoca una **unidad** sin posible disolución, es decir, del rasgo unario y la letra en el sentido no ya de elemento simbólico sino real. Desde esa perspectiva, entonces, Derrida no yerra el tiro, al detectar precisamente un punto de disonancia en la misma doctrina lacaniana de lo simbólico, un elemento donde la identidad, y no la diferencia, es lo que otorga contundencia e indestructibilidad.

¹⁴³ J.A Miller. "Nota paso a paso. Derrida y el nudo" en el Seminario 23 de Lacan, *El sinthome*.

No otra cosa parece jugarse cuando Lacan afirma: “Es que el significante es unidad por ser único, no siendo por su naturaleza sino símbolo de una ausencia” (Lacan 2010d: 36)¹⁴⁴. Así comienzan a perfilarse las dos vertientes del significante: una, que cuenta en tanto unidad primaria capaz de transformarse en símbolo al absorber la ausencia y desaparición del objeto, y la otra, que alude a ese elemento totalmente negativo el cual solamente cobra valor por oponerse a todos los demás elementos de la cadena.

Al respecto, más adelante veremos cómo Lacan en el Seminario 9, haciéndose eco de Saussure, distingue claramente el significante en tanto valor diferencial, del signo, caracterizado por ser una unidad positiva, siendo el rasgo unario más afín a este último a pesar de ser, al mismo tiempo, el elemento que permite la apertura de la cadena.

Volviendo a los argumentos de Jhonson en favor de Lacan respecto a la idea de que la carta llega siempre a destino, parecen más acertados los que observan que “todo el que tuvo la carta –o incluso la miró– incluyendo al narrador, terminó con la carta dirigida a él como su destino” (Johnson 1996: 67). La autora se reafirma diciendo que “el destino de la carta está así *dondequiera que se la lea*”, puesto que “su destino no es un lugar, decidido a priori por el emisor, porque el receptor es el emisor, y el receptor es quienquiera que reciba la carta, incluyendo a nadie” (Johnson 1996: 67/68). Desde esta perspectiva, serían los razonamientos del propio Derrida los que podrían tildarse de teleológicos, puesto que “él lee “destino” como lugar que preexiste al movimiento de la carta. Pero si, como Lacan muestra, el destino de la carta no es su destinatario literal, ni siquiera quien la posee, sino quien es poseído *por ella*, entonces el *desacuerdo* acerca del significado de “llegar a destino” es una *ilustración* de la naturaleza no objetiva de ese “destino” (Johnson 1996: 68, cursivas del texto).

¹⁴⁴ “C'est que le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence” (Lacan 1966d: 24).

De este modo, que una carta *–lettre–* llegue siempre a destino puede ser leído, según Johnson, en el sentido de que cada carta cumple con su destino al ser hallada por cualquier receptor, que se convierte así en su verdadero destinatario.

En esa línea parece ir Lacan cuando afirma: “La carta sobre la que aquel que la ha enviado conserva todavía derechos, ¿no pertenecería pues completamente a aquel a quien se dirige? ¿O es que este último no fue nunca su verdadero destinatario?” (Lacan 2010d: 38)¹⁴⁵.

En este modo de entender a la carta *–lettre–* llegando siempre a su destino sigue primando la lógica del significante como aquello que articula el mensaje dirigido por el sujeto. Tiene razón Jhonson en relacionar esta aseveración con la fórmula de la “comunicación intersubjetiva” que Lacan evoca justo antes de anunciar la famosa frase, fórmula “en la que el emisor, les decimos, recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida” (Lacan 2010d: 51)¹⁴⁶. De este modo podría afirmarse: así como el sujeto recibe invertido su propio mensaje desde el Otro, también recibe la carta que le está destinada precisamente porque él se la adjudica, es decir, le corresponde porque la toma como propia.

Žižek lo dice en estos términos: “quienquiera que se encuentre en ese lugar es el destinatario, dado que este no se define por sus cualidades positivas sino por el hecho contingente de encontrarse en ese lugar”. (...) En psicoanálisis, el “destino” siempre se afirma a través de esos encuentros contingentes” (Žižek 1994: 25).

De esta manera, Žižek emprende una crítica a Derrida en todo punto de acuerdo con Jhonson: ambos invierten la acusación de teleologismo, y quien resulta tachado de teleológico en su

¹⁴⁵ “La lettre sur laquelle celui qui l'a envoyée garde encore des droits, n'appartiendrait donc pas tout à fait à celui à qui elle s'adresse? ou serait-ce que ce dernier n'en fut jamais le vrai destinataire?” (Lacan 1966d: 27).

¹⁴⁶ “l'émetteur, vous disons-nous, reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée” (Lacan 1966d: 41).

razonamiento es el propio Derrida, puesto que es él quien entiende la noción de “destino” no en modo contingente sino en un sentido trascendente.

Y agrega aún Žižek: “Es ésta la razón por la cual una carta siempre llega a su destinatario: porque uno se convierte en su destinatario cuando la recibe. La crítica derridiana de que una carta también puede no encontrar a su destinatario, entonces, sencillamente no viene al caso: tiene sentido sólo en la medida en que presupongo que puedo ser su destinatario antes de recibirla; en otras palabras, presupone la trayectoria teleológica tradicional con una meta preestablecida” (Žižek k 1994: 26).

Para Guy Le Gaufey, la afirmación de que una carta siempre llega a destino constituye un enunciado axiomático, y por lo tanto no es necesario examinar la “naturaleza” de esa letra. A nivel de los enunciados axiomáticos, dice Le Gaufey, “ninguno es más cierto que el otro, hay que elegir aquel cuyas consecuencias sean afines a lo que se pretende sostener congruentemente con él.” (Le Gaufey 2011: 63). Le Gaufey sostiene que la noción lacaniana de letra, caracterizada por su llegada inexorable a destino y por su indestructibilidad, queda asimilada así a la huella freudiana que nunca se borra en el aparato psíquico (Le Gaufey 2011: 63).

“Contra un Jacques Derrida todavía por venir”—afirma Le Gaufey—“Lacan instauraba la concepción de una letra no diseminable, ajena al archivo, a las ratas y otros accidentes que siempre pueden atajarla, mermarla, arruinarla, apartándola así de su recorrido de letra” (Le Gaufey 2011: 63). Se trataría, según Le Gaufey, de un axioma, y por lo tanto, nada nos decidiría a darle mayor valor demostrativo a la inexorabilidad de la llegada a destino de una carta que a su proposición contraria, o a la indivisibilidad de un elemento sobre su divisibilidad.

Así, por ejemplo, para caracterizar al programa de la deconstrucción Derrida se decide por lo divisible: “Si, por hipótesis absurda, hubiera una y sólo una deconstrucción, una sola *tesis* de “La

deconstrucción”, ella tendría divisibilidad: la diferencia como divisibilidad (Derrida 1998a: 54)¹⁴⁷. Y agrega: “el análisis es interminable porque no hay elemento indivisible u origen simple” (Derrida 1998a: 55)¹⁴⁸. Un axioma único y no sometido él mismo a la deconstrucción es bastante impensable dentro del programa de la deconstrucción, pero si acaso lo hubiera, afirma Derrida, iría en la línea de lo que puede fragmentarse.

Empezamos aquí a notar lo siguiente: Derrida estaría a gusto con la doctrina lacaniana siempre y cuando esta se ajuste al modelo de lo simbólico, en donde cada elemento pueda diseminarse a través de nuevas cadenas asociativas y nuevas remisiones de sentido. Pero ese elemento positivo y material que impone la detención de la cadena significante, que señala una dimensión donde ninguna palabra puede ser ya agregada y que se mantiene inmune a todo intento interpretativo, suscita el rechazo y la crítica por parte de Derrida.

En “El seminario sobre ‘La carta robada’”, no aparece ni una sola vez la palabra “falo”, término que comienza a ser usado con frecuencia por Lacan algo más tarde. Resulta evidente, de este modo, que la carta *-lettre-* en tanto falo no estaba en su horizonte de significación, aunque sí más adelante, cuando el propio Lacan vuelva a reflexionar sobre su escrito en el seminario 18.

Es necesario admitir, con J.A. Miller, que en su crítica del texto lacaniano, Derrida incurre en omisiones y anacronismos diversos. Miller acusa a Derrida de su falta de atención a “Lituraterre”: “cuando apareció *El concepto...*, ya hacía cuatro años que se había publicado “Lituraterre”, y este texto tenía todo para captar la atención del filósofo” (en Lacan 2008c: 229). También hace falta

¹⁴⁷ “Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule thèse de “La déconstruction”, elle poserait la divisibilité: la *différance* como divisibilité” (Derrida 1996: 48).

¹⁴⁸ “c’est parce qu’il n’y a pas d’élément indivisible ou d’origine simple que l’analyse est interminable” (Derrida 1996: 48).

aclarar que el núcleo de *Le facteur de la vérité* es una conferencia que Derrida presenta en noviembre de 1971– es decir, prácticamente contemporánea a “Lituraterre”– y ya en junio de ese año, en *Positions*, Derrida adelantaba algo de la crítica al “Le séminaire sur La Lettre volée”.

Más allá de la cuestión cronológica, podemos hablar de cierto forzamiento de la lectura por parte de Derrida al tomar a la carta – *lettre*– como equivalente del falo. Es evidente que se habilita, en ese sentido, en la lectura hecha por Marie Bonaparte en 1933, a la que cita en múltiples ocasiones¹⁴⁹.

Derrida comienza elogiando a Bonaparte por hacer “lo que no hace Lacan”, esto es, poner a este cuento en relación con otras producciones de Poe. Por un lado nos recuerda que “La carta robada” forma, según Baudelaire, una suerte de trilogía junto con “El doble asesinato de la calle Morgue” y “El misterio de Marie Roget”, puesto que en los tres aparece el detective Dupin. Por otra parte, ella analiza también otros cuentos, tales como “El gato negro” o “El escarabajo de oro” donde, según su perspectiva, la cuestión del miedo a la castración o la “nostalgia por el falo materno” perdido son temas centrales. No es que interese acumular evidencia empírica respecto de la presencia reiterada de estos temas, dice Derrida, sino que al realizar el análisis de una serie de relatos y no sólo el de uno de ellos, Bonaparte puede encontrar elementos estructurales que van más allá de cada cuento singular.

Le atribuye a Bonaparte también haber enmendado un error de traducción de Baudelaire, quien traduce “beneath” por “encima” en lugar de “debajo” de la chimenea, cuestión que no es menor para la psicoanalista francesa, ya que gran parte de su análisis se basa en la equivalencia entre la carta y el pene materno¹⁵⁰. Derrida reprocha a Lacan el no reconocimiento de este mérito de Bonaparte, a pesar de

¹⁴⁹ Bonaparte, M. *Edgar Poe: sa vie, son oeuvre. Étude analytique*. Presses universitaires de France, 1958. Editado primeramente por Denoël en 1933.

¹⁵⁰ Marie Bonaparte utiliza la expresión “pene materno” y no “falo materno”.

que en su Seminario alude al error de traducción de Baudelaire¹⁵¹, presumiblemente notado a partir del trabajo de la psicoanalista francesa.

No hay forzamiento por parte de Derrida al leer la equivalencia carta-falo remitiéndola a la correspondencia carta-pene materno en el trabajo de Bonaparte, cuestión que aparece suficientemente justificada a partir de las profusas citas que él hace del texto de la autora, tales como esta: “Observaremos ante todo que la carta, verdadero símbolo del pene materno, “pende” a su vez sobre el hogar de la chimenea, tal cual pendería el pene de la mujer –¡si tuviera uno!– sobre la cloaca, figurada en este caso, como en los anteriores cuentos, por el símbolo frecuente de la chimenea” (Derrida 1977a: 58)¹⁵².

Pero pese a que se trata de la particular mirada de Bonaparte respecto del cuento de Poe, Derrida implica al psicoanálisis en su conjunto en tanto maquinaria interpretativa. Reconoce que en el texto bonapartista, más que el falo está en juego “la posesión del pene materno, determinado en este caso como objeto parcial” (Derrida 1977a: 58)¹⁵³, pero eso no lo disuade de insertar, a partir de

¹⁵¹ Dice Lacan: ¡Vean! entre las jambas de la chimenea, he aquí el objeto al alcance de la mano que el ladrón no necesita sino tender. La cuestión de saber si lo toma sobre la campana de la chimenea, como traduce Baudelaire, o bajo la campana de la chimenea como dice el texto original puede abandonarse sin perjuicios a las inferencias de la cocina” (Lacan 2010d: 46). “Tenez! entre les jambages de la cheminée, voici l’objet à portée de la main que le ravisseur n’a plus qu’à tendre... La question de savoir s’il le saisit sur le manteau comme Baudelaire le traduit, ou sous le manteau de la cheminée comme le porte le texte original, peut être abandonnée sans dommage aux inférences de la cuisine” (Lacan 1966d: 36).

¹⁵² “Nous remarquerons d’abord que la lettre, véritable symbole du pénis maternel, “pend” à son tour au-dessus de l’âtre de la cheminée, tout comme pendrait le pénis de la figuré ici, comme dans les contes précédents, sous le symbole fréquent de la cheminée” (Derrida 1980: 475).

¹⁵³ “la possession du pénis maternel, ici déterminé comme objet partiel” (Derrida 1980: 476).

aquí, toda su crítica al falocentrismo cuya promoción le atribuye al psicoanálisis.

Según Derrida, todo el recorrido que emprende la carta consiste en un “proceso de refalización” (Derrida 1977a: 56)¹⁵⁴, puesto que la carta regresa a su destino “tras haberla recuperado de entre las piernas de la chimenea” (Derrida 1977a: 57)¹⁵⁵. Así, al volver la carta al lugar de la mujer, esto es, a la abertura de la castración, el falo, como reaseguro de la ley, la verdad y el sentido, estaría nuevamente a resguardo. Según Derrida, Bonaparte y Lacan harían la misma lectura del cuento: ambos leerían en él “la castración de la madre como sentido último y lugar propio de la carta” (Derrida 1977a: 77)¹⁵⁶.

Una vez más, Derrida denuncia un sistema por el cual el ordenamiento propio de la ley del significante implica al falo y la castración en tanto unidades últimas, trascendentales, y opone todo ello a la diseminación, que constituiría su amenaza. Como afirma precisamente en *La diseminación*, “el vacío, la falta, el corte, etc. han recibido un valor de significado o, lo que viene a ser lo mismo, de significante trascendental: presentación por sí de la verdad (velo/no velo) como Logos” (Derrida 1997a: 41)¹⁵⁷. La verdad en tanto aquello que ya no tiene vestiduras formales es representada por la desnudez, y esta, a su vez, por la mujer y la castración, abertura de una falta sin velo. El falo, “significante de los significantes” bajo

¹⁵⁴ “procès de rephallisation” (Derrida 1980: 474). Derrida aclara que el término “refalización” lo ha tomado de Bonaparte.

¹⁵⁵ “après avoir été retrouvée entre les jambes de la cheminée” (Derrida 1980: 474).

¹⁵⁶ “la castration de la mère come sens ultime et lieu propre de la lettre” (Derrida 1980: 489).

¹⁵⁷ “Le vide, le manque, la coupure, etc. y ont reçu valeur de signifié ou, ce qui revient au même, de signifiant transcendantal: présentation par soi de la vérité (voile / non-voile) comme Logos” (Derrida 1972a: 32).

todos los efectos del significado”, está “amparado en la indivisibilidad de la letra” (Derrida 1977a: 84)¹⁵⁸.

Pese a la orientación sumamente crítica que comanda *Le facteur de la vérité* es necesario reconocer que en su minucioso trabajo de lectura, Derrida consigue precisar cuestiones que nos interesan. Al determinar la letra según Lacan como “localidad o materialidad indivisible del significante (...) siempre idéntica a ella misma, cualesquiera que fueren los trozamientos del cuerpo” (Derrida 1977a: 83)¹⁵⁹, nos pone en la pista de aquello que interesa situar: la distinción entre el significante, cuya relatividad y falta de identidad es absoluta, y la letra, especie de territorio donde se asienta la fugacidad del significante pero que, a diferencia de él, permite ser situada y delimitada como unidad idéntica a sí misma.

Una vez dicho esto, es necesario admitir que el anacronismo de Derrida tiene mucho de anticipatorio considerando que no asistía a las lecciones orales de Lacan, por lo que no pudo oírle decir, en una sesión previa a la lectura de “Lituraterre” en el *Seminario 18* y refiriéndose a “El seminario sobre ‘La carta robada’”, que “en dichas páginas no hablo más que de la función del falo por cuanto esta se articula en cierto discurso” (Lacan 2009: 90)¹⁶⁰.

Claro que no se tratará para Lacan del falo únicamente como lo analiza Derrida, en tanto significante privilegiado, sino del falo

¹⁵⁸ en referencia al falo: “signifiant des signifiants” sous tous les effets de signifié. Ce signifiant transcendantal est donc aussi le signifié de tous les signifiés et ce lui qui se trouve à l’abri dans l’indivisibilité de la lettre” (Derrida 1980: 493).

¹⁵⁹ “localité ou matérialité indivisible du signifiant” (...) toujours identique à elle-même, quels que soient les morcellements de son corps” (Derrida 1980: 493).

¹⁶⁰ “Je ne parle très précisément dans ces pages que de la fonction du phallus en tant qu’elle s’articule dans un certain discours” (Lacan 2006: 96). Se trata de la sexta lección del seminario 18, del 17 de marzo de 1971. Como hemos dicho más arriba, *Le facteur de la vérité* se basa en una conferencia que Derrida pronunció en noviembre de 1971. Es difícil imaginar que Derrida pudiera tener datos tan precisos de lo que Lacan decía en su seminario como para incluirlo en una conferencia temporalmente tan próxima.

como función que organiza las posiciones de los sujetos, tanto del lado femenino como masculino, función que “no puede escribirse”, es decir, no puede establecerse para una universalidad –en términos lacanianos, no puede “paratodearse”¹⁶¹–.

No puedo extenderme aquí sobre el arduo e intrincado tema de la función fálica, pero sí he de subrayar una diferencia en el modo en que Lacan pensaba una cuestión en particular en aquellos tiempos respecto de la revisita a su propio texto en el año 1971.

Se trata del “efecto de feminización” –*effet de féminisation*– que la carta produce en el ministro. En el escrito de 1956, Lacan dice que el ministro está “metido en una relación narcisística”, esto es, una identificación imaginaria con la reina por tener en su poder la carta de ella, que es “como un inmenso cuerpo de mujer” y, más tarde, por compartir la desgracia de ser expropiado del valioso documento. Ese “odor di fémina” saliendo por entre los fuertes rasgos viriles del ministro, no aparecían entonces expresamente vinculados con la función del falo y la castración. Sin embargo es eso lo que parece estar jugándose cuando afirma: “Es que al jugar la baza del que esconde, es el papel de la Reina el que tiene que adoptar, y hasta los atributos de la mujer y de la sombra, tan propicios al acto de esconder” (Lacan 2010d: 41)¹⁶². Lo que se esconde, se viste, se

¹⁶¹ El neologismo *pourtouter* –“paratodear”– es utilizado por Lacan en “L’*étourdit*” –“El atolondradicho”–, texto de 1972. Para entender a qué alude este término es necesario ubicarlo en el contexto de las fórmulas de la sexuación, que son un intento por parte de Lacan de demostrar que los dos sexos –masculino y femenino– no son dos conjuntos lógicos. Se trata de una escritura que subvierte la lógica aristotélica –con sus cuatro proposiciones: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa y particular negativa– inventando un nuevo cuantificador, el “no todo”. El verbo “paratodear” juega con el cuantificador “para todo” empleado en la proposición universal afirmativa –“para todo x se cumple Φx ”– lo que equivale a afirmar la función fálica como universal, aunque no sin excepciones. Al hablar, como en “L’*étourdit*”, de un discurso que “paratodea”, Lacan se refiere al discurso que, bajo el primado de la función fálica, impone una ley universal a todos los sujetos.

¹⁶² “C’est qu’à jouer la partie de celui qui cache, c’est le rôle de la Reine dont il lui faut se revêtir, et jusqu’aux attributs de la femme et de l’ombre, si propices à l’acte de cacher” (Lacan 1966: 31).

enmascara es, precisamente, la castración. En ese sentido, queda claro que el ministro se feminiza porque se ve obligado a esconder la carta, a envolver en penumbras ese objeto tal como la mujer lo hace respecto de su propia castración.

Debemos precisamente a Derrida el haber señalado que en el “Post-face à l’édition de poche” de los *Écrits*, de 1969, Lacan reafirmaba allí el lazo entre la feminización del ministro y la castración. Comenzaba allí señalando que la feminidad de la reina es omnipotente, pero sólo por estar a merced del rey (Lacan 1970: 7). Hablará de la Mujer –*la Femme*, en mayúsculas– en tanto sujeto a la vez omnipotente y siervo, posición que deja en legado a aquel que se apodera de la carta: “Serait-ce la lettre qui fait la Femme être ce sujet, à la fois tout-puissant et serf, pour que toute main à qui la Femme laisse la lettre, reprenne avec, ce dont à la recevoir, elle-même a fait lais?” (Lacan 1970: 7). Por lo tanto, el ministro queda en posición de castrado por usurpar el lugar de la reina desposeída de la carta: “Voici pourquoi le Ministre vient à être châtré, châtré, c’est le mot de ce qu’il croit toujours l’avoir: cette lettre que Dupin a su repérer de son évidence entre les jambes de sa cheminée de haute lisse” (Lacan 1970: 8).

Muchos años después, en el *Seminario* de 1971, Lacan recuerda que había jugado con la idea de que la carta –*lettre*– poseía un efecto feminizante, y, agrega ahora, la carta también llega a feminizar a Dupin, que es al mismo tiempo el agente de la castración del ministro. La castración, afirma Lacan, quedará, como la carta, suspendida –*en souffrance*– hasta el momento en que el ministro llegue eventualmente a hacer uso de ella, situación en la que se vería empequeñecido al comprobar que no dispone ya de ella. (Lacan 2009: 91).

Esta relectura de Lacan rebate a Derrida en el modo de entender la castración: no se trata de que la mujer, en tanto castrada, represente la verdad. La castración atañe a los dos sexos, y recae tanto sobre la reina como sobre el ministro, pero no es lo que produce la

feminización, pues Lacan no entiende lo masculino y lo femenino en términos de fálico y castrado.

No hay acuerdo entre los lectores del texto lacaniano acerca de cómo debería interpretarse el “efecto de feminización” de la letra. En sus clases, Oscar Masotta explica la feminización del Ministro según tres razones. Una, de índole fenomenológica, que apunta a la “posición de perseguido” (Masotta 1992: 43) que pasa a ocupar, puesto que está en la mira de la policía. La segunda razón apunta a su papel en la escena, puesto que en el segundo momento desempeña un papel homólogo al de la Reina, y desarrolla incluso su misma estrategia, esto es, dejar la carta en la superficie en lugar de esconderla en las profundidades. La tercera razón se concentra en el gesto del Ministro para disfrazar la carta: la da vuelta –la Reina había puesto la carta del revés en la primera escena– y escribe, con letra de mujer, su propio nombre, como si una mujer le hubiera enviado al Ministro una carta. “El ministro recibe una carta de esa mujer que es él”, afirma Masotta (Masotta 1992: 44). La explicación de Masotta resulta plausible, pero se afirma fundamentalmente en la idea de una identificación del Ministro con la Reina, y no queda claro de qué clase de identificación se trata ni qué relación debe establecerse respecto del falo.

Es necesario tener en cuenta que en los años intermedios entre “El seminario sobre ‘La carta robada’” y el *Seminario 18*, Lacan fue desarrollando el tema del falo en diversas vertientes. En 1958 en el escrito “La significación del falo” –“La signification du phallus”– y años sucesivos, sitúa la dialéctica entre el “ser” y el “tener” el falo como avatares de la posición femenina y masculina. La dialéctica fálica entre el ser y el tener vuelve a aparecer en numerosas oportunidades, aún cuando Lacan organiza las posiciones masculina y femenina en las llamadas “fórmulas de la sexuación”. En el Seminario 18, por ejemplo, vuelve a recordar aquella dialéctica: “Plantear que el lenguaje –lo ponemos allí arriba, ¿no es cierto?– tiene reservado su campo en el hiato de la relación sexual tal como lo deja abierto el falo. Lo que introduce allí no son dos términos que se definen como macho y como hembra, sino esa elección que se

produce entre términos de naturaleza y función bien diferentes, llamados el ser y el tener” (Lacan 2009: 63)¹⁶³.

Si tomamos estas referencias y tenemos además en cuenta la afirmación de 1971 de que originariamente su trabajo sobre “La carta robada” hablaba ya de la función del falo –cuando no lo nombra ni una vez–, ¿deberemos entender que la carta –*lettre*– feminiza porque su poseedor se vuelve a imagen de lo que posee? Pero si se trata del falo, ¿no asimilaba Lacan su posesión a lo masculino, en tanto la posición femenina se caracterizaría por un sujeto en disposición a “ser” el falo? El punto resulta confuso y favorable a múltiples interpretaciones. Esclarecerlo obligaría a internarse en territorios conceptuales que exceden los márgenes de este trabajo, pero indicaré un par de referencias más, sólo a fines de mostrar la complejidad a la que la cuestión nos llevaría.

Colette Soler, en su libro *La repetición en la experiencia analítica*, confiesa que hay un punto de opacidad en la sentencia lacaniana “la letra feminiza” que le impide tomar partido por el exacto sentido de la frase. (Soler 2004: 65). Toda la cuestión la lleva a examinar las relaciones entre la mujer y la letra, el objeto (a) y el significante. Pero concretamente respecto del cuento de Poe, Soler afirma que allí “nada nos indica, en la metamorfosis sufrida por el ministro y luego por Dupin cuando tienen la carta –su feminización– un efecto de castración sino más bien todo lo contrario” (Soler 2004: 66). En este sentido, afirma Soler, no habría que entender la idea de que la letra feminiza “en el sentido freudiano, que equivaldría a decir: la letra castra”.

En el magnífico texto de Serge André “La escritura comienza donde el psicoanálisis termina” –que aparece a continuación de su novela *Flac*– se lee: “Si la letra “feminiza” a aquel que se arroga su posesión, es porque ella encarna, en el sentido fuerte de la palabra,

¹⁶³ “C’est de poser que le langage –n’est ce pas, nous le mettons là en haut– a son champ réservé dans la béance du rapport sexuel telle que la laisse ouverte le phallus. Ce qui’il y introduit n’est pas deux termes qui se définissent du mâle et du femelle, mais de ce choix qui’il y a entre des termes d’une nature et d’une fonction bien différentes, qui s’appellent l’être et l’avoir” (Lacan 2006:68).

una posición subjetiva que consiste en colocarse no-todo en la palabra, no-todo en la lógica de la significación y, por lo tanto, no-todo bajo el imperio de la sexuación fálica –siendo el falo, para retomar la definición de Lacan, "el significante de todos los efectos de significado". (André 2000:192). Esto, sin embargo, no funciona para “La carta robada”, pues no puede decirse que quien posee la carta se coloca en posición de no-todo.

Volviendo al tema de las lecturas anacrónicas, observemos que también Oscar Masotta, en su análisis de 1969 de “El seminario sobre ‘La carta robada’”, lee más allá del propio autor, analizando toda la cuestión en términos de “función fálica”. Masotta afirma, por ejemplo, que la primera escena depende de la “presencia en la ausencia de la función fálica” (Masotta 2008: 72). Aunque resulta una observación aceptable, se vale de nociones y categorías teóricas que Lacan desarrolló más tarde, lo cual no invalida el señalamiento pero, creemos, es necesario hacer explícito. En ese sentido, en nuestro esfuerzo por pesquisar los orígenes de la letra en tanto noción diferente de la de significante, intentamos no asimilar concepciones propias de una época con otras posteriores, si bien estamos atentos a aquello que aparece en germen y sólo es desarrollado posteriormente.

Volvamos a la “Nota paso a paso” de J.A. Miller en el Seminario 23, en la que hace su propia defensa del escrito lacaniano. Uno de los argumentos de Miller es el siguiente: resulta inadmisibles que a principios de los '70 Derrida haga a Lacan una imputación de idealismo basándose sólo en su escrito del año 56 y sin tener en cuenta, por ejemplo, la referencia del texto de 1958 “Juventud de Gide o la Letra y el Deseo”, en donde las cartas –*lettres*– resultan efectivamente destruidas. Miller argumenta que Lacan nunca desestimó el carácter material y destructible de la letra. Agrega a ello otros “episodios memorables de destrucción de la letra/carta, desde el incendio de la Biblioteca de Alejandría al deseo de Kafka, y también el simple sentido común” que demostrarían “muy

improbable que Lacan haya mantenido tal concepción” (en Lacan 2008c: 228).

Estas afirmaciones de Miller resultan tal vez algo innecesarias: es evidente que Lacan, al hablar de la indestructibilidad de una carta – *lettre*– establecía una metáfora, y que Derrida, aún entendiéndola en sentido figurado, se apresuraba a quedarse en la superficie de la figura retórica y juzgarla de idealista. Se echa en falta, tanto en Miller como en Derrida, una justa interpretación de la metáfora, que para ser exitosa debería funcionar tanto en su sentido directo como en el sentido figurado.

En esta nota, Miller apunta a aquello que en la carta excede la lógica del significante. La carta –*lettre*–, tal como las cartas quemadas por la ex mujer de Gide o los hijos asesinados de Medea, prefigura el lugar del *objeto (a)*. El mensaje de la carta, es decir, su faz significante, ha sido recibido: “ese mensaje ha llegado ya a su destinataria e incluso ha permanecido en su poder abandonado con el pedazo de papel insignificante” (Lacan 2010d: 37)¹⁶⁴. Pero de esa llegada a destino del mensaje hay un sobrante, y es esa “clase de desecho que los policías en este momento manipulan” (Lacan 2010d: 37)¹⁶⁵, es ese “a letter, a litter, una carta, una basura” (Lacan 2010d: 36/37)¹⁶⁶, con que Joyce intuía el carácter residual de lo escrito.

Podemos preguntarnos: ¿es la carta –*lettre*– tributaria de lo simbólico –“lo que falta en su lugar”– o bien participa de lo real,

¹⁶⁴ “Mais ne nous vient-il pas à l'idée que ce message est déjà parvenu à sa destinataire et qu'il lui est même resté pour compte avec le bout de papier insignifiant” (Lacan 1966d:26).

¹⁶⁵ “La sorte de déchet que les policiers à ce moment manipulent, ne leur livre pas plus son autre nature de n'être qu'à demi déchiré” (Lacan 1966d: 25).

¹⁶⁶ “A letter, a litter, une lettre, une ordure” (Lacan 1966d: 25).

caracterizado como lo que “está siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela”? (Lacan 2010d: 36)¹⁶⁷.

Todo el argumento del cuento se sostiene a partir de que la carta falta del lugar en el que debería estar: “lo que esta escondido no es nunca otra cosa que *lo que falta en su lugar*, como se expresa la ficha de búsqueda de un volumen cuando está extraviado en la biblioteca” (Lacan 2010d: 36)¹⁶⁸. Sin dudarlo, la carta y su robo, o digamos, su cambio de lugar, comienzan siendo un hecho **puramente simbólico**. Pero luego Lacan se detiene en ese otro aspecto de la carta: su calidad de objeto, de posible fetiche, que es lo que pasa a primer plano en la ceremonia de devolución de las cartas una vez finalizado el lazo de amor¹⁶⁹. Es uno de los argumentos que Miller esgrime en su defensa de Lacan contra las imputaciones de Derrida, cuando al referirse a las cartas que quema la ex mujer de Gide, afirma: “Lacan destaca el hecho de que estas cartas no tenían copia, lo que prueba según él "su naturaleza de fetiche" (en Lacan 2008c: 228).

¿Es la carta un posible fetiche? Lacan utiliza el término sólo una vez en todo el texto. Se trata de un pasaje en el que se refiere al “signo de la mujer”, aquel que el ministro hereda por haberse apropiado de la carta y por sufrir su robo igual que ella. Opone aquí ser y signo, señalando que el segundo prima siempre sobre el primero, razón por la cual el ministro ve desplazado su ser de “hombre bastante hombre” (Lacan 2010d: 42)¹⁷⁰ en beneficio del signo que hereda de la reina. Habla entonces del “ser” de la mujer,

¹⁶⁷ “il y est toujours et en tout cas, à sa place, il l'emporte collée à sa semelle” (Lacan 1966d: 25).

¹⁶⁸ “ce qui est caché n'est jamais que ce qui manque à sa place, comme s'exprime la fiche de recherche d'un volume quand il est égaré dans la bibliothèque” (Lacan 1966d: 25).

¹⁶⁹ “Si l'on pouvait dire qu'une lettre a comblé son destin après avoir rempli sa fonction, la cérémonie de rendre les lettres serait moins admise à servir de clôture à l'extinction des feux des fêtes de l'amour” (Lacan 1966d: 26).

¹⁷⁰ “homme assez homme” (Lacan 1966d: 31).

del cual dice que está siempre fundado “fuera de la ley, que la contiene siempre, debido al efecto de los orígenes, en posición de significante, e incluso de fetiche” (Lacan 2010d: 42)¹⁷¹. La frase es sumamente confusa. Si la leyéramos a la luz de los desarrollos más tardíos de Lacan podría pensarse que se refiere a una doble posición de la mujer: a la vez exceptuada y comprendida en la función fálica desde el origen, y al mismo tiempo incluida en la lógica simbólica – por tanto en posición de significante– y en la vertiente de lo real, en tanto fetiche. Esta interpretación no deja de parecer anticipada en tanto involucra elementos que aún no eran frecuentes en el discurso de Lacan. Es necesario notar que la frase no se refiere a la carta – *lettre*– sino a la mujer.

Lo cierto es que Derrida contempla la posibilidad de que la carta sea un fetiche cuando afirma que la “castración-verdad” hace “retornar al falo, al significante, la carta o el fetiche en sus *oikòs*, en su morada familiar, en su lugar propio” (Derrida 1977a: 49)¹⁷².

En el texto que comentamos más arriba, Žižek se interroga si la carta sería, acaso, “no un significante sino, antes bien, un objeto que se resiste a la simbolización, un excedente, un residuo material que circula entre los sujetos y mancha a su poseedor momentáneo” (Žižek 1994: 22). En rigor, sólo en ese aspecto se podría decir que la carta es indestructible: por no contar ya a nivel de su mensaje, sino en su calidad de objeto pulsional. Su materialidad es propia de lo real porque apunta a un núcleo de goce cuya indestructibilidad ya la había deducido Freud de la compulsión a la repetición.

Se hace, entonces, necesario en este punto identificar los dos sentidos diferentes en que Lacan habla de materialidad: aquella

¹⁷¹ “Car ce signe est bien celui de la femme, pour ce qu'elle y fait valoir son être, en le fondant hors de la loi, qui la contient toujours, de par l'effet des origines, en position de signifiant, voire de fétiche” (Lacan 1966d: 31).

¹⁷² “La castration-vérité, c’est au contraire ce qui se contracte (stricture de l’anneau) pour faire revenir le phallus, le signifiant, la lettre ou le fétiche en leur *oikòs*, en leur demeure familière, en leur lieu propre” (Derrida 1980: 469).

referida al significante y lo simbólico en general, que hay que entenderla en sentido estructuralista, y aquella que atañe al goce y lo real más allá del sentido¹⁷³.

Sobre el final de su nota, Miller hace referencia a eso que la letra llegó a representar para Lacan: el “rasgo unario”, que es precisamente un punto que abordaré más adelante.

¹⁷³ Al mismo tiempo, la concepción de lo “real” en Lacan no es la misma en esta época que más tarde, cuando lo real apunta directamente al goce y lo fuera de sentido.

4.2. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”

Lo que salta a la vista al leer este texto de 1957 es un preanuncio de cierta categoría conceptual que, si bien se relaciona con el significante, esboza algo de otro orden.

Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe¹⁷⁴ aciertan en relacionar la palabra “instancia” –en francés *instance*– con el término “insistencia” –*insistance*– como si se tratase de un juego de palabras. En “El seminario sobre ‘La carta robada’” Lacan comenzaba su escrito hablando del *Wiederholungszwang* freudiano en términos de “insistencia de la cadena significante”. Aquí volverá a hablar de insistencia del sentido en la cadena, pero eso que insiste bajo el ropaje del sentido comienza a mostrarse como propio de otro orden. Como dicen Nancy y Lacoue-Labarthe, “la instancia de la letra sería pues también, en ese sentido, su insistencia, algo así como la suspensión del sentido” (Nancy y L.Labarthe 1981: 27)¹⁷⁵.

“La instancia” no llega a dar claras razones de las relaciones entre el significante y la letra. Veremos a continuación los pasajes que

¹⁷⁴ En el libro *Le titre de la lettre*, traducido al castellano como *El título de la letra*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires S.R.L., 1981. Se trata de un texto que alcanzara gran repercusión en el medio psicoanalítico, donde los autores intentan dar precisiones acerca de la teoría del significante en Lacan basándose en *La instancia de la letra*.

¹⁷⁵ Resulta curioso que este libro, escrito en 1973, no anticipe casi nada de la letra en el sentido que Lacan comienza a darle en los años 70, es decir, como elemento de borde entre lo simbólico y lo real. La frase que cito aquí es lo más próximo a ello. En la lección sexta del seminario 20, *Encore*, dictado en los años 72/73, Lacan les dedica unas palabras muy ambiguas a los autores, recomendando la lectura del libro y criticándolos duramente al mismo tiempo (Lacan 1975: 62/63). Les reconoce una extraordinaria labor de esclarecimiento de sus razones teóricas pero se muestra disconforme con las páginas finales, en las que a su modo de ver, se desentienden del impasse al que conduce la cuestión. Puede presumirse que el reproche de Lacan se debe a que la noción de letra como un elemento que excede el registro simbólico no está abordada en el texto.

atañen a lo que aquí interesa, esto es, los indicios que prefiguran a la letra tal como llegó a ser posteriormente en la obra de Lacan.

En el punto 2 de la tesis había considerado este texto en relación a la problemática de la materialidad del lenguaje. Citaba entonces la frase devenida clásica: “Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Lacan 2010f: 463)¹⁷⁶. Resulta notable que, en contraste con afirmaciones de Saussure que insisten en el carácter secundario de aquello que sirve de soporte al lenguaje –esto es, la sustancia fónica– Lacan comenzaba a dar particular importancia a ese sustrato material.

A partir de esta frase, la argumentación de Lacan se extiende acerca del lenguaje como condición del inconsciente, tema que será el eje principal del Coloquio de Bonneval de 1960. Pero al tratar a la letra como soporte material, Lacan adelanta la idea de que el lenguaje se inscribe en lo real trastornándolo, al punto tal que las afasias, señala poco más adelante, responden a los mecanismos del lenguaje y no de la biología.

Hasta el mismo Stalin, recuerda Lacan, pudo darse cuenta de que el lenguaje no es una superestructura emanada de la realidad natural¹⁷⁷. Es precisamente del materialismo ingenuo, es decir, de

¹⁷⁶ “Nous désignons par lettre ce support matériel que le discours concret emprunte au langage” (Lacan 1966f: 495).

¹⁷⁷ En “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” Lacan afirma que el lenguaje “es diferente de la expresión natural y (que) tampoco es un código” (...) “es tan poco reducible a una superestructura que hemos visto al materialismo mismo alarmarse de esa herejía, bula de Stalin citable aquí” (Lacan 2010f: 390). “Par exemple que le langage, c'est différent de l'expression naturelle et que ce n'est pas non plus un code; que ça ne se confond pas avec l'information, collez-vous-y pour le savoir à la cybernétique; et que c'est si peu réductible à une superstructure qu'on vit le matérialisme lui-même s'alarmer de cette hérésie, bulle de Staline à voir ici. (Lacan 1966f: 413/414). Una nota al pie en “La instancia de la letra” insiste en lo mismo: “Recuérdese que la discusión sobre la necesidad del advenimiento de un nuevo lenguaje en la sociedad comunista tuvo lugar realmente, y que Stalin, para alivio de los que confiaban en su filosofía, la resolvió en estos términos: el lenguaje no es una superestructura” (Lacan 2010f: 464). “On se souviendra que la discussion concernant la nécessité de l'avènement d'un nouveau langage dans la société communiste a réellement eu lieu, et que

aquel que ve los hechos de la cultura como emanaciones de la vida natural, de lo que Lacan se desmarca; respecto del lenguaje, sin duda, se trata de otra materialidad. Nancy y Lacoue-Labarthe lo dicen claramente: “el acento puesto en la materialidad es, al menos, el signo de una doble negativa: la negativa a asignar al lenguaje un origen tanto en la idealidad del sentido como en su simple reverso, una materialidad somática por ejemplo. En consecuencia, ni idealismo ni materialismo, pese a poner el acento más bien sobre el segundo que sobre el primero” (Nancy y L.Labarthe 1981: 34).

Añaden luego que si hay “una materialidad del lenguaje como del inconsciente, en ningún caso hay que pensar tal materialidad, al menos según lo que se hace decir al materialismo clásico, como una materialidad sustancial. La letra es materia, pero no sustancia” (Nancy y L.Labarthe 1981: 34).

Digamos entonces que el lenguaje no es expresión natural, como afirma Lacan en “La cosa freudiana”, pero es material en tanto no lo precede una idealidad fundadora del sentido que iría luego a vestirse de palabras. Sin embargo, y de acuerdo con Stalin¹⁷⁸, no es superestructura, puesto que hay una materialidad encarnada en él de

Staline, pour le soulagement de ceux qui faisaient confiance à sa philosophie, l'a tranchée en ces termes: le langage n'est pas une superstructure” (Lacan 1966f: 496).

¹⁷⁸ Según publicaciones digitales que proceden de Internet –no he podido acceder a fuentes materiales ni a traducciones más fidedignas– Stalin habría afirmado en el Pravda el 2 de agosto de 1950: “La superestructura es producto de una época en el curso de la cual existe y funciona una base económica dada. Por eso, la superestructura no vive largo tiempo; es liquidada y desaparece con la destrucción y la desaparición de la base dada. La lengua, por el contrario, es producto de toda una serie de épocas, en el curso de las cuales cristaliza, se enriquece, se desarrolla y se pule. Por eso, la lengua tiene una vida incomparablemente más larga que cualquier base y que cualquier superestructura”. Archivo digital <http://www.eroj.org/biblio/stalin/linguist/linguist.htm> Última visita 21/6/15. Ver también Stalin, I. “El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística”. Akal, Madrid, 1977.

la que sólo años más tarde Lacan podrá dar cuenta: se trata de la materialidad propia de lo Real¹⁷⁹.

En “La instancia” Lacan retoma la cuestión de la subversión del signo saussureano, –uno de los puntos más comentados en la divulgación de la obra lacaniana– y vuelve a situar al significante en la cadena. El significante es considerado a nivel de los fonemas, “elementos diferenciales últimos” que se componen según las leyes de un orden cerrado que organiza el plano diacrónico del discurso de acuerdo al “sistema sincrónico de los acoplamientos diferenciales” (Lacan 2010f: 469)¹⁸⁰.

Cuando comentaba más arriba “El seminario sobre ‘La carta robada’”, surgía un interrogante acerca de la caracterización que hace Lacan allí de la carta como “puro significante”, expresión que parece contradictoria con la idea del significante como elemento diferencial. En “La instancia”, Lacan ya no habla de “puro significante”, y en su lugar usa la expresión “pura **función** del significante” (Lacan 2010e: 468)¹⁸¹ para señalar que nos hallamos

¹⁷⁹ En *La obra clara*, Jean Claude Milner trata el tema de lo que denomina “el teorema de Stalin”. Plantea allí que “en la doctrina marxista se enuncia (con su recíproca) ‘hay cambios en la infraestructura que no acarrear cambios en la lengua; hay cambios en la lengua que no dependen de cambios en la infraestructura’; pero, dada esta doctrina, todo cambio en la infraestructura afecta, directa o indirectamente, de manera más o menos perceptible, a cada una de las instancias superestructurales, sin excepción alguna; lo que significa que todo cambio de infraestructura es un corte mayor. A su vez, el marxismo clásico supone que sólo un ‘cambio de la infraestructura puede producir un corte mayor; se puede, pues, reformular el teorema de Stalin: ‘la lengua es inmune a los cortes mayores’ (o, en lenguaje político, ‘la lengua es inmune a las revoluciones’)” (Milner 1996: 89/90).

¹⁸⁰ “Ces éléments, découverte décisive de la linguistique, sont les *phonèmes* où il ne faut chercher aucune constance *phonétique* dans la variabilité modulatoire où s'applique ce terme, mais le système synchronique des couplages différentiels, nécessaires au discernement des vocables dans une langue donnée” (Lacan 1966f: 501).

¹⁸¹ “pure fonction du signifiant” (Lacan 1966e: 501).

en el pleno funcionamiento de la lógica del significante tal como queda planteada a partir de la subversión del algoritmo saussureano, esto es, mediante la primacía del significante, la barrera resistente a la significación y el significado circulando por debajo sin abrocharse a cada término.

Nancy y Lacoue-Labarthe consideran que cuando Lacan utiliza la fórmula “pura función del significante” se refiere al “funcionamiento autónomo de la cadena alfabética, mientras se la conciba como una cadena de marcas diferenciales, es decir de marcas que no marcan nada por sí mismas, a no ser sus posiciones recíprocas y las relaciones (o las combinaciones) por donde se fabrica un “sentido”, que no se define mediante la referencia intencional de contenido o de significado alguno, sea empírico o de verdad” (Nancy y L. Labarthe 1981: 55/56).

Pero esta falta de amarre entre significante y significado –a raíz del cual el sentido “insiste” pero no “consiste” en ninguno de los eslabones de la cadena en particular– encuentra su tope en eso que Lacan da en llamar “bastas de acochado”, punto de almohadillado o capitón –*point de capiton*–.

Para introducir esta cuestión, Lacan retoma una vez más el esquema saussureano de las dos masas circulantes del pensamiento y los sonidos del lenguaje, al que ya he aludido en varias ocasiones. Aquí llama a estas dos capas “las dos sinuosidades de las Aguas superiores e inferiores en las miniaturas de los manuscritos del Génesis” (Lacan 2010f: 470)¹⁸², y asimila las líneas de puntos verticales por las que Saussure delimita segmentos de estas masas con las “bastas de acolchado” –*points de capiton*–. La metáfora alude a algunos puntos de amarre donde el significante y el significado son atravesados como si se tratase de una aguja de

¹⁸² “La notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose donc, –que F. de Saussure illustre d'une image qui ressemble aux deux sinuosités des Eaux supérieures et inférieures dans les miniatures des manuscrits de la Genèse.” (Lacan 1966f: 502/503).

colchonero, dando así cierta estabilidad a los dos planos e impidiendo que el significante se desencadene autonomizándose, que es lo que ocurre en el delirio.

La idea del “punto de almohadillado” estaba anticipada en el seminario 3 *Las psicosis*, dictado entre 1955 y 1956, también haciéndolo partir, al igual que en *La instancia*, del esquema saussureano de las dos masas “amorfas”¹⁸³. Es necesario aclarar que no hay que pensar el elemento que asuma este papel como un signo en cuyo seno se mantendrían excepcionalmente unidos los planos del significante y el significado. Se trata de una función que atraviesa todo el sistema e impone cierta estabilidad tanto en el plano del discurso efectivamente dicho como a nivel del significado que se desliza debajo de la barrera de la represión. En el Seminario 3, tomando a modo de ejemplo la obra *Atalía*, de Racine, sitúa el “punto de almohadillado” en el “temor de Dios” de Abner, el oficial del ejército. El “temor de Dios” ni siquiera es una expresión efectivamente dicha por Abner: Joad, el sacerdote, es quien utiliza esas palabras.

Lacan trae aquí la imagen de una partitura musical, comparando las “masas siempre flotante de las significaciones” con los pentagramas

¹⁸³ “En el nivel superior, Saussure sitúa la sucesión de lo que llama pensamientos —sin la menor convicción, ya que su teoría consiste precisamente en reducir este término para llevarlo al de significado, en tanto que éste se diferencia del significante y de la cosa—e insiste sobre todo en su aspecto de masa amorfa. Por nuestra parte, lo llamaremos provisoriamente la masa sentimental de la corriente del discurso, masa confusa donde aparecen unidades, islotes, una imagen, un objeto, un sentimiento, un grito, un llamado. Es un continuo, mientras que por debajo, el significante está ahí como la pura cadena del discurso, sucesión de palabras, donde nada es aislable” (Lacan 2010g: 373). “Au niveau supérieur, Saussure situe la suite de ce qu’il nomme des pensées —sans la moindre conviction, puisque sa théorie consiste précisément à réduire ce terme pour l’amener à celui de signifié, en tant qu’il est distingué du signifiant et de la chose — et il insiste surtout sur son aspect de masse amorphe. C’est ce que, pour notre part, nous appellerons provisoirement la masse sentimentale du courant du discours, masse confuse où des unités apparaissent, des îlots, une image, un objet, un sentiment, un cri, un appel. C’est un continu, tandis qu’en dessous, le signifiant est là comme pure chaîne du discours, succession de mots, où rien n’est isolable” (Lacan 1981b: 296).

donde se alinean las notas, las cuales, tomadas a nivel de cada voz, siguen un encadenamiento preciso, pero al mismo tiempo se juntan con las líneas superiores para producir los acordes. En el caso de Abner, asegura Lacan, el “temor de Dios” funciona como punto de capitón puesto que a partir de ese significante se organiza hacia adelante y hacia atrás todo lo que acontece a nivel de discurso (Lacan 2010g: 382/3)¹⁸⁴.

Lacan explica luego que el “temor de Dios” es algo muy próximo a la noción de padre, y de allí su disposición a funcionar como punto de almohadillado. Se trataría, pues, de un significante de excepción, en tanto no vale como los otros por su diferencia respecto de todos los demás, es decir, por su valor relativo, sino por su calidad de elemento positivo capaz de amarrar en un punto las “corrientes” – para decirlo en los términos que utiliza aquí– del significante y el significado. “El significante no es aislable”, dice Lacan (Lacan 2010g: 374)¹⁸⁵, refiriéndose a los elementos significantes de la cadena que cobran sentido a partir del juego de oposiciones que establecen, y que sólo pueden ordenarse retroactivamente a partir del punto. Pero el significante que evoca el punto de capitón sí es aislable: funciona según otra lógica, y al mismo tiempo, es lo que hace posible la marcha del discurso encadenado. Interesa destacarlo porque también la letra será un elemento aislable, positivo, que contará por sí mismo, que se exceptuará del conjunto de los significantes de la cadena.

Precisamente en *Le facteur de la vérité*, Derrida critica la idea del *point de capiton*. Un significante tal que oficiara de amarre entre significante y significado, considera Derrida, asegura la vuelta irremediable del sentido al *Logos*, al dominio del Padre –y aquí no hay forzamiento alguno, puesto que la función paterna es el basamento mismo de la noción de punto de capitón–. Derrida señala la expresión “significante de los significantes”, utilizada por Lacan en “La dirección de la cura”, y también la definición del falo como

¹⁸⁴ Lacan 1981b: 302/303.

¹⁸⁵ “le signifiant n’est pas isolable” (Lacan 1981b: 297).

significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, que consta en “La significación del falo”. Tal elemento funcionaría como un significante trascendental, afirma, siendo “también el significado de todos los significados (...) al abrigo en la indivisibilidad de la letra (gráfica u oral)” (Derrida 1977a: 84)¹⁸⁶. Así, Derrida ve críticamente la utilización por parte de Lacan de la metáfora saussureana de las corrientes del significado y el significante con la ubicación del punto de anclaje situado en el punto de almohadillado: allí “siempre nos vemos conducidos, de etapa en etapa, al contrato de los contratos que garantiza la unidad del significante con el significado a través de todos los “puntos de cadarzo” (Derrida 1977a: 83/84)¹⁸⁷.

Al hacer referencia en el Seminario 3 al tratamiento del dibujo saussureano y su relación con las “bastas de acolchado”, Lacan dice que ellas son requeridas “para dar cuenta de la **dominancia de la letra** en la transformación dramática que el diálogo puede operar en el sujeto” (Lacan 2010f: 470)¹⁸⁸. ¿A qué apunta Lacan cuando dice que la dominancia de la letra atañe al punto de almohadillado? ¿Está hablando de la letra genéricamente, aludiendo a la función significante en un momento en que ella no se distinguía claramente del él, o se refiere a la letra como esa localización, ese soporte que

¹⁸⁶ “Ce signifiant transcendantal est donc aussi le signifié de tous les signifiés et c’est lui qui se trouve à l’abri dans l’indivisibilité de la lettre (graphique ou orale). (Derrida 1980: 493).

¹⁸⁷ “Nous sommes toujours reconduits d’étape en étape, à ce contrat des contrats qui garantit l’unité du signifiant au signifié à travers tous les “points de capiton” (Derrida 1980: 493).

¹⁸⁸ “Toute l’expérience va là contre, qui m’a fait parler, à un moment donné de mon séminaire sur les psychoses, des « points de capiton » requis par ce schéma pour rendre compte de la dominance de la lettre dans la transformation dramatique que le dialogue peut opérer dans le sujet” (Lacan 1966f: 503).

excede el plano de la cadena significante y posibilita cierto anudamiento entre los dos planos?

No saldremos de dudas interrogando la frase. Pero si seguimos el curso de la argumentación, hallamos que Lacan continúa su exposición problematizando la cuestión de la linealidad en la cadena discursiva.

Comenta entonces que la linealidad saussureana propia de la cadena del discurso, aquella que emite una sola voz y que se plasma horizontalmente en la escritura, no es suficiente, puesto que en ella domina la dirección que le da su orientación temporal.

Lacan alude aquí al “carácter lineal del significante”, segundo principio general que afecta al signo lingüístico según Saussure, quien afirma que “el significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una extensión, y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión” (Saussure 1945: 95), que corresponde a la extensión lineal. Saussure señala que esta dimensión se opone a los significantes visuales –señales de tránsito, por ejemplo– que dada la posibilidad de presentarse en forma múltiple y simultánea puede dar lugar a complicaciones. Los “significantes acústicos”, por el contrario, “no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena” (Saussure 1945: 95). Al igual que Lacan, Saussure repara en que la linealidad de los significantes en la cadena hablada “se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura, en donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la línea espacial de los signos gráficos” (Saussure 1945: 95).

En mi trabajo del DEA había comentado la crítica que Derrida realiza acerca de la “teoría saussuriana de la linearidad del significante” (Derrida 1986: 93)¹⁸⁹. Para Derrida, esta idea de un

¹⁸⁹ “théorie saussurienne de la « linéarité du signifiant »” (Derrida 1974: 105).

tiempo lineal que impondría su ley en los significantes de la cadena discursiva, es tributaria del fonocentrismo y la hegemonía de la lógica metafísica. “El concepto linearista del tiempo” –afirma– “es entonces una de las más profundas adherencias del concepto moderno de signo a su historia. Pues, en el límite, es el concepto de signo el que permanece comprometido en la historia de la ontología clásica, y la distinción, por más débil que sea, entre la faz signifiante y la faz significado” (Derrida 1986: 94)¹⁹⁰. Derrida no objeta la idea de que el discurso posee una esencia temporal, sino “el concepto de tiempo que conduce esa afirmación y ese análisis: tiempo concebido como sucesividad lineal, como “consecutividad” (Derrida 1986:94)¹⁹¹.

Derrida hace aquí referencia a Jakobson, que sustituye la linealidad de la cadena signifiante por la estructura del acorde musical, y en ello parece haber inspirado a Lacan cuando utiliza la comparación con el pentagrama. Efectivamente, hallamos en Jakobson una argumentación que pone en cuestión la idea saussureana de que el acto fonatorio debería su unidad simple al ordenamiento que impone la sucesión de los significantes. “La unidad del acto fonatorio” –sostiene Jakobson en la cuarta de sus *Seis lecciones sobre el sonido y el sentido*– “excluye, según Saussure la posibilidad de acumular en el mismo punto elementos significativos diferentes. Pero, en primer lugar, la unidad de un acto fonatorio no excluye en modo alguno su complejidad. A este respecto, se le podría comparar con un acorde musical, unidad y haz al mismo tiempo” (Jakobson 1988: 437). Se comprueba, pues, que tanto Jakobson como Lacan y Derrida objetan la idea de la linealidad de

¹⁹⁰ “Ce concept linéariste du temps est donc l'une des plus profondes adhérences du concept moderne de signe à son histoire. Car à la limite, c'est bien le concept de signe lui-même qui reste engagé dans l'histoire de l'ontologie classique, et la distinction, si ténue soit-elle, entre la face signifiante et la face signifiée” (Derrida 1974: 106).

¹⁹¹ “Ce qui est ici en question, ce n'est pas l'affirmation par Saussure de l'essence temporelle du discours mais le concept de temps qui conduit cette affirmation et cette analyse: temps conçu comme successivité linéaire, comme «consécutivité»” (Derrida 1974: 105).

la cadena significativa propia del Saussure del *Curso de Lingüística General*. Pero ni a Derrida ni a Lacan se les escapa que Saussure se enfrenta, en un momento de su producción, a descubrimientos que sacuden su propia concepción lineal del significante. En 1964 Starobinski da a conocer las reflexiones que Saussure había realizado respecto del hallazgo de anagramas en versos romanos saturninos, en discursos de Cicerón y en múltiples producciones poéticas, incluso modernas. Debajo del texto leído linealmente, encuentra un segundo texto constituido por aliteraciones y repeticiones, que forman una “palabra tema”. Saussure intenta hallar explicaciones cabales para estos fenómenos: en el caso de la poesía épica antigua, la necesidad de reglas mnemotécnicas que permitiera recitar de memoria, tal vez la invocación de un dios, o bien un modo de trabajo poético del que no se hubiera tenido conocimiento¹⁹².

¹⁹² Un anagrama es una palabra o frase que resulta de la transposición de las letras de otra palabra. En sus investigaciones sobre los versos saturninos, Saussure usa también el término hipograma: lo que hay debajo de las letras, de allí el nombre que le da Starobinski al volumen donde investiga esos cuadernos de Saussure, *Las palabras bajo las palabras. La teoría de los anagramas de Ferdinand de Saussure*. Barcelona: Gedisa, 1996. Starobinski sitúa estas investigaciones de Saussure entre 1906 y 1909, prácticamente al mismo tiempo que dictaba sus cursos sobre lingüística, en los que postulaba unos principios que iban en una dirección muy contraria. Saussure estaba convencido de que los poetas griegos y latinos componían sus versos a partir de una “palabra-tema” cuyos fonemas debían disponerse en el texto según unas reglas muy estrictas. Conforme avanzaba en la investigación, iba encontrando el mismo fenómeno también en la prosa latina, el teatro, las traducciones del griego al latín, en textos no literarios como escritos de Julio César y hasta en la poesía védica –escrita en sánscrito– y germana. El procedimiento de Saussure era el siguiente: encontraba primero ciertas aliteraciones, es decir, repeticiones de vocales y consonantes, lo cual consideraba que no era fruto del azar, sino de estrictas leyes de composición. Debajo de la linealidad del poema, pues, habría elementos no significativos, sonidos, monófonos, dífonos o trífonos (consonánticos y vocálicos) que estarían dispuestos intencionalmente por el poeta tomándolos de la “palabra-tema”. La “palabra-tema” no se hacía explícita en ningún momento, había que deducirla de estas repeticiones, y en general era un nombre propio relacionado con el tema del poema, por lo general el nombre de un dios o héroe épico. Saussure hallaba, por un lado, el “maniquí”, esto es, una porción del verso que comenzaba y terminaba con las letras de la “palabra-tema”. Por ejemplo, si la “palabra-tema” era *APHRODITE*, el maniquí estaba contenido en *Aëriæ primum volucres tE*. Pero no sólo en el maniquí se encontrarían los fonemas de la “palabra-tema”, sino que volvería a hallarlos esparcidos en todo el poema –a esta razón obedecería la

La posibilidad de la existencia de los anagramas en composiciones literarias señalaría una contradicción con la idea de sucesión encadenada unidireccional en la estructura del lenguaje. También podría decirse, junto con Jean-Claude Milner, que el anagrama “deniega el signo saussureano” (Milner 1980 : 86) puesto que no es diferencial, no es negativo sino positivo respecto del nombre al que hace eco, y poseería una identidad propia no extraída de la red de oposiciones¹⁹³.

Ahora bien, “La instancia” es un texto de 1957, pero Lacan tendría ya suficiente información como para estar al tanto del descubrimiento de los manuscritos saussureanos que Starobinski daría a conocer años después. Aquí, Lacan afirma que “basta con escuchar la poesía, como era sin duda el caso de F. de Saussure, para que se haga escuchar en ella una polifonía y para que todo

presencia de los dífonos y trífonos AF, FR, ROD, DI, IT, TE en todo el texto—. (Starobinski 1996: 71) Además, consideraba Saussure, otra ley comandaba también la disposición de los anagramas: la “ley de acoplamiento o paridad”, por la cual la repetición de fonemas se daría en número par en cada verso. Starobinski se pregunta cuál era, para Saussure, el estatuto de estos descubrimientos. ¿Era el poeta quien aceptaba esas reglas voluntariamente, o él estaba atado a ellas sin saberlo, esto es, de modo inconsciente? ¿Se trataba de un residuo de reglas mnemotécnicas, de una especie de homenaje religioso indeclinable, o de una obsesivización en el tratamiento del lenguaje poético? ¿O acaso era tan habitual que en la época se hacía espontáneamente, al tiempo que los lectores lo percibían con facilidad? Saussure nunca se expidió respecto a las condiciones de creación de los poemas. Starobinski afirma que a Saussure no se le escapaba que el hipograma podía verse como una construcción arbitraria fruto del capricho del lector, puesto que parecería demasiado fácil obtener hipogramas por todas partes, más aún si se tiene en cuenta que terminaría por hallarlos no sólo en los versos saturninos sino también en producciones poéticas lingüísticamente muy diferentes.

¹⁹³ La afirmación de Milner de que el anagrama “deniega el signo saussureano” resulta equívoca, puesto que Saussure atribuye el rasgo de diferencialidad y negatividad –esto es, valer sólo por su diferencia respecto de los otros– al signo considerado en cada una de sus caras, y le reserva una positividad al signo considerado en su conjunto. Este tema será abordado en el punto que atañe al Seminario 9.

discurso muestre alinearse sobre los varios pentagramas de una partitura”. (Lacan 2010f: 470)¹⁹⁴.

En una nota al pie agregada en 1966, Lacan se refiere a la publicación de Starobinski, a la que toma como confirmación de sus argumentos (Lacan 2010f: 470)¹⁹⁵. Pero esta referencia de Lacan a los anagramas saussureanos y la evocación del pentagrama en lugar de la línea –en consonancia con las consideraciones de Jakobson– tienen por función objetar la linealidad, lo cual se hace desde dos ejes.

En primer lugar, porque los signos de puntuación reordenan a cada paso la cadena de los significantes, en tanto el sentido, que se produce de modo retroactivo al punto, produce el armado del juego de oposiciones que vale para cada vez. En segundo lugar, porque estas oposiciones no solamente son las que se establecen en la cadena articulada efectivamente dicha sino también con respecto a lo que ha quedado en reserva en el eje vertical y a cadenas emitidas con anterioridad. Lacan lo dice en una frase muy precisa: “ninguna cadena significativa, en efecto, que no sostenga como pendiendo de la puntuación de cada una de sus unidades todo lo que se articula de contextos atestiguados, en la vertical, si así puede decirse, de ese punto” (Lacan 2010f: 471)¹⁹⁶.

El modo de entender el ordenamiento de los significantes según las leyes de la metáfora y la metonimia también muestran que Lacan, al hablar del valor relativo y opositivo de los significantes, no solamente se refiere a los que están presentes en la cadena efectivamente proferida sino también a los que pueden hallarse en el

¹⁹⁴ “Mais il suffit d'écouter la poésie, ce qui sans doute était le cas de F. de Saussure², pour que s'y fasse entendre une polyphonie et que tout discours s'avère s'aligner sur les plusieurs portées d'une partition” (Lacan 1966f: 503).

¹⁹⁵ Lacan 1966f: 503.

¹⁹⁶ Nulle chaîne signifiante en effet qui ne soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s'articule de contextes attestés, à la verticale, si l'on peut dire, de ce point” (Lacan 1966f: 503).

eje de las sustituciones. Lacan habla de la “copresencia” de los elementos de la cadena significativa horizontal para referirse a la metonimia, y a sus “contigüidades verticales en el significado” aludiendo a la metáfora (Lacan 2010f: 482)¹⁹⁷. Por su parte, Derrida se vale de los anagramas para reafirmar su idea de que la escritura, especialmente aquella no fonética o, en este caso, la que puede leerse en varias direcciones, revela el espesor y el carácter discordante respecto de lo temporal –entendido como sucesión lineal cronológica– de todo lenguaje.

También aquí la idea freudiana de la *Nachträglichkeit* constituye uno de los argumentos más explotados por Derrida en defensa de la no linealidad de aquello que concierne al lenguaje. En este punto no puede hallarse más próximo a Lacan, quien retoma el *a posteriori* freudiano en términos de *après coup*.

Pero si hay un escenario en donde la linealidad del lenguaje está totalmente destituida es en el sueño. Lacan ya había abordado en numerosas ocasiones la relación entre el jeroglífico y el sueño en la *Traumdeutung* freudiana, tal como lo he señalado anteriormente. En este texto vuelve a hacerlo, esta vez poniendo aún más énfasis en la letra. En la *Traumdeutung*, sostiene Lacan, no se trata sino “de lo que llamamos la letra del discurso, en su textura, en sus empleos, en su inmanencia a la materia en cuestión” (Lacan 2010f: 477)¹⁹⁸.

Si se trata de abordar la instancia de la letra en el inconsciente bajo el legado de Freud, no hay ocasión más propicia que la afirmación

¹⁹⁷ “C'est de la coprésence non seulement des éléments de la chaîne signifiante horizontale, mais de ses attenantes verticales, dans le signifié, que nous avons montré les effets, répartis selon deux structures fondamentales dans la métonymie et dans la métaphore” (Lacan 1966f: 515).

¹⁹⁸ “C'est ainsi que dans *la Science des rêves*, il ne s'agit à toutes les pages que de ce que nous appelons la lettre du discours, dans sa texture, dans ses emplois, dans son immanence à la matière en cause” (Lacan 1966f: 509).

freudiana del sueño como jeroglífico o *rebus*, esto lo vio claramente también Derrida.

Que el sueño constituya un *rebus* es la “primera cláusula” freudiana, nos recuerda Lacan. Luego, Freud habría establecido una condición para su interpretación: que sea entendido “al pie de la letra” –en francés, *à la lettre*–. Todo lo cual conduce a Lacan a hablar de la “estructura literante” –*structure littérante*– del sueño, y, entre paréntesis aclara: “dicho de otra manera, fonemática”, territorio “donde se articula y analiza el significante en el discurso” (Lacan 2010f: 477)¹⁹⁹. Entre letra, fonema y significante, la cuestión no llega a estar muy clara; la “estructura literante” queda asimilada a aquello del orden de lo fonemático que da lugar al significante. Si lo interpretamos en el sentido que nos conviene, esto es, valorando la intuición que Lacan tenía en este texto de lo que más adelante desarrollaría, podríamos pensar que lo fonemático tiene relación con la letra por tratarse de ese soporte material, ese sustrato hecho de cuerpos sonoros que constituyen a la vez la condición de posibilidad y el borde donde se detiene lo simbólico. De todas maneras, parece un forzamiento del texto leerlo así: si hubiera aludido a la materialidad sonora hubiera escrito “fonético” en lugar de “fonemático”, término que remite directamente al juego de oposiciones en la cadena discursiva.

Pero todo lo que Lacan destaca aquí respecto de las figuras en los sueños, las cuales deben tratarse en calidad de elementos de un *rebus* y no por su valor figurativo, es tributario de la lógica del significante, y no agrega nada respecto de la letra en tanto elemento que excede el registro simbólico. Lacan hace aquí afirmaciones muy similares a otras que ha hecho, por ejemplo, en “Función y campo”. Recuerda los ejemplos freudianos del barco sobre el tejado o el hombre con cabeza de coma, de los que afirma que “no han de

¹⁹⁹ “La première clause articulée dès le chapitre liminaire, parce que l'exposé n'en peut souffrir le retard, c'est que le rêve est un *rébus*. Et Freud de stipuler qu'il faut l'entendre comme j'ai dit d'abord, à la lettre. Ce qui tient à l'instance dans le rêve de cette même structure littérante (autrement dit phonématique) où s'articule et s'analyse le signifiant dans le discours” (Lacan 1966f: 510).

retenerse si no es por su valor de significante, es decir, por lo que permiten deletrear del "proverbio" propuesto por el *rebus* del sueño" (Lacan 2010f: 477)²⁰⁰. Vuelve a mencionar los jeroglíficos egipcios y lo desacertado que resultaría deducir, a partir de la frecuencia de las imágenes de buitres o pollitos, que se trata de un texto sobre ornitología, en lugar de darle el valor de letra correspondiente a cada imagen –*aleph* para el buitre, *vau* para el pollito–. Nos hallamos en terreno de la escritura, afirma Lacan, donde "incluso el pretendido "ideograma" es una letra" (Lacan 2010f: 477)²⁰¹. A la luz de estos ejemplos, Lacan insiste en la necesidad de que el psicoanalista opere, al interpretar un sueño, en contra del "prejuicio de un simbolismo que se deriva de la analogía natural" (Lacan 2010f: 477)²⁰² y, en cambio, tenga en cuenta cada elemento del sueño haciendo abstracción de su valor figurativo, esto es, colocándolo en términos de la gramática deseante que el sueño pone en escena. Pero, ¿no es acaso ese el modo en que trabaja un psicoanalista cuando se deja guiar por la lógica del significante? ¿Qué valor agrega la afirmación de que se trataría de una escritura? ¿Acuerda Lacan en este punto con Derrida, quien asegura que "Freud dice del trabajo del sueño que es comparable más bien a una escritura que a un lenguaje, y a una escritura jeroglífica más que a una escritura fonética"? (Derrida 1986: 88)²⁰³.

Sin duda Lacan habla de escritura cuando piensa en elementos que entran en el juego significante, incluso a despecho de su aspecto figurativo. Pero agrega una idea de diferente orden cuando

²⁰⁰ "les images du rêve ne sont à retenir que pour leur valeur de signifiant, c'est-à-dire pour ce qu'elles permettent d'épeler du « proverbe » proposé par le *rebus* du rêve" (Lacan 1966f: 510).

²⁰¹ "même le prétendu « idéogramme » est une lettre" (Lacan 1966f: 510).

²⁰² "le préjugé prévale d'un symbolisme qui se dérive de l'analogie naturelle" (Lacan 1966f: 510).

²⁰³ "Freud dit du travail du rêve qu'il est plutôt comparable à une écriture qu'à un langage, et à une écriture hiéroglyphique qu'à une écriture phonétique" (Derrida 1974: 99/100).

considera que algo en el habla estaría predestinado a ser letra. Señala de ese modo una cuestión totalmente distinta que será tratada en profundidad en el Seminario 9: “un elemento esencial en el habla misma estaba predestinado a moldearse en los caracteres móviles que, Didots o Garamonds, atascados en las cajas, presentifican válidamente lo que llamamos la letra, a saber la estructura esencialmente localizada del significante” (Lacan 2010f: 469)²⁰⁴.

Es esta una frase frecuentemente citada entre quienes se interesan por el estudio de la obra lacaniana, y que he mencionado sucintamente al tratar el tema de la materialidad del lenguaje. La afirmación lacaniana de que algo en el habla estaba predestinado para ser escrito puede leerse en acuerdo con las ideas de Derrida, pues la predestinación da cuenta de una instancia que, sin tener aún existencia real, estaría anticipada en el mismo lenguaje oral, lo cual podría entrar en resonancia con la noción de *archiescritura*. Un habla que habría de ingresar inexorablemente en la forma de lo escrito podría entenderse como la subyacencia de cierta estructura anticipada, no aún en acto pero sí en germen. ¿Es esto lo que Lacan pretende sugerir? No entenderemos, sin embargo, esta frase sin ponerla en conexión con los desarrollos del Seminario 9.

Por otra parte, notemos que tal vez no sea casual que en tipografía se hable de “anatomía” para referirse a las distintas partes de una letra; su tamaño se llama, precisamente, “cuerpo”, y ciertas partes de una letra reciben nombres de partes del cuerpo humano: hombro, oreja, brazo, uña, etc. Así, al hablar de la letra como “soporte material” o “estructura localizada del significante”, podemos preguntarnos si Lacan no se anticipaba a aquello que, en momentos más tardíos de su enseñanza, llegó a ser tema importante de su producción, esto es, el cuerpo como sustancia gozante, y la letra como condensación del goce. De este modo, el cuerpo sería la estructura localizada del significante a través de la letra, punto de

²⁰⁴ Frase ya citada en francés más arriba.

amarre entre el “cuerpo sutil” del lenguaje y el cuerpo como sede de diversos goces²⁰⁵.

²⁰⁵ En el Seminario 20, “Aún”, Lacan trata al cuerpo como un organismo vivo al que se le ha incorporado el lenguaje, y habla de él en términos de “sustancia gozante”: “je vous propose de soupeser ce qui (...) s’inscrit au début de ma première phrase, le jouir d’un corps, d’un corps qui, l’Autre, le symbolise, et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance, la substance jouissante” (Lacan 1975: 26). Como dice R. Cevalasco, el cuerpo habla, “pero también vive en el mundo del silencio de los órganos donde se deja olvidar, y se afecta con goces opacos y misteriosos que hacen que nos topemos con un límite en cuanto a lo que de él puede ser descifrado” (Assoun, Cevalasco et al.. 2013: 80).

4.3. Seminario 9 *La identificación*²⁰⁶

Nos interesa realizar el recorrido de algunas cuestiones del Seminario 9, llamado *La identificación*, porque allí, especialmente en las primeras lecciones, Lacan expone sus ideas acerca del surgimiento de la escritura en el hombre y su relación con la palabra hablada. Al mismo tiempo, distingue el significante del signo, basándose en formulaciones de Saussure, y comienza a perfilar el llamado “rasgo unario”, su particular traducción del *einzigster Zug* freudiano. Ya he comentado en varias ocasiones, a lo largo de esta tesis, la idea de que el trazo escriturario deviene a partir de la pérdida del valor figural de una imagen y se hace necesario descifrarlo a partir de su valor “signante” (en términos freudianos) o significante. A lo largo de su obra, Lacan recurre numerosas veces a ese pasaje de la *Traumdeutung* en el que Freud asimila los modos de representación del sueño a los jeroglíficos egipcios, ante los cuales, para poder leerlos, hace falta abstraerse del contenido de imagen que se muestran en los símbolos, pero nunca sin conocer la lengua oral a la que esos símbolos refieren.

En este Seminario Lacan intenta explicar el vínculo entre el surgimiento de ese trazo reducido, que constituye el significante por antonomasia, y esa marca grabada sobre un soporte que también es un trazo, pero que sólo se transformará en escritura cuando se vincule a la palabra dicha. Afirma que “todo lo que es del orden, hablando con propiedad, de la escritura, y no simplemente de un dibujo, es algo que comienza siempre con el uso combinado de esos dibujos simplificados, de esos dibujos abreviados, de esos dibujos borrados que se denominan con diversa impropiedad, ideogramas en particular. La combinación de estos dibujos con un uso fonético

²⁰⁶ No hay versión oficial de este Seminario en ninguna lengua. Utilizaré la versión en francés de ALI (Association lacanienne internationale), y en castellano la versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, de la Escuela freudiana de Buenos Aires. Esta última está en soporte digital clase por clase –en el sitio <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianaajaqueslacanseminario9.html>– por lo cual no tiene números de páginas, de modo que consignaré solamente el número de clase correspondiente: Lacan, S9 C...

de los mismos signos que parecen representar algo, la combinación de los dos aparece, por ejemplo, evidente en los jeroglíficos egipcios” (Lacan, S9 C7)²⁰⁷. En los jeroglíficos, algunas imágenes cuentan por su valor como tal, es decir, por el objeto al que representan a nivel imaginario, y otras valen solamente por la partícula fonética que evocan; su lectura resulta muy complicada, ya que es preciso distinguir un caso del otro. En el caso de un dibujo que comienza a importar solamente por su valor fonético, podemos decir que su aspecto imaginario se ha reducido a un trazo, que será insertado en una estructura de frase dentro de una lengua determinada.

Hasta la onceava lección, Lacan reflexionará sobre los medios en que la escritura hubo de abrirse camino y el papel que jugó el rasgo unario en todo ello. A partir de la lección 12 esta temática queda abandonada y comienza a tratar la cuestión de la identificación y el Ideal del Yo desde otro punto de vista. Lacan anuncia que retomará las categorías de la falta –privación, frustración y castración– y la relación con el falo. Hay un corte abrupto en el desarrollo temático, en el cual echamos en falta una articulación de toda esa problemática –donde retoma la cuestión del significante fálico, el deseo, la demanda, etc.– con la primera parte, que es la que ahora nos interesa.

Todo el asunto del falo en la obra de Lacan, los diferentes registros por los que lo hace transitar –el falo en tanto imaginario, en calidad de significante fálico o como función– es un tema arduo e insoslayable en el terreno del psicoanálisis. Pero el tema de esta tesis, a saber, la letra y sus aristas en el discurso de Lacan y la interpelación derridiana, me obliga a tratarlo sólo tangencialmente, de modo tal de no perder la especificidad del eje delimitado.

²⁰⁷ “tout ce qui est d'ordre à proprement parler de l'écriture, et non pas simplement d'un dessin, est quelque chose qui commence toujours avec l'usage combiné de ces dessins simplifiés, de ces dessins abrégés, de ces dessins effacés qu'on appelle diversement, improprement, idéogrammes en particulier. La combinaison de ces dessins avec un usage phonétique des mêmes signes qui ont l'air de représenter quelque chose, la combinaison des deux apparaît par exemple évidente dans les hiéroglyphes égyptiens” (Lacan 1996: 90).

Recordemos que el Seminario 9 será aquel en donde por primera vez Lacan aborde las cuestiones de la topología, cuya importancia quedaría en primer plano si se considera que el significante “tiene siempre por lugar una superficie”²⁰⁸, afirmación hecha en tono de pregunta en la Clase 20. Tampoco me internaré en ese terreno.

Lacan comienza el Seminario explicando a qué se refiere cuando habla de identificación. En primer lugar, se desmarca del uso que le ha dado la psicología, como una especie de “explicación para todo”. Queda claro desde las primeras lecciones que Lacan se ocupará de la identificación en tanto ella concierne al significante. Luego toma nota del término latino *ídem* que se encuentra en los términos identidad e identificación, y propone “poner el acento sobre lo que, en la identificación, se postula inmediatamente como “hacer idéntico”, como fundado en la noción de lo mismo, e incluso: de lo mismo a lo mismo” (Lacan S9 C1)²⁰⁹. Por esta vía examina el principio de identidad plasmado en la equivalencia A es A.

Lacan sostiene que "A es A" es una creencia que no siempre ha gobernado el pensamiento humano, y esto resulta evidente puesto que el hombre en determinadas épocas no disponía de la “A”. Podríamos decir que Lacan hace un intento de deconstruir y situar los inicios de la racionalidad sostenida sobre el principio de identidad, cuya aparición sitúa en relación a la emergencia de lo escrito y también a lo que denomina como creencia a partir de la “era teológica”. Este “A es A”, sostiene Lacan, es en cierto modo un absurdo sobre el cual se ha sostenido el edificio de la verdad. En este punto, por cierto, no se halla lejos de Derrida, que labra la noción de archihuella a contrapelo de la “lógica de la identidad”

²⁰⁸ “un signifiant n'a-t-il pas toujours pour lieu une surface?” (Lacan 1996: 296).

²⁰⁹ “Je vais plutôt mettre l'accent sur ce qui, dans l'identification, se pose tout de suite comme identique, comme fondé dans la notion du même, et même, du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés” (Lacan 1996: 11).

(Derrida 1986: 80)²¹⁰, con sus principios de identidad, de no contradicción y tercero excluido, principios estos que Derrida denuncia en los textos clásicos tanto como en el razonamiento del sentido común, e intenta desarticular a través de su propuesta de deconstrucción.

Del “A es A” deducirá además la emergencia del sujeto. Entre la primera A y la A segunda, observa Lacan, hay una desaparición, representada por ese intervalo que ocupa el “es”. Esa desaparición es sostenida por el sujeto que se muestra capaz de afirmar la identidad entre, digamos, las dos apariciones del objeto. La experiencia freudiana del *fort-da*, dice Lacan, lo muestra claramente: el objeto –sea este el famoso carretel o la pelotita de ping pong que menciona en este seminario– no es significativa, se trata de un objeto aprehendido en el registro de la imagen. Lo que resulta del orden del significante es la posibilidad de reconocer allí el mismo objeto, que se hace factible por una identificación del sujeto al significante. Profundizaré sobre ello más adelante, al consignar las diferencias que Lacan establece entre significante y signo.

Lacan toma un pasaje de Saussure que ya he comentado más arriba para intentar “mostrar cuál es la suerte de identidad propia del significante”. El pasaje de Saussure al que me refiero es el que cita el expreso “Ginebra París, 8.45 de la noche” (Lacan S9 C2)²¹¹. Dice de él que es algo “perfectamente definido en su identidad” aunque los trenes “que se suceden siempre idénticos cada día, no tengan absolutamente, ni en su material, ni siquiera en la composición de su cadena, sino elementos, incluso una estructura real diferente” (Lacan S9 C2)²¹². Vuelve aquí Lacan sobre su idea de que es por

²¹⁰ “logique de l’identité” (Derrida 1974: 90).

²¹¹ Lacan habría dicho “l’express de 10 h 15” (Lacan 1996: 24).

²¹² “L’express de 10 h 15, dit-il, est quelque chose de parfaitement défini dans son identité, c’est l’express de 10 h 15, malgré que manifestement les différents express de 10 h 15 qui se succèdent toujours identiques chaque jour, n’aient absolument, ni dans leur matériel, voire même dans la

medio del significante como los objetos se instalan en lo real –en modo similar al elefante del Seminario 1–, pero esta vez está interesado en mostrar que la identidad de ese expreso no es verdaderamente material sino significante. A partir de ello, establece la diferencia entre la identificación imaginaria –que remite al “efecto orgánico de la imagen del semejante” (Lacan S9 C2)²¹³ en el estadio del espejo– y la identificación simbólica. Una vez más, Lacan se ve abocado a la tarea de despejar lo simbólico de lo imaginario, y vuelve a la noción saussureana del valor diferencial de los elementos de la cadena discursiva, pero poniendo el acento en “la originalidad que aporta el trazo, digamos, de serialidad que ellos comportan”. Se trata de un rasgo que es también “de discreción, quiero decir de corte, esto que Saussure no ha articulado mejor, ni de otro modo, que al decir que lo que los caracteriza a cada uno, es ser lo que los otros no son” (Lacan S9 C2)²¹⁴.

Pero Lacan advierte que este significante que se estructura en series se soporta necesariamente de un elemento, y es entonces cuando da paso a sus reflexiones sobre el *einzigster Zug* freudiano, expresión que traduce al comienzo del Seminario como “trazo único” (*trait unique*) y posteriormente decide cambiar a “trazo unario” (*trait unaire*).

El término “unario”, explica Lacan, no es un neologismo: está tomado de las matemáticas, de la teoría de conjuntos. Creemos que Lacan se inspira fundamentalmente en el sistema de numeración unario, que es aquel que utiliza una única cifra– la más común es el trazo vertical– para representar un número, el cual se verá consignado por la reproducción del trazo tantas veces como lo

composition de leur chaîne que des éléments, voire une structure réelle différente” (Lacan 1996: 24).

²¹³ “l'effet organique de l'image du semblable” (Lacan 1996: 24).

²¹⁴ “l'originalité qu'apporte le trait, disons, de sérialité qu'il comporte, trait aussi de discrétion, je veux dire de coupure, ceci que Saussure n'a pas articulé mieux ni autrement que de dire que ce qui les caractérise de chacun c'est d'être ce que les autres ne sont pas” (Lacan 1996: 26).

indique el número (cuatro trazos para el número cuatro, cinco trazos para el número cinco, etc.). Así, unario remite más directamente a “unidad”, aquello cuyo rasgo principal es ser uno, y los trazos del sistema de numeración unario son los *bâtons*, traducido al castellano como “palotes”, a los que Lacan hace mención una y otra vez en este seminario. Los “palotes”, juega Lacan, los pone el maestro al alumno cuando lo califica con un Uno o cuando lo manda a hacer penitencias (“usted me hará cien líneas de 1”); en definitiva, se trata de “el trazo único del signo para siempre suficiente de la notación mínima” (Lacan S9C3)²¹⁵.

Lo que hay en ese trazo único atañe a la unidad, pero de ningún modo a la totalidad que encontramos en “el uno de Parménides ni el uno de Plotino”. Más adelante en su enseñanza, Lacan opondrá “unario” a “uniano”, que remite, a mi entender, a aquello que ha formado un todo mediante unificación. En el Seminario 19 y en su escrito *Televisión*, Lacan señala que “uniano” –*unien*– es el anagrama de “aburrimiento” –*ennui*–. También define “uniano” como “la identificación del Otro al Uno”²¹⁶.

El *einzigster Zug* puede deducirse, considera Lacan, de la necesidad cartesiana que tiene el sujeto de un garante –Dios– que asegura “la fundación del uno” (Lacan S9 C2)²¹⁷. Se trata de un trazo que “en rigor, podría ser sustituido a todos los elementos de lo que constituye la cadena significante, soportarla, a esta cadena, por sí solo, y simplemente por ser siempre el mismo” (Lacan S9 C2)²¹⁸.

²¹⁵ “le trait unique du signe à jamais suffisant de la notation minimale” (Lacan 1996: 35).

²¹⁶ Afirma Lacan en *Télévision*: “A quoi répond en nous: ennui. Mot dont, à faire danser les lettres comme au cinématographe jusqu’à ce qu’elles se replacent sur une ligne, j’ai recomposé le terme: unien. Dont je désigne l’identification de l’Autre à l’Un” (Lacan 2005b: 527).

²¹⁷ “fondation de l’un” (Lacan 1996: 32).

²¹⁸ “ il pourrait être substitué à tous les éléments de ce qui constitue la chaîne signifiante, la supporter, cette chaîne à lui seul et simplement d’être toujours le même” (Lacan 1996: 32).

Este trazo no tiene más valor que el de ser uno: se trata de un rasgo “absolutamente despersonalizado, no sólo de todo contenido subjetivo, sino incluso de toda variación” (Lacan S9 C2)²¹⁹, y esa unidad es lo único que tienen en común los significantes de la cadena.²²⁰ Vemos aquí la relación con el ejemplo saussureano: la multiplicidad de “expresos Ginebra París, 8.45 de la noche” forman una serie y pueden ser reemplazados por “el expreso Ginebra París, 8.45 de la noche”; de hecho lo encontramos así nombrado en el discurso de los usuarios. A nivel del sujeto, recuerda Lacan, el trazo unario es “ese punto no mítico sino perfectamente concreto de identificación inaugural del sujeto al significante radical”²²¹, lo cual constituye la formación del Ideal del Yo. En términos freudianos, aclara, corresponde a la segunda especie de identificación, a la que Freud alude en el capítulo séptimo de *Psicología de las masas y análisis del yo*, que describe ese movimiento regresivo por el cual la pérdida del objeto amado deja solamente una marca, un “trazo único de la persona objetalizada” (Lacan S9 C5)²²².

“El significante no es el signo”, dice Lacan en este Seminario en varias oportunidades. Aquí le interesa mostrar, en consonancia con el *Curso de lingüística general* de Saussure, la diferencia entre ambos.

²¹⁹ “absolument dépersonnalisé, non pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation” (Lacan 1996: 32).

²²⁰ Guy Le Gaufey en su libro *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*, afirma que, al traducir *einzigster Zug* por *rasgo unario*, Lacan “optaba por convertirlo en una de las figuras de lo uno, a decir verdad indispensable para él, en vías de construir su noción de “significante”. Sus supuestos préstamos de Saussure no le ofrecían sino una concepción *diferencial* del significante, cada uno definido solamente por ser diferente de todos los demás. Con la noción freudianamente autorizada de “rasgo unario”, Lacan fundaba algo distinto, una especie de atomística del significante que iba a permitirle dar cuerpo a una noción de “letra” que fue propia de él” (Le Gaufey 2011: 62).

²²¹ c'est à partir de ce point, non pas mythique, mais parfaitement concret d'identification inaugurale du sujet au signifiant radical” (Lacan 1996: 33).

²²² “seulement un trait unique de la personne objectalisée” (Lacan 1996: 63).

El significante en términos de Saussure, recuerda Lacan, “que no pueda definirse más que por esto justamente de no ser todos los otros significantes” (Lacan S9 C4)²²³. Su fecundidad le viene de no ser nunca idéntico a si mismo, y de allí el error del “A es A”: la primera A nunca será idéntica a la segunda. Del mismo modo no hay tautología en “la guerra es la guerra”, pues en cuanto se vuelve a nombrar el término “guerra”, ya es otro. Tal como el rasgo único que queda en el lugar del objeto amado y perdido, el significante lacaniano implica la máxima reducción cualitativa, por eso el trazo, o bien el “palote”, resulta perfecto para representarlo, pues aún cuando haya diferencias entre unos y otros, estas no cuentan en absoluto. La definición lacaniana de significante como “lo que representa precisamente al sujeto para otro significante” (Lacan S9 C4)²²⁴ es abierta y nunca coagulada, ya que en ella aparece el mismo término que se intenta definir. El sujeto se mueve, pues, entre esos dos significantes. Por el contrario, afirma Lacan, un signo “es representar algo para alguien” (Lacan S9 C4)²²⁵, un “algo” que está borrado en el significante. Esta definición de signo es cerrada: una vez que él cumplió su función de representar al objeto, el círculo de la comunicación lingüística parecería haberse cumplido.

Es evidente que Lacan evoca aquí la definición peirceana de signo. Lacan recurre a Peirce en varios de sus seminarios, pero toma en cuenta fundamentalmente los aportes de lógica y matemática. En el *Seminario 19* François Recanati expone en calidad de invitado los principios básicos de la semiótica peirceana, en especial la definición triádica de signo, pero allí Lacan se muestra más interesado en los aspectos de su teoría en relación a la lógica. Pero

²²³ “ne peut d'aucune façon se définir sinon que comme n'étant pas ce que sont les autres signifiants” (Lacan 1996: 52).

²²⁴ “Le signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant” (Lacan 1996: 60).

²²⁵ “Un signe, nous dit-on, c'est de représenter quelque chose pour quelqu'un” (Lacan 1996: 58).

en el Seminario 9 Lacan simplifica en cierto modo la definición peirceana de signo, pues la concepción triádica del signo también es abierta y no se reduce a ese “algo para alguien”. “Un *Signo*, o *Representamen*, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado *Objeto*, como para ser capaz de determinar un Tercero, llamado su *Interpretante*, a asumir con su Objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto” que la existente entre el signo y el objeto” (Peirce 1986: 45). Tal es la definición completa, donde se ve que cada signo remite a otro en un modo potencialmente ilimitado, sin coagulación del sentido, y que el objeto es a su vez, y antes que nada, un signo.

A Derrida le interesa la semiótica de Peirce porque su modo de plantearla señala que nunca habría existido una presentación originaria de la cosa para después volver a ella en su representación, ni habría de derecho un significado trascendental que cierre la deriva de los discursos. El objeto, para Peirce, está habitado por la estructura del signo, o en términos de Derrida, de la huella inmotivada²²⁶: “Every sign stands for an object independent of itself; but it can only be a sign of that object in so far as that object is itself of the nature of a sign or thought”²²⁷, afirma Peirce. En su pensamiento, señala Derrida, “no hay una fenomenalidad que reduzca el signo o el representante para dejar brillar, al fin, a la cosa significada en la luminosidad de su presencia. La denominada "cosa

²²⁶ Derrida considera la inmotivación de la huella en términos similares a la “arbitrariedad” del signo lingüístico en Saussure: hay que comprender que “inmotivado” y “arbitrario” no aluden a una libertad de elección o capricho del que escoge signos, sino a la no naturalidad de la relación entre signo y objeto.

²²⁷ *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. 1 “Principles of Philosophy”. Harvard University Press, 1931. Edición electrónica en courses.arch.ntua.gr/fsr/138469/Peirce,%20Collected%20papers.pdf Última fecha de visita: 3/7/15.

misma" es desde un comienzo un representamen sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva" (Derrida 1986: 64)²²⁸.

Lacan ejemplifica el signo con una huella: ella representa al animal que ha estado allí, para aquel que lo sepa leer. La huella es el signo de un objeto. Pero en cuanto la huella ha tratado de ser borrada, constituye un significante, pues estamos no ya ante un animal sino ante un sujeto: "en esta desaparición de la huella, lo que el sujeto busca hacer desaparecer, es su propio pasaje de sujeto" (Lacan S9 C9)²²⁹. Vale la pena evocar en este punto el chiste freudiano del judío suspicaz, tantas veces comentado por Lacan²³⁰:

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. "¿Adónde viajas?", pregunta uno. "A Cracovia", es la respuesta. "¡Pero mira qué mentiroso eres! –se encoleriza el otro–. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?" (Freud 1976: 108).

El sujeto miente con la verdad, y lo que lo hace proceder de este modo no es otra cosa que la dimensión del Otro, al que resulta necesario engañar para preservarse en tanto sujeto. Diremos de pasada que Lacan le da posteriormente una vuelta más a la relación del sujeto con la huella en el seminario 10 –*La angustia*– donde afirma que el animal "borra sus huellas y hace huellas falsas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace –no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son

²²⁸ "Il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence. La dite « chose même » est toujours déjà un *representamen* soustrait à la simplicité de l'évidence intuitive" (Derrida 1974: 72).

²²⁹ "Observez que, dans cette disparition de la trace, ce que le sujet cherche à faire disparaître, c'est son passage de sujet à lui" (Lacan 1996: 124).

²³⁰ Lacan comenta este chiste en "La instancia de la letra", en "El seminario sobre 'La carta robada'", y en *los Seminarios 3, 5 y 11*.

falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significativo” (Lacan 2015: 73)²³¹. Pero ese borramiento no solamente es lo que da origen al significativo, sino que algo de ese momento de evanescencia original se inscribe de modo singular. “Si la huella es borrada, dice Lacan, el sujeto rodea su lugar con un círculo, algo que desde entonces le concierne” (Lacan S9 C9). Esa marca, explica Lacan, le concernirá por ser el lugar donde ha encontrado la huella, y allí mismo se producirá el nacimiento del significativo. Aquí volvemos a encontrarnos con el esfuerzo que hace Lacan al intentar distinguir el significativo –y su ley– del “soporte material” o marca que se asienta sobre algún territorio que no es tributario de lo simbólico.

Volviendo a Saussure, recordaba más arriba su famosa frase que afirma que “en la lengua no hay más que diferencias”. Saussure explica que una diferencia en general presupone términos positivos entre los cuales se establece, pero en la lengua “sólo hay diferencias sin términos positivos”. Pero esto es cierto, añade, solamente en cuanto se toma al significado y al significativo por separado. En cuanto al signo tomado en su totalidad, estamos ante un elemento positivo, y si bien podemos encontrar diferencias entre los términos positivos mismos, es preferible hablar en ese caso de *distinción*. “Cuando se comparan los signos entre sí —términos positivos—, ya no se puede hablar de diferencia; la expresión sería impropia, puesto que no se aplica bien más que a la comparación de dos imágenes acústicas, por ejemplo *padre* y *madre*, o a la de dos ideas, por ejemplo la idea 'padre' y la idea 'madre'; dos signos que comportan cada uno un significado y un significativo no son diferentes, sólo son distintos” (Saussure 1945: 145). Por tanto, la *diferencia pura* sería aquella que se establece entre términos negativos. La diferencia pura, para entendernos, se daría entre un elemento “a” y uno “b” de los cuales no se pudiera decirse en qué

²³¹ “Ceci dit si, la trace effacée, le sujet en entoure la place d'un cerne, quelque chose qui dès lors le concerne, lui, le repère de l'endroit où il a trouvé la trace, eh bien!, vous avez là la naissance du signifiant” (Lacan 2004: 124).

consiste ese “a” y en qué “b”, por lo que se afirma simplemente que uno no es el otro y recíprocamente. Esto valdría no sólo por pares sino respecto de cada uno con la totalidad del resto de elementos, por lo tanto aunque se hable de “oposición”, ello no implica binarismo. Amado Alonso, quien tradujo al castellano y anotó el Curso de Lingüística general de Saussure, lo ilustra en una nota al pie de manera muy eficaz refiriéndose al aspecto conceptual: “Por ejemplo: para designar temperaturas, *tibio es* lo que no *es frío* ni *caliente*; para designar distancias, *ahí* es lo que no es *aquí* ni *allí*; *esto* lo que no es *eso* ni *aquello*. El inglés, que tiene dos términos, *this* y *that*, en lugar de nuestros tres, *este*, *ese*, *aquel*, presenta otro juego de valores” (en Saussure 1945: 141).

Lacan se hace eco de esto y llama a la *distinción* saussureana entre términos positivos, “diferencia cualitativa”, vinculada al signo. A la *diferencia pura* la llamará “diferencia significativa” –*différence signifiante*–. Dice Lacan respecto de los trazos repetidos en el palo tallado: “cada uno de estos trazos no es para nada idéntico al que es su vecino, pero no es porque son diferentes que funcionan como diferentes, sino en razón de que la diferencia significativa es distinta de todo lo que se relaciona con la diferencia cualitativa” (Lacan S9 C4)²³². La *diferencia significativa* es aquella que surge, como ya hemos visto, de reducir al máximo los aspectos cualitativos de los objetos para dar lugar a la sucesión de trazos. De modo tal que, comenta Lacan, es imposible saber qué era lo que contaban esas muescas que el hombre del paleolítico superior ha trazado sobre el hueso. Por su parte, la diferencia propia del signo es una *diferencia cualitativa*.

Siguiendo una vez más los ejemplos de Saussure, habría *diferencia significativa* al considerar que todos esos expresos *Ginebra-París*, *8.45 de la noche* forman una serie, lo cual permite considerarlos a cada uno de ellos, a pesar de que individualmente tengan ciertas

²³² “Chacun de ces traits n'est pas du tout identique à celui de son voisin, mais ce n'est pas parce qu'ils sont différents qu'ils fonctionnent comme différents, mais en raison que la différence signifiante est distincte de tout ce qui se rapporte à la différence qualitative” (Lacan 1996: 56).

particularidades, como unidades pertenecientes al conjunto o serie “Expreso Ginebra-París, 8.45 de la noche”. Si las singularidades de cada expreso no interesan es simplemente porque se los tiene en cuenta solamente por su valor como elemento discreto de una serie. Por el contrario, el ejemplo perfecto de *diferencia cualitativa* nos lo da el “traje robado” que hallamos en una tienda de ropa usada: él no hace serie, es nuestro traje y no nos importa que haya miles de trajes similares o apenas diferentes. Por algo lo hemos buscado hasta recuperarlo: es un objeto que no se ha borrado, es decir, no ha entrado en un juego de sustituciones posibles porque no hemos hecho el duelo de su ser material. Lo que cambia entre un tipo de diferencia y otro es el valor que tiene ese objeto para el sujeto, que en un caso resulta indiferente, y en el otro imposible de sustituir. Pues no sería en absoluto inverosímil que a alguien le diera lo mismo ese traje robado o cualquier otro en su lugar, que en definitiva habría simplemente ampliado la serie de trajes a su disposición. Sería también posible que un sujeto pudiera aguardar ansiosamente al expreso Ginebra Paris 8.45 hs. de un determinado día en especial por misteriosas y personales razones, o atesorar un caballo del ajedrez singular por causas particulares, sin que le diera lo mismo un tren que otro, un caballo que otro.

Lacan quiere hacernos palpar la paradoja: en la fundación del significante, elemento que hace serie y cuenta por su diferencia absoluta y su valor relacional y oposicional, está ese otro elemento que se comporta más bien como un signo, una “cosa positiva en su orden” (Saussure 1945: 144) cuyo valor es *cualitativo*, vale por lo que es y no por lo que no es, y si bien puede diferenciarse de otros, su diferencia es *cualitativa*, esto es, a partir de su propia identidad. Ese elemento –al que en este seminario llama simplemente 1 o rasgo unario, como ya hemos dicho– constituye una paradoja porque cuanto más se borren sus rasgos distintivos, más asumirá la posición de modelo: “este uno, su paradoja es justamente ésta, que cuanto más se parece, quiero decir, cuanto más se borra de él todo lo que es de la diversidad de las semejanzas, más soporta él, más *un-carna*, diré, si ustedes me permiten esta palabra, la diferencia

como tal” (Lacan S9 C10)²³³. Al mismo tiempo, funda la cadena significante y se sustrae a ella²³⁴.

Es necesario tener en cuenta que Lacan recién indica a este *Uno* o *rasgo unario* con el matema S1 en el Seminario 16, *D'un Autre à l'autre*, y sólo en el siguiente seminario, número 17, *L'envers de la psychanalyse*, utiliza la expresión Significante Amo –*Signifiant Maître*– para referirse a ese significante particular que lleva un rasgo del sujeto con el que se identifica singularmente, y al mismo tiempo constituye un núcleo de goce que trasciende su valor simbólico.

Al leer simultáneamente este seminario de Lacan, el *Curso de Lingüística general* de Saussure y el artículo “La *différance*”, de Derrida, podemos divisar un punto en común en las posiciones de los dos pensadores franceses. Evidentemente, ambos recurren a Saussure para dar consistencia a algo que consideran clave en el lenguaje: se trata de la noción de *diferencia sin términos positivos* como constituyente de la lengua, como articulador de la cadena. Pero mientras Lacan hace lugar a esta especie de excepción saussureana que representa el signo “considerado en su totalidad” y sostiene desde allí la diferencia entre significante y signo, Derrida la niega. En “La *différance*”, Derrida recuerda que, según Saussure, “el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta del núcleo, sino por la red de

²³³ “Un-carna” se escribiría en francés “un-carne” y representa un juego homofónico con “*incarne*”, encarna. La homofonía tiene la función de destacar que el Uno hace carne. La frase en francés: “Donc, cet *un*, son paradoxe c'est justement ceci, c'est que plus il se ressemble, je veux dire, plus tout ce qui est de la diversité des semblances s'en efface, plus il supporte, plus il *un-carne*, dirai-je, si vous me passez ce mot, la différence comme telle” (Lacan 1996: 136).

²³⁴ El especial valor de un elemento fundacional se escucha con mucha frecuencia en el discurso de los analizantes: el primer amor, el primer trabajo, el primer hijo, son experiencias que se recortan y se distinguen de la serie a la que luego dan lugar.

las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros” (Derrida 1994: 46). Pero a continuación afirma que “este principio de la diferencia [*différance*], como condición de la significación, afecta a la totalidad del signo, es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante” (Derrida 1994: 46)²³⁵. Pasa por alto así una cuidadosa aclaración saussureana: si bien es cierto que el principio de la diferencia sin términos positivos se daría tanto a nivel del significante como a nivel del significado, el signo como **unidad** de ambas caras es lo que hace excepción a tal principio. Derrida no tolera esta excepción, puesto que el signo es para él un lastre metafísico a superar: el signo “se pone en lugar de la cosa misma”, “representa lo presente en su ausencia”, es una “presencia diferida” puesto que “siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema [pensamiento o lengua] regulado a partir y en vista de la presencia” (Derrida 1994: 45)²³⁶. En efecto, hay una equivalencia entre la *différance* y el significante lacaniano: ambos son el elemento principal de un lenguaje entendido como juego de puras diferencias. Pero Lacan no recusa ese “algo” (para alguien) que de algún modo está latente en el signo –y más tarde en la letra– recordándonos el orden del objeto, nunca desdeñable para el psicoanálisis, mientras que para Derrida, toda referencia al objeto, aunque ausente o pasado, implica una lógica del primado de la presencia que es necesario deconstruir.

²³⁵ “le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes. Les éléments de la signification fonctionnent non par la force compacte de noyaux mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres. (...) Or ce principe de la différence, comme condition de la signification, affecte la totalité du signe, c’est-a-dire à la fois la face du signifié et la face du signifiant” (Derrida 1985: 11).

²³⁶ “Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente (...) Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu.(...) Le signe serait donc la présence différée” (Derrida 1985: 9). Le signe “a toujours voulu dire représentation d’une présence et s’est constitué dans un système (pensée ou langue) réglé à partir et en vue de la présence” (Derrida 1985: 10).

En el avance de sus argumentos en este seminario, Lacan se encuentra con un tema que percibe como relacionado con la cuestión del significante y la escritura. Se trata del “nombre propio”, y comienza por analizar la definición de Bertrand Russell: “*word for particular*”. Lacan recuerda que el primer nombre propio para Russell es “this”, esto es, un demostrativo, y no oculta su sorpresa al tomar contacto con la idea de que un *deíctico*²³⁷ de lugar sea asimilado al nombre propio: “¡es raro que se llame John a un punto geométrico!” (Lacan S9 C6)²³⁸.

Lacan examina luego el modo en que John Stuart Mill caracteriza el nombre propio. Según este autor, afirma, “el nombre común parece concernir al objeto en tanto que con él lleva un sentido. Si algo es un nombre propio, es en tanto que no es el sentido del objeto lo que lleva con él, sino algo que es del orden de una marca aplicada de alguna manera sobre el objeto, superpuesta a él, y que por este hecho será tanto más estrechamente solidario cuanto que estará menos abierto, por el hecho de la ausencia de sentido, a toda participación con una dimensión por donde este objeto se sobrepasa, comunica con los otros objetos” (Lacan S9 C6)²³⁹. Claramente, en

²³⁷ Lacan acude en numerosas oportunidades de su enseñanza a la categoría de *deíctico* o *shifter*. En *D'une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose*, introduce la noción de *shifter* a propósito del yo (*je*), y explica en una nota al pie: “Roman Jakobson emprunte ce terme à Jespersen pour désigner ces mots du code qui ne prennent sens que des coordonnées (attribution, datation, lieu d'émission) du message. Référés à la classification de Pierce, ce sont des symboles-index. Les pronoms personnels en sont l'exemple éminent: leurs difficultés d'acquisition comme leurs déficits fonctionnels illustrent la problématique engendrée par ces signifiants dans le sujet. (Roman Jakobson. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, Russian language project, Department of Slavic languages and literatures, Harvard University, 1957.)” (Lacan 1966g: 535).

²³⁸ “il est rare qu'on appelle *John* un point géométrique” (Lacan 1996: 77).

²³⁹ “Le nom commun parait concerner l'objet en tant qu'avec lui il amène un sens. Si quelque chose est un nom propre, c'est pour autant que ça n'est pas le sens de l'objet qu'il amène avec lui, mais quelque chose qui est de l'ordre d'une marque appliquée en quelque sorte sur l'objet, superposée à lui, et qui de ce fait sera d'autant plus étroitement solidaire qu'il sera moins ouvert, du fait de l'absence de sens, à toute participation avec une dimension par où cet objet se dépasse, communique avec les autres objets” (Lacan 1996: 78/79).

el nombre propio prima la marca, el rasgo que no ha hecho serie, y esto apunta a una faceta del significante contraria a aquel que lo define en negativo, por su nula cualidad y su valor puramente diferencial. En este punto, Lacan va siguiendo un artículo del egiptólogo y lingüista Alan Gardiner, quien observa que en el nombre propio no siempre hay esa ausencia de sentido, lo cual queda claro en el caso de muchos apellidos que refieren a cosas o profesiones: “lo que constituye el uso del nombre propio, en este caso del nombre Herrero, nos dice el señor Gardiner, es que el acento, en su empleo, está puesto, no sobre el sentido, sino sobre el sonido en tanto que distintivo” (Lacan S9 C6)^{240 241}. Así, en el nombre propio la materialidad fónica cobra preponderancia sobre el sentido: “es en tanto que vehicula cierta diferencia sonora que es tomado como nombre propio... haciendo observar que a la inversa, en el discurso común, lo que estoy comunicándoles por ejemplo ahora, yo no presto absolutamente atención al material sonoro de lo que les cuento” (Lacan S9 C6)²⁴². Pero inmediatamente Lacan pone sus mismas palabras en cuestión: “¿Acaso es tan cierto que cada vez que pronunciamos un nombre propio estemos psicológicamente advertidos de este acento puesto sobre el material sonoro como tal? De ningún modo. No pienso más en el material sonoro *Sir Allan*

²⁴⁰ “Ce qui fait l'usage de nom propre, nous dit M. Gardiner, c'est que l'accent, dans son emploi, est mis non pas sur le sens, mais sur le son en tant que distinctif” (Lacan 1996: 79).

²⁴¹ En *The theory of proper names. A controversial essay*, Gardiner comenta varias veces el ejemplo del nombre propio Smith (Herrero). En una nota al pie cita a Horace W. B. Joseph: “Smith, for example, as meaning one who works in metal, is a general term, because I mean the same by calling Dick or Thomas a smith; if I use it as a proper name, numerous as are the persons who bear it, I do not mean the same in each use of it” (Gardiner 1957: 7).

²⁴² “C'est en tant qu'il véhicule une certaine différence sonore qu'il est pris comme nom propre, faisant remarquer qu'à l'inverse dans le discours commun, ce que je suis en train de vous communiquer par exemple pour l'instant, je ne fais absolument pas attention au matériel sonore de ce que je vous raconte” (Lacan 1996: 80).

Gardiner cuando yo les hablo de él que en el momento en que hablo de *zerwutzeln* o cualquier otra cosa” (Lacan S9 C6)²⁴³.

Llegado a este punto, Lacan parece sostener que en el nombre propio hay, al mismo tiempo, una pregnancia de la materialidad sonora y la presencia del trazo unario. “Tuvimos la sorpresa” – afirma Lacan– “de volver a encontrar la función del significante, sin duda en estado puro. Era precisamente en este camino que el propio lingüista nos dirigía cuando nos decía: un nombre propio, es algo que vale por la función distintiva de su material sonoro. Con lo cual, desde luego, no hacía más que redoblar lo que es premisa misma del análisis saussuriano del lenguaje: a saber, que esto es el rasgo distintivo, es el fonema como acoplado en un conjunto, en cierta batería, en tanto únicamente que no es lo que son los otros. Esta premisa, la encontrábamos aquí debiendo designar lo que era el rasgo especial, el uso de una función del sujeto en el lenguaje: la de nombrar por su nombre propio” (Lacan S9 C7)²⁴⁴.

Creemos que aquí simplemente confunde algo que tan bien había distinguido en las lecciones precedentes, a saber, la diferencia cualitativa y la diferencia significante, acaso tal vez para señalar el origen común de ambas diferencias, esto es, el rasgo unario, al

²⁴³ “Est-ce qu'il est si vrai que cela que chaque fois que nous prononçons un nom propre nous soyons psychologiquement avertis de cet accent mis sur le matériel sonore comme tel? Ce n'est absolument pas vrai. Je ne pense pas plus au matériel sonore Sir *Alan Gardiner* quand je vous en parle qu'au moment où je parle de *zerwutzeln* ou n'importe quoi d'autre” (Lacan 1996: 80).

²⁴⁴ “nous avons eu la surprise de retrouver la fonction du signifiant, sans doute à l'état pur. C'était bien dans cette voie que le linguiste lui-même nous dirigeait quand il nous disait, un nom propre, c'est quelque chose qui vaut par la fonction distinctive de son matériel sonore. Ce en quoi bien sûr il ne faisait que redoubler ce qui est prémisses mêmes de l'analyse saussurienne du langage, c'est à savoir que c'est le trait distinctif, c'est le phonème comme couplé d'un ensemble, d'une certaine batterie, pour autant uniquement qu'il n'est pas ce que sont les autres, que nous trouvions ici devoir désigner comme ce qui était le trait spécial, l'usage d'une fonction du sujet dans le langage, celle de nommer par son nom propre” (Lacan 1996: 87).

mismo tiempo capaz de abrir la serie de la cadena como de inscribirse en lo real en forma unitaria y aislada, formando aquello que más tarde denominaré “enjambre” de los S1.

El nombre propio, como el ejemplo saussureano del traje robado y hallado en una venta de ropa vieja, vale más por *lo que es* que por sus diferencias respecto de los demás fonemas –que por cierto, existen, pero a modo de cualidad distintiva y no de pura diferencia–. En un sentido netamente lingüístico, diríamos de él que es un “signo tomado en su totalidad”, y por eso no podemos colocarlo bajo la regla de los acoplamientos diferenciales de la lengua.

Además, Lacan observa que el nombre propio no se traduce al pasar un texto a otro idioma, es decir, no entra como un elemento más en el juego de diferencias propio de cada lengua, porque tiene otro tipo de valor²⁴⁵.

Por este camino, llega a la conclusión de que en el nombre propio hay una conjugación entre la “emisión nominante” –*émission nommante*– y el “orden de la letra” –*l'ordre de la lettre*–. Para aclarar esta idea introducirá cuestiones que atañen al surgimiento de la escritura.

Resulta sumamente significativo el hecho de que Derrida, en *De la gramatología*, se haya ocupado del tema de la nominación, y lo haya hecho conjugando elementos muy cercanos a Lacan. Dice Derrida: “Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo

²⁴⁵ “si le nom propre en porte encore, jusque pour nous et dans notre usage, la trace sous cette forme que d'un langage à l'autre il ne se traduit pas, puisqu'il se transpose simplement, il se transfère et c'est bien là sa caractéristique, je m'appelle Lacan dans toutes les langues, et vous aussi de même, chacun par votre nom” (Lacan 1996: 93).

absoluto” (Derrida 1986: 147)²⁴⁶. ¿No está, acaso, hablando de lo que en términos de Lacan denominaríamos pasaje del nombre –el vocativo, más cerca del signo, lo que cuenta por la huella de su objeto– al significante? La violencia originaria, ¿no se parece al vaciado que el significante produce sobre lo real por el hecho de su aparición?

Jean Allouch afirma que Lacan, basándose en la lectura de Février y otros historiadores, se habría forjado una “conjetura” muy precisa acerca del surgimiento de la escritura y sus relaciones con el lenguaje. Comentaré primero algunos puntos de un texto que Lacan tomó muy en cuenta para elaborar su conjetura. Me refiero al libro de James G. Février *Histoire de l'écriture*, publicado por primera vez en 1948²⁴⁷, cuya lectura es recomendada por Lacan en la sexta lección de este Seminario.

Se trata de un texto muy relevante, tal vez el primero en importancia aparecido en el siglo XX en lengua francesa, en un momento en que había pocos antecedentes de estudios de esta clase²⁴⁸. Février considera a la escritura como un procedimiento para inmovilizar el lenguaje articulado. “El hombre civilizado – afirma– piensa por conceptos, esos conceptos se materializan en un nombre, es decir, en un grupo de movimientos de la boca, la lengua y la garganta de parte de quien habla y en un conjunto de

²⁴⁶ “Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms qu'il sera éventuellement interdit de prononcer, telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu” (Derrida 1974: 164).

²⁴⁷ He recurrido a la edición de 1959: James G. Février, *Histoire de l'écriture*. Nouvelle édition entièrement refondue. Ed. Payot, Paris, 1959.

²⁴⁸ Février cita como antecedentes a Philippe Berger, que en 1891 escribe *L'histoire de l'écriture dans l'antiquité*. Ya en el siglo XX, menciona el volumen de 1925 *Geschichte der Schrift* (Historia de la escritura), de H. Jensen, y en 1935 el mismo autor escribe *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart* –La escritura en el pasado y el presente–. En 1937, D. Diringer presenta *L'alfabeto nella storia della civiltà*.

percepciones auditivas de parte de quien escucha” (Février 1959: 17)²⁴⁹. Por el contrario, agrega, el hombre primitivo no partiría del concepto para arribar a la palabra hablada, y tampoco se preocuparía por anotar esa palabra mediante la escritura. Él dispondría, en cambio, de una multiplicidad de medios de expresión tales como el lenguaje oral, la imagen, los gestos, los nudos, las muescas en una materia dura, etc., sin obligación de privilegiar a unos sobre otros. Algunos de esos medios eran momentáneos, otros, duraderos. Sólo subsistirían aquellos susceptibles de mayor perfeccionamiento, a saber, el lenguaje articulado y la escritura propiamente dicha.

Este planteamiento, que resalta la coexistencia en los inicios de diferentes modalidades de lenguaje, resulta muy interesante porque no presenta aquello del orden de lo escrito en una relación de derivación directa respecto de la emisión vocal. Sin embargo, encontramos desatinado considerar que estas modalidades serían simples “medios de expresión”, y que el lenguaje articulado no sería sino uno más de entre ellos.

En 1982 Moustapha Safouan –psicoanalista francés de origen egipcio, uno de los más prolíficos discípulos de Lacan– publica *El inconsciente y su escritura*. Señala allí que “asimilar el lenguaje articulado a un sistema de expresión entre otros, tales como los gestos o el uso de los tambores, incluso hacer de él un sistema que el hombre civilizado privilegia solamente porque piensa “por conceptos” –como sostiene Février– es operar en un lugar que difícilmente resista al examen” (Safouan 1985: 17), pues “lejos de ser un código como los otros, el lenguaje es el *principio* de todo eso” (Safouan 1985: 19).

Este autor explica que cualquier código, como el que funciona en el seno del sistema de gestos o de golpes de tambor, es una convención que requiere de significaciones fijas a las que remitirán unívocamente ciertos elementos –gestos o golpes percusivos– y dichas significaciones nunca pueden haberse formado por fuera del

²⁴⁹ Traducción propia.

lenguaje. Por otra parte, sabemos que las palabras del lenguaje jamás remiten unívocamente a una sola significación, es por ello que no es un código. No siendo un producto directamente derivado de la emisión oral, la escritura habría tendido a coincidir con el lenguaje articulado en cierto momento posterior, pero se trataría al principio de una correspondencia aproximativa: un signo escrito o grupos de signos comenzarían por sugerir toda una frase. Esto se llama escritura sintética, en alemán, escritura de ideas, *Ideenschrift*. Un progreso posterior habría determinado una nueva modalidad: el signo no evocaría ya una frase sino una palabra. Desde entonces, la elaboración de signos de la escritura escaparía de lo arbitrario, y cada palabra comenzaría a ser representada siempre por el mismo signo. Así se constituye un stock de signos a valor constante, y el texto exacto de la frase se conserva, ya que cada frase se descompone en sus elementos constitutivos, a saber las palabras, que tienen cada uno su notación propia. De sintética, la notación deviene “analítica”, en alemán, *Wortschrift*, “escritura de palabras”. Finalmente, se habría producido una nueva modificación por la cual ya no se anotarían las palabras sino las sílabas o las letras, generando una gran simplificación respecto del procedimiento precedente. Se llamará escritura fonética, porque no registra más que los sonidos, aunque puede ser calificada de silábica o alfabética, según el trabajo de análisis que ella implique –a nivel de la sílaba o de cada sonido–.

Février aclara que estos desarrollos no se han dado en una línea evolutiva única ni lineal. Y a pesar de poner de relieve la coexistencia de medios escritos, gestuales y orales de comunicación sin que la escritura sea necesariamente considerada como un punto evolutivo superior en el desarrollo del lenguaje, discute enérgicamente los argumentos del jesuita Jacques Van Ginneken.

Jacobus Joannes Antonius van Ginneken (1877-1945) fue un sacerdote y lingüista holandés que desarrolló estudios de las lenguas indoeuropeas, el sánscrito y el idioma holandés, interesándose en la relación entre los aspectos psicológicos y los lingüísticos y, además,

en todo lo relativo a las lenguas más primitivos. Realizó además investigaciones en psicología social.

Van Ginneken considera que el primer lenguaje habría sido gestual, más específicamente constituido por gestos de la mano, y que la escritura ha precedido al lenguaje oral, aún hasta al mismo lenguaje de “clicks” (sonidos similares a los del lactante y que aún perduran en lenguas sudafricanas y caucásicas). Los primeros pictogramas, sostiene, serían transposición gráfica de gestos que se esforzarían en dibujar las acciones. A medida que las “palabras clicks” (en francés, *mots-clics*) fueron reemplazando a las “palabras gestos” (*mots-gestes*), los signos gráficos pasaron de anotar las palabras-gestos a anotar las palabras-clicks. Luego, progresivamente, se comienzan a registrar las “palabras habladas” (*mot parlés*).

Según Février esta tesis, que afirma la anterioridad de la escritura respecto del lenguaje articulado, es errónea., e induce a Van Ginneken a situar los orígenes del lenguaje articulado apenas algunos milenios antes de nuestra era, lo cual es una “exageración manifiesta”. ¿Es admisible que las civilizaciones egipcias y mesopotámicas, con su desarrollo y refinamiento, no hayan sido apenas más que casi mudos gesticulando? se pregunta Février. Pero además, afirma, toda esta cuestión reposa sobre un doble postulado, a saber: que toda la escritura primitiva es en gran medida imitación del lenguaje gestual y que la existencia del lenguaje gestual implica la no existencia de lenguaje articulado. Que los gestos hayan intervenido en los primeros esbozos de la escritura, sostiene Février, no permitiría concluir en que antes de ello no había lenguaje articulado. Por otra parte, los jeroglíficos egipcios, al igual que los ideogramas sumerios, son dibujos muy fieles y precisos de objetos, no de gestos que los habrían designado: de eso que el ojo ve directamente y no de lo que los dedos tratan de expresar. Así, Février considera más adecuada la idea de que la escritura no ha surgido de la notación de un solo “medio de expresión”, sino de la combinación de varios.

Recordemos que, en una nota al pie en *De la gramatología*, Derrida también se refiere críticamente a hipótesis similares a las de Van Ginneken, contrariamente a lo que podría creerse a partir de una mala lectura de las propuestas de Derrida:

Hablar aquí de una escritura primera no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho. Este debate es conocido: ¿la escritura, tal como lo afirmaban por ejemplo Metchnaninov y Marr, y posteriormente Loukotka, es “anterior al lenguaje fonético”? (...) La discusión también se fijó alrededor de las tesis del P. Van Ginneken (Derrida 1986:12/13)²⁵⁰.

Y a continuación, recomienda la lectura del libro de Février que estamos comentando. Se comprueba aquí claramente que, desde sus primeros desarrollos, Derrida nunca se posicionó a favor de las tesis de la anterioridad de la escritura respecto del lenguaje oral.

Tan arduas y difíciles de establecer son las relaciones entre la emisión oral y la escritura como las que observamos entre el dibujo y lo escrito. Entre la imagen y la escritura, afirma Février, hay un límite flotante, pero “todo dibujo es una interpretación”. Su sola existencia nos habla del orden del lenguaje necesario para que algo del estatuto de una representación gráfica de un objeto sea posible.

También Derrida lo ha dicho claramente: "El proyecto de repetir la cosa ya corresponde a una pasión social y comporta, por lo tanto, una metafóricidad, una traslación elemental. Se transporta la cosa a su doble (es decir ya a una idealidad) para otro, y la representación perfecta es desde el principio otra con respecto a lo que ella duplica y re-presenta. Allí comienza la alegoría. La pintura "directa" ya es

²⁵⁰ “Parler ici d'une écriture première ne revient pas à affirmer une priorité chronologique de fait. On connaît ce débat : l'écriture est-elle, comme l'affirmaient par exemple Metchnaninov et Marr, puis Loukotka, ‘antérieure au langage phonétique’?(...) Ce débat s'est aussi fixé autour des thèses du P. van Ginneken” (Derrida 1974: 17).

alegórica y apasionada.(...) Nunca hay pintura de la cosa misma y en primer lugar porque no hay cosa misma" (Derrida 1986: 367)²⁵¹.

En el *Seminario 9*, Lacan sugiere que la reproducción realista de un objeto en el hombre prehistórico indica un estadio simbólicamente menos evolucionado. Al hablar de la emoción que le produce ver en el museo un hueso prehistórico con una serie de palotes trazados, a los que considera plenamente como significantes, afirma que ellos aparecen “varios miles de años más tarde, después de que los hombres hayan sabido hacer objetos de una exactitud realista” (Lacan S9 C4)²⁵². De este modo, aquello que en términos prehistóricos se llama “palo de cómputo”, esto es, el hueso tallado con muescas a fines de conteo, sería, según Lacan, evolutivamente posterior al dibujo. Lo mismo plantea respecto de la copia rigurosa de un cráneo de caballo tallado en un hueso, hecha por el hombre prehistórico, o las vasijas decoradas y dibujadas con gran realismo del período predinástico egipcio. Al respecto, vuelve aquí a decir que “sólo mucho más tarde encontramos la huella de algo que es, sin ambigüedad, significativo” (Lacan S9 C4)²⁵³. ¿Significa esto que para Lacan el dibujo, esto es, una representación mimética de un objeto, se ubica fuera del régimen simbólico? La pregunta no es menor.

En *El inconsciente y su escritura*, Safouan cita a Derrida al interrogarse sobre la validez de entender la escritura como un

²⁵¹ “Le projet de répéter la chose correspond déjà à une passion sociale et comporte donc une métaphoricité, une translation élémentaire. On transporte la chose dans son double (c'est-à-dire déjà dans une idéalité) pour un autre et la représentation parfaite est toujours déjà autre que ce qu'elle double et re-présente. L'allégorie commence là. La peinture « directe » est déjà allégorique et passionnée. (...) Il n'y a jamais de peinture de la chose même et d'abord parce qu'il n'y a pas de chose même” (Derrida 1974: 412).

²⁵² “Ces bâtons qui n'apparaissent que beaucoup plus tard, plusieurs milliers d'années plus tard, après que les hommes aient su faire des objets d'une exactitude réaliste” (Lacan 1996:55/56).

²⁵³ “C'est beaucoup plus tard seulement que nous trouvons la trace de quelque chose qui soit, sans ambiguïté, du signifiant” (Lacan 1996 : 56).

estadio más evolucionado y derivado del dibujo: “Es interesante – escribe Diringer– señalar el grado de convencionalización y geometrismo que ya está presente incluso en esas piedras pintadas (pictogramas) y grabadas (petroglifos) a las que se considera como representando cosas reconocibles: un hombre es capturado (*captured*) muy dinámicamente con tres rápidos golpes; un pájaro, reducido a un triángulo, dos líneas curvas y una recta, de manera que probablemente será inútil preguntarse todavía si la escritura embrionaria francamente geométrica se ha ‘desarrollado’ o no a partir del dibujo figurativo. Plantear la cuestión en esos términos es una falsa dicotomía. El factor de geometrismo está presente desde el comienzo y parece ser un modo de expresión tan natural como el de una técnica más realista” (Safouan 1985: 33).

Un dibujo, por más realista que fuere, implica un sujeto inmerso plenamente en el orden simbólico, pues la capacidad para “copiar” un objeto de la realidad es algo que no solamente atañe al registro imaginario. Pero cuando Lacan hace la distinción entre el dibujo y las muescas en el palo de cómputo, está hablando del **asentamiento escrito** de dos órdenes de fenómenos: la imagen y el significante.

Un dibujo aislado que no está en cierta posición junto a otros elementos, y que no se dirige a un tercero con determinada finalidad comunicativa, tiene un **valor** puramente imaginario, aunque quien lo ha hecho está necesariamente atravesado por el orden simbólico – la “metaforicidad” de la que habla Derrida– que le permite ver un objeto en su singularidad, circunscribirlo y reproducirlo en un soporte. Hace falta estar totalmente inmerso en el plano de lo simbólico para concebir que un dibujo hecho en piedra, papel o cualquier soporte pueda llegar a representar a un objeto real. Pero cuando ese dibujo comienza a estar en relación con otros formando cierta estructura –y aún mucho antes de que comience a estar en una cadena por su valor fonético, como ocurre en los jeroglíficos– se transformará en un elemento significante que ha sido materialmente asentado, es decir, en escritura.

Safouan afirma que antes aún de la aparición de los jeroglíficos, alrededor del 3.300 A.C., los pictogramas se hallan colocados según un ordenamiento que no es ajeno a la emisión oral, pues si bien cada uno está puesto por lo que representa y no por su valor fonético, la sucesión de ellos guarda relación con la estructura gramatical de la palabra hablada. “La “pictografía” –afirma Safouan– sigue a menudo, si no siempre, el orden de la frase en la lengua de quien escribe; un extranjero no puede leerla tan seguro como un sujeto que hable esta lengua” (Safouan 1985: 31). De modo que el pictograma es un escrito, “no un dibujo cualquiera”, y “no simboliza ideas, pero transmite frases, enunciados” (Safouan 1985: 31). Se trata de un “método de escritura todavía independiente de la estructura fonemática de la lengua, incluso si no lo es del todo de su gramática” (Safouan 1985: 31).

Février no traza una división entre lengua hablada y escritura, sino entre medios de expresión momentáneos y medios permanentes, que se fundamentarían en la necesidad de comunicarse fuera del tiempo presente o con alguien que está ausente. Originariamente, comenta Février, en dichas circunstancias se usaban simplemente objetos: en Malasia se suspendían cosas amenazantes en los campos para prohibir el acceso a extranjeros, y los indios de Sumatra se enviaban, a guisa de misivas, semillas de pimienta o granos de sal que significan amor, celos, odio, etc. De este modo, afirma Février, la civilización realiza un gran avance cuando un mismo objeto recibe una significación diferente según su posición. Constatamos aquí una total afinidad con el modo en que Lacan entiende el surgimiento del símbolo: un objeto puede ser usado para un fin diferente de su función utilitaria, y esto señala el comienzo de su operatividad simbólica²⁵⁴.

²⁵⁴ Tal como lo hemos visto más arriba, especialmente a partir de “Función y campo”.

Pero al mismo tiempo, ciertos objetos dejan huellas, y éstas pueden ser leídas por el hombre. Février reflexiona sobre las huellas que el hombre del paleolítico superior “leía” sobre el manto de la nieve, ante la necesidad de la caza. “El tapiz de la nieve era “el libro de la naturaleza”, y los cazadores del magdaleniano, que podían distinguir cientos de huellas diferentes –de animales, de tribus vecinas, etc.– “sabían leer antes de saber escribir”, afirma Février, y sitúa allí el pasaje de la primacía del sentido del olfato a la vista, lo que determina, respecto de la civilización, una “cultura que reposa en gran parte en la educación del ojo”, indispensable para poder leer los signos de expresión permanentes (Février 1959: 23).

Jean Allouch, uno de los más lúcidos lectores de la obra de Lacan en la actualidad, ha realizado interesantes reflexiones sobre la escritura en su libro *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. Según Allouch la posición de Lacan sostendría “que existe una lectura anterior a la escritura, que cierto “leer” precede al escrito” (Allouch 1993: 154)²⁵⁵. Sin duda, la idea de una lectura que antecede a la escritura es de inspiración févrieriana. Allouch le reprocha a Derrida su idea de archiescritura: en su lugar, plantea, debería haber propuesto la noción de “archilectura”²⁵⁶.

A esta especie de archilectura de la que habla Allouch, Lacan le llama “lectura de signos” –*lecture des signes*– y ocurriría en determinado momento temprano de la historia humana, en el cual “algo está allí para ser leído, leído con el lenguaje cuando aún no

²⁵⁵ En el original en francés (*Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer*): “qu’il existe une lecture d’avant l’écriture, qu’un certain « lire » précède l’écrit ” (Allouch 1984: 163).

²⁵⁶ “Se ve finalmente cómo un J. Derrida falla en la cuestión de la escritura al suponer una « archi-escritura » allí donde hubiera podido, a lo sumo, hablar de una « archi-lectura » para nombrar esa lectura primera y constituyente, en su oportunidad, del escrito” (Allouch 1993 : 155). “On voit enfin comment un J, Derrida a raté la question de l’écriture en supposant une « archi-écriture » là où on aurait pu, tout au plus, parler d’une « archi-lecture » pour nommer cette lecture première et constituante, à l’occasion, de l’écrit ” (Allouch 1984: 164).

hay escritura” (Lacan S9 C7)²⁵⁷. Del mismo modo que un animal deja sus huellas en la nieve, el hombre comprenderá que puede producir signos. Renunciará a la “parafernalia de objetos” usada para amedrentar a sus enemigos de la que habla Février, y comenzar a a utilizar signos: nudos, cortes, imágenes. Février los llama “signos materiales” y los considera herederos del símbolo y antecedentes directos de la escritura.

Jean Allouch afirma que Lacan, basándose en la lectura de Février y otros historiadores, se habr a forjado una “conjetura” precisa acerca del surgimiento de la escritura y sus relaciones con el lenguaje. Esta conjetura involucrar a tres elementos: el objeto, la palabra usada para nombrarlo y las marcas o signos, grabados sobre cierto soporte, que se usaban para representarlo, esto es, los “signos materiales” según Février. “Lenguaje, objetos y signos, tres polos de una especie de ballet” (Allouch 1993: 150)²⁵⁸. Según esta conjetura, al principio habr a una coexistencia del objeto, su nombre en el lenguaje y el signo material que representa al objeto. Luego la palabra –la emisión articulada– pasar a a aplicarse tanto al objeto directo como al signo del objeto, de modo que alguien llamar a “pájaro” tanto al pájaro como al dibujo o pictograma del pájaro. Pero en un momento posterior, en una suerte de reversibilidad, el dibujo o signo comenzar a a representar no sólo al objeto sino también a la palabra que nombra al objeto, por ejemplo, en una frase, tal como ocurre en las escrituras puramente pictogram ticas. Y en el siguiente escalón, el signo sirve ya para representar una parte de otra palabra que suena igual en esa fracción, tal como ocurre en la escritura jeroglífica, y es entonces cuando el signo entra en relación de dependencia con la fonematizaci n. Recien aquí llegamos al punto, tantas veces comentado en esta tesis, en donde el valor figural de la imagen se pierde, se produce una reducción de la figura a un fonema y entonces podemos decir que hay all  algo del

²⁵⁷ “un moment o  quelque chose est l  pour  tre lu, lu avec du langage, quand il n'y a pas d'écriture encore” (Lacan 1996: 92).

²⁵⁸ “Langage, objets et signes, trois p le d'une sorte de ballet” (Allouch 1984: 159).

orden de un “significante inscripto”, esto es, un significante que ha entrado en lo real. Estamos, pues, ante un *rebus de transferencia*, del cual podemos decir, con Allouch, que “no es otra cosa que un juego de palabras” (Allouch 1993: 158)²⁵⁹ que se apoya en la homofonía y que está regido por las mismas leyes que gobiernan el significante, esto es, ser “susceptible de hacer valer otra significación que la que el código le asigna” (Allouch 1993: 157)²⁶⁰. Pero Allouch insiste en que en el *rebus*, además, hay algo del orden de la transliteración, esto es, del pasaje de un tipo de escritura a otra: de la “escritura del signo” –en donde el objeto se hace representar por un dibujo o signo gráfico– a la escritura alfabética. Y esto es así porque, aunque el jeroglífico puede pensarse como un simple juego de palabras por la vía de la homofonía, ocurre que la palabra es tratada allí como un objeto: manipulada, partida. En el *rebus* de transferencia, afirma Allouch, “el signo ha tomado el nombre por objeto, ha tratado ese nombre como un significante en su materialidad es decir en su literalidad” (Allouch 1993: 157)²⁶¹.

No anda muy lejos Derrida cuando afirma en *De la gramatología*: “el problema del *rebus de transferencia* [*rébus a transfert*] resume toda la dificultad. Una representación de cosa puede encontrarse cargada, en tanto pictograma, de un valor fonético. Este no cancela la referencia “pictográfica” que, por otra parte, nunca fue “realista”. El significante se quiebra o se estrella como sistema: remite, a la vez y por lo menos, a una cosa y a un sonido” (Derrida 1986: 121)²⁶².

²⁵⁹ “le *rébus* à transfert (...) n’est rien d’autre qu’un jeu de mots” (Allouch 1984: 166).

²⁶⁰ “susceptible d’ainsi faire valoir une autre signification que celle que le code lui assigne” (Allouch 1984: 166).

²⁶¹ “le signe a pris le nom pour objet, l’a traité, ce nom, comme un signifiant dans sa matérialité c’est-a-dire dans sa littéralité” (Allouch 1984: 166).

²⁶² Le problème du *rébus à transfert* résume toute la difficulté. Une représentation de chose peut se trouver investie, en tant que pictogramme, d’une valeur phonétique. Celle-ci n’efface pas la référence «pictographique» qui n’a d’ailleurs jamais été simplement «réaliste». Le signifiant se brise ou s’étoile en système: il renvoie à la fois, et au moins, à une chose et à un son” (Derrida 1974: 136/137).

La escritura, pues, está presente en el hombre antes de enlazarse a la palabra por su fonética: a esto se estaría refiriéndose Lacan cuando habla de la “la idea de una contemporaneidad original de la escritura y el lenguaje mismo” (Lacan S9 C8)²⁶³. El sujeto, afirma Lacan, “a propósito de algo que es marca, que es signo, lee ya antes de que se trate de los signos de la escritura” (Lacan S9C7)²⁶⁴. La lectura de signos de la naturaleza se distingue, pues, de la lectura de aquello hecho para ser leído. Una huella en el manto de la nieve sería simplemente un “signo” (algo para alguien) que se lee “como un objeto”, y en la escritura tal como la conocemos, leemos no un signo sino un significante, que implica la borradura del signo.

De este modo Lacan sostiene su hipótesis de que la escritura es una forma que está “latente en el lenguaje mismo” (Lacan S9 C7)²⁶⁵, lo cual no puede dejar de sorprendernos sobremanera, pues puede pensarse en el sentido de la archihuella derridiana, es decir, de una escritura que posee rasgos generales de los que participa todo hecho de lenguaje, y por lo tanto no debería ser considerada como producto derivado del lenguaje. Si en el acto de palabra algo está predestinado a ser escrito –esto está expresado aquí de modo similar a como lo hacía en “La instancia”– no puede haber preponderancia del lenguaje sobre lo escrito ni viceversa.

A través de todos estos desarrollos, Lacan se empeñaba en “mostrarles, en la letra justamente, esta esencia del significante” (Lacan S9 C4)²⁶⁶ y, al mismo tiempo, insistía en que la escritura

²⁶³ “ l'idée d'une contemporanéité originelle de l'écriture et du langage lui-même” (Lacan 1996:106).

²⁶⁴ “C'est donc en tant que le sujet, à propos de quelque chose qui est marque, qui est signe, lit déjà avant qu'il s'agisse des signes de l'écriture” (Lacan 1996: 90).

²⁶⁵ “latente au langage lui-même” (Lacan 1996: 88).

²⁶⁶ “je vais tâcher de vous montrer dans la lettre justement, cette essence du signifiant” (Lacan 1996: 53).

está latente en el mismo lenguaje, lo cual indica la “atadura del lenguaje a lo real”²⁶⁷, o dicho en otros términos, “la génesis del significante a un cierto nivel de lo real” (Lacan S9 C8)²⁶⁸. Sin renunciar a la idea de que el significante es primordial en la emergencia tanto del sujeto como de la civilización, Lacan descubre que algo del lenguaje estaba llamado a materializarse a través de la escritura, y de ese modo se reencontraría con el orden de lo real del cual proviene, no sin la mediación del significante. De modo que la escritura, que emerge mucho tiempo después que el lenguaje oral, se halla entre las dos aguas de lo simbólico y lo real, y es justamente por ello que, en “Lituraterre”, hablará no de frontera sino de litoral. El primer significante –al que más tarde Lacan designará con el matema S1– es primero en el orden de lo simbólico pero, al mismo tiempo, guarda en sí algo del goce tachado, borrado, y en ese sentido es al mismo tiempo letra, cercana al objeto que aún no ha podido reducirse a su rasgo. J. A. Miller en su libro *Los signos del goce* hace un juego homofónico interesante para explicarlo: “ce qui fait insigne” –*eso que hace insignia*– puede ser leído como “ce qui fait Un, signe” –*eso que hace Uno, signa*–. Esto quiere decir que el S1 es, al mismo tiempo, una insignia o elemento del Ideal del yo, y un signo en el sentido de aquello más cercano al objeto, que atesora la huella de aquel y por lo tanto un goce no totalmente relevado por el orden simbólico. Lacan lo dirá claramente en 1974, en “La tercera”: “El único sentido de mi S1 es el de acotar ese cualquier cosa, ese significante-letra que yo escribo S1, significante que sólo se escribe porque se escribe sin ningún efecto de sentido” (Lacan 1988e: 83)²⁶⁹.

²⁶⁷ “l'attache du langage au réel” (Lacan 1996: 89).

²⁶⁸ “la genèse du signifiant, à un certain niveau du réel” (Lacan 1996: 106).

²⁶⁹ La versión en francés de Patrick Valas: “Ça n'a le sens que de ponctuer ce n'importe quoi, ce signifiant-lettre qui est ce que j'écris S indice 1 –ce signifiant qui ne s'écrit que de le faire sans aucun effet de sens. L'homologue si j'ose dire, de l'objet petit a” (Lacan, La troisième, versión Valas: 57). http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf Fecha última visita 26/3/15.

4.4. Inconsciente ¿“estructurado como un lenguaje”? El coloquio de Bonneval

En 1960, el psiquiatra francés Henri Ey realizó la convocatoria a un Coloquio en el cual se tratarían cuestiones que interesaran a la psiquiatría, la filosofía y el psicoanálisis. El tema central del Coloquio sería el inconsciente en clave del legado freudiano, y entre sus participantes había filósofos –Paul Ricoeur, Henri Lefevre, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, entre otros– psiquiatras como François Tosquelles y Claude Blanc, y psicoanalistas de las dos escuelas francesas más importantes en ese momento, la Sociedad Psicoanalítica de Paris (SPP) –entre los que se destacaban André Green y Serge Lebovici– y la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), de la que formaba parte Lacan y otros analistas tales como J. B. Pontalis, Jean Laplanche y Serge Leclaire. La importancia de este Coloquio en relación a la obra de Lacan, tal como lo señala Elisabeth Roudinesco, consiste en “demostrarle a la IPA en Francia que el freudismo revisado y corregido por la lingüística tiene la condición de ciencia en forma plena” (Roudinesco 2012: 302).

En lo que atañe a esta tesis, me interesa del coloquio de Bonneval fundamentalmente el debate a partir del texto presentado por Laplanche y Leclaire –titulado *El inconsciente: un estudio psicoanalítico*– en el cual se examina críticamente la idea del “inconsciente estructurado como un lenguaje” y la relación de necesidad entre lenguaje e inconsciente. La cuestión de la letra no estaba aún en esos momentos en discusión, pero veremos cómo termina por aparecer en medio de toda la reflexión sobre el origen de los representantes psíquicos y las relaciones con el lenguaje y el cuerpo, especialmente a partir del aporte de Serge Leclaire. En cierto modo, la perspectiva de la letra en Lacan de los años 70 vendría a modular la afirmación del inconsciente estructurado como

un lenguaje, puesto que ella constituye un elemento muy distinto al significante.

El texto de Jean Laplanche y Serge Leclaire, discípulos muy cercanos a Lacan, consta de cinco puntos, tres de ellos de corte netamente teórico, escritos por Laplanche, y los otros dos, de la autoría de Leclaire, en el que se intenta aplicar las tesis lacanianas al análisis del sueño de un paciente.²⁷⁰

El primer punto, titulado “Tres vías de aproximación al realismo del inconsciente”, examina dos “reproches” de Politzer a Freud respecto de la hipótesis metapsicológica del inconsciente: la abstracción y el realismo. Detenernos en estas críticas nos llevaría numerosas páginas en un desarrollo que no aportaría gran cosa al tema de la Tesis²⁷¹.

Laplanche examina a continuación la cuestión de la *doble inscripción* en Freud, a la que he hecho referencia en puntos anteriores de la tesis, confrontándola con la hipótesis funcional. Para recordarlo rápidamente, la **hipótesis funcional** considera que cuando una representación inconsciente se hace consciente hay un cambio de estado: en términos de Laplanche, se trataría del mismo “objeto” que “en la oportunidad de la toma de conciencia sufre una iluminación diferente” (pág. 30). La *doble inscripción*, que es la

²⁷⁰ Las actas del Coloquio de Bonneval fueron publicadas seis años después, hay versión en castellano, pero actualmente descatalogada e inhallable: Ey, Henri, *El Inconsciente (Coloquio de Bonneval)*. México: Siglo XXI, 1970. Yo utilizaré el volumen titulado “El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo”, Ed. Nueva Visión, Bs. As, 1969, traducido por José Szabón y con selección y prólogo de Oscar Masotta, en el que además de la ponencia de Laplanche y Leclaire en Bonneval, constan otros textos de su autoría, de Green y de Pontalís.

²⁷¹ Todas las críticas de Politzer a la psicología y al psicoanálisis pueden leerse en sus dos libros sobre el tema: *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Martínez Roca, 1978, y *El Fin de la psicología concreta*. Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1966. Este último cuenta con un apéndice sumamente interesante del psicoanalista y psicólogo social José Bleger.

otra posibilidad que hace oscilar a Freud en sus cavilaciones, hace referencia a una representación que, siendo inicialmente inconsciente, accede al sistema preconscious-consciente, pero no por ello pierde su inscripción inconsciente.

Según Roudinesco, esta hipótesis sería más compatible con la teoría lacaniana, ya que “Lacan hace del inconsciente una segunda estructura, es decir, una cadena significativa siempre ya inscrita en un lenguaje”, cadena que “cohabita con el discurso consciente según el modelo de una columna salomónica o una cinta de Moebius: se pasa por continuidad de una cara a la otra sin tener la sensación de haber cambiado “(Roudinesco 2012: 306). La autora coincide con Carlos Kuri al relacionar la doble inscripción freudiana con la topología lacaniana de la banda de Moebius, pues el artefacto permite figurarse lo simbólico inconsciente en tanto aquello que puede estar y no estar a la vez, o en términos lacanianos, faltar a su lugar (Ritvo y Kuri 1980: 58). Es Lacan quien hace esta articulación unos años más tarde en el Seminario 13, refiriéndose precisamente a la ponencia de sus discípulos en Bonneval: “Ce n'est pas seulement dans la théorie que se pose la question de la double inscription, pour avoir provoqué la perplexité où mes élèves Laplanche et Leclair auraient pu lire dans leur propre scission dans l'abord du problème, sa solution. (...) Elle est tout simplement dans le fait que l'inscription ne mord pas du même côté du parchemin, venant de la planche à imprimer de la vérité ou de celle du savoir. Que ces inscriptions se mêlent était simplement à résoudre dans la topologie d'une surface où l'endroit et l'envers sont en état de se joindre partout, était à portée de main” (Lacan 2002: 17). Posiblemente esas “planchas de imprimir” estén referidas a las diferentes capas del *Wunderblock* freudiano –la del saber del inconsciente y la de la verdad a la que aspira la conciencia²⁷²–. Queda clara, de este modo, la idea de una relación sin solución de continuidad entre inconsciente y conciencia, lo cual además conlleva el beneficio de huir de una ontologización del inconsciente.

²⁷² No se descarta que “la planche à imprimer” sea también un juego homofónico con el nombre de su discípulo Laplanche.

Laplanche confronta el modelo freudiano de aparato psíquico con la idea lacaniana del inconsciente estructurado como un lenguaje. Parte de la diferenciación entre *representación-cosa* y *representación-palabra* –que he tratado más arriba– y toma en cuenta la modificación que hace Freud en “Lo inconsciente” –de lo cual también he hablado– cuando ubica a la *representación-cosa* en el sistema inconsciente y reserva, para el sistema preconscious/consciente, una representación que es la sumatoria entre ambas, es decir, *representación-cosa* más *representación-palabra*. Pero nos encontramos ante un verdadero problema cuando Laplanche trata la *representación-cosa* freudiana como un producto imaginario, “imágenes”, llega a decir, y sostiene esta afirmación a partir de una referencia: el “cuidado de la representación” –*Rucksicht auf Darstellbarkeit*– del que Freud habla en la *Traumdeutung*. Laplanche fuerza este razonamiento: Freud afirma que ese “cuidado de la representación”, esto es, la puesta en escena del sueño, se realiza a través de imágenes, y si la *representación-cosa* es la materia misma del inconsciente, puesto que el sueño es una producción del inconsciente las imágenes que lo forman serían del orden de la *representación-cosa* (Laplanche *et al.* 1969: 59).

De este modo, Laplanche asimila la *representación-palabra* con la huella acústica y, forzándolo en la perspectiva lacaniana, con el significante, al tiempo que identifica la *representación-cosa* con “imágenes” y con el significado. Así, explica, a nivel del preconscious habría una “distinción del significante (las palabras) y del significado (las “imágenes”)", mientras que en el sistema inconsciente “no hay más que imágenes, a la vez e indisolublemente en función de significantes y de significados” (Laplanche *et al.* 1969: 60). Laplanche asimila el significante a lo fonemático, y lo que es propio del lenguaje con lo puramente verbal, lo cual le lleva a afirmar que en el inconsciente no hay lenguaje, que el inconsciente es la condición misma del lenguaje, el cual se presenta solamente en el nivel preconscious/consciente. Laplanche no suscribiría la fórmula lacaniana “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, pero siendo en este momento analizante y

discípulo de Lacan, no puede permitirse sostenerlo frontalmente y da un rodeo. Imagina la “ficción de un lenguaje en estado reducido” (Laplanche *et al.* 1969: 51) y declara que si el inconsciente tiene estatus de lenguaje, este no puede ser asimilado “a nuestro lenguaje verbal” (Laplanche *et al.* 1969: 62). De este modo, Laplanche considera que los contenidos inconscientes presentan tres niveles de organización: imago, fantasía inconsciente y complejo, y todos ellos se caracterizan por su fijeza y su rigidez.

Si comparamos esta noción de inconsciente con la de Lévi-Strauss que inspirara a Lacan, esto es, la idea de un inconsciente ajeno a las imágenes, basado en la pura legalidad de lo simbólico y vacío de positivities, nos encontramos con la sensación de haber dado, de la mano de Laplanche, un paso atrás. Porque además, a esta idea del inconsciente como un lenguaje reducido, Laplanche le suma otro error: entiende la represión primordial como un mecanismo metafórico.

Aclaremos este punto: su interpretación de la represión secundaria en términos de metáfora es correcta. Pues una representación –*Vorstellung*– que al sufrir la retirada de la investidura cae bajo la barrera de la censura, mientras que a nivel consciente es reemplazada por otra representación que funciona como contracarga, tal como lo describe Freud, es precisamente eso, una metáfora. El problema se instala cuando este modelo es extendido a la represión primordial. Si ella fuera una metáfora, todo el aparato del lenguaje, todos los tesoros del significante serían la gran sustitución metafórica del agujero, y por eso habría apertura a todos los sentidos. Como dice Carlos Kuri, “la antinomia laplanchiana promueve la ilusión de lo pre verbal y la polisemia” (Ritvo y Kuri 1980: 32). Lacan también rechaza la idea de una polisemia virtual que habilitaría infinitas posibilidades interpretativas para el analista. En el *Seminario 11* lo dice claramente: la interpretación no está abierta en todos los sentidos, no es una significación cualquiera y tiene por función hacer emerger ese significante irreductible, siempre traumático y sin sentido, al cual el sujeto está sometido

(Lacan 1991: 258)²⁷³. La represión primordial es, según Lacan, un puro agujero, un cavado de lo simbólico sobre lo real. Veremos en el punto siguiente cómo la intervención de Serge Leclaire, que al principio se hallaba en total consonancia con la de Laplanche, va dando lugar a un desarrollo no contradictorio con la teoría lacaniana del inconsciente estructurado como un lenguaje, al punto tal que llega a orientar a Lacan en el discernimiento de la letra.

Creo que se equivoca Elisabeth Roudinesco al equiparar la propuesta de Laplanche y Leclaire en Bonneval con la diseminación derridiana. Dice Roudinesco que cuando Leclaire realiza el trabajo de aislar significantes a partir del sueño de un paciente –lo veremos a continuación– hace una “evocación de significantes en cascada” que “no es ajena a la manera en la que Jacques Derrida concebirá años más tarde su retorno al *mythos* –letra o escritura “rebajada” anterior al *logos*– a través de la alegoría de la “farmacia de Platón”. (Roudinesco 2012: 304)²⁷⁴. La diseminación no escatima en agregados, injertos y juegos que tal vez estén prefigurados por la matriz textual a la que se aplican, o posiblemente sean pura

²⁷³ “L’interprétation n’est pas ouverte à tout les sens. Elle n’est point n’importe laquelle. Elle est une interprétation significative, et qui ne doit pas être manquée. (...) Ce qui est essentiel, c’est qu’il voit, au-delà de cette signification, à quel signifiant non-sens, irréductible, traumatique –c’est là le sens du traumatisme–, il est, comme sujet, assujetti” (Lacan 1973: 226).

²⁷⁴ Se me ocurre que tal vez Roudinesco llegara a esa conclusión inducida por esta frase de Laplanche: “La metáfora debe ser definida por la implantación, en una misma cadena significante, de otro significante, por lo cual el suplantado desciende al rango de significado y, como significante latente, perpetúa allí el intervalo donde se puede injertar otra cadena significante” (Laplanche *et al.* 1969: 55). El “injerto” es, según Derrida, el segundo tiempo de la diseminación; tal vez sea ello lo que ha orientado a Roudinesco en la comparación. Recordemos los tres momentos que constituyen para Derrida la diseminación: *detracción* –que corresponde al desmontaje del rasgo que se ha apoderado de una estructura conceptual, vg. foné sobre escritura, originario sobre derivado, verdadero sobre falso, etc.–, *injerto* –a partir del cual se producen modificaciones en el funcionamiento binario de estas duplas, aún conservándose el antiguo nombre, de modo tal que manteniendo su apoyo en estructuras anteriores, funcione como palanca de intervención– y por último la *extensión*, la cual aún con sus propias regulaciones y límites, se prestará al juego de descubrir aproximaciones, distancias, irradiaciones hacia otras conceptualidades.

invención, puro divertimento que el lector-escritor se permite, mientras el texto lo acepte. Pese a todo, Derrida afirma que ella entraña una castración, pues los textos a los que se aplica imponen límites: en eso se distancia de la mera polisemia. Esto quiere decir que no hay una apertura de la diseminación hacia *todos* los sentidos, aunque, al mismo tiempo, las derivas semánticas “no se dejan en un punto sujetar por el concepto o el tenor de un significado” (Derrida 1997a: 40)²⁷⁵. Juega aquí Derrida con la paradoja de aceptar el límite pero descalificar el procedimiento por el cual un concepto (el *falo*, o el *padre* si se piensa bajo la noción de *punto de capitón*) prefijaría las derivas y los confines de un texto.

Por otra parte, Roudinesco confunde esa “cascada” de significantes, obtenida principalmente a partir de la idea de un inconsciente fundado por la pura **metáfora** que constituiría la represión primordial, con el procedimiento diseminatorio, que si bien “afirma (no digo produce ni constituye) la substitución sin fin, ni detiene ni controla el juego” (Derrida 1977b: 117)²⁷⁶. Derrida habla de substitución, de allí que Roudinesco entienda la diseminación como un proceso de metáfora al infinito, pero sin embargo ésta evoca fundamentalmente un permanente desplazamiento de la significación, el “desplazamiento abierto y productivo de la cadena textual” (Derrida 1977b: 60)²⁷⁷. En ese sentido, podríamos decir que lo que prima en la diseminación es su carácter metonímico, no porque avance solamente a golpe de metonimia como

²⁷⁵ “elles ne se laissent en aucun point épingler par le concept ou la teneur d’un signifié” (Derrida 1972a: 32).

²⁷⁶ “La dissémination affirme (je ne dis pas produit ou constitue) la substitution sans fin, elle n’arrête ni ne surveille le jeu” (Derrida 1972b: 120).

²⁷⁷ “le déplacement ouvert et productif de la chaîne textuelle” (Derrida 1972b: 62). En *Posiciones*, Derrida afirma que la diseminación es, precisamente, ese “ángulo de juego de la castración que no significa, ni se deja constituir en significado ni en significant, ni se presenta más de lo que representa, ni se muestra más de lo que esconde” (Derrida 1977b: 117). “La dissémination “est” cet angle de jeu de la castration qui ne se signifie pas, ne se laisse constituer ni en signifié ni en signifiant, ne se présente pas plus qu’il ne se représent, ne se montre pas plus qu’il ne se cache” (Derrida 1972b: 121).

procedimiento retórico, sino porque consiste en un perpetuo desplazamiento, aún con sus mecanismos de sustitución en el seno de la cadena significante.

Quizás la diferencia más importante entre la interpretación psicoanalítica –siempre a partir de las asociaciones del analizante– y la diseminación sea que la primera tiende a la reducción del sentido, es decir, al encuentro con ese punto en el sujeto donde lo simbólico encuentra su límite dada su proximidad con el elemento real que le dio origen, en tanto que la diseminación siempre está dispuesta a la deriva hacia nuevos sentidos, entre otras cosas porque no se trata del análisis de un sujeto que quiere saber sobre su deseo y su sufrimiento psíquico.

Lacan no recogió allí la invitación de Laplanche en Bonneval a discutir la hipótesis del inconsciente como condición de lenguaje, pero lo hizo más tarde en numerosas oportunidades, en escritos y clases de seminarios. Las intervenciones de Lacan en el Congreso de Bonneval fueron reunidas en un artículo que formó parte del libro *L'inconscient*, que reunía todas las ponencias del congreso. Posteriormente, Lacan realiza algunas modificaciones en ese artículo y lo publica en sus Escritos bajo el título “Posición del inconsciente en el congreso de Bonneval reanudada desde 1960 en 1964” (1964). En ese escrito, Lacan no hace más que alguna alusión a los planteos de Laplanche y Leclaire –especialmente de este último, como se verá más adelante–. Sin embargo es notable aquí el esfuerzo de Lacan por articular la teoría del significante con aquello del orden de la pulsión, de la que deja asentado que es siempre parcial. En este escrito desarrolla también la cuestión de los dos momentos del advenimiento del sujeto con respecto al Otro –alienación y separación– tal como lo había tratado en las últimas clases del seminario 11, y retoma la noción freudiana del objeto como perdido para darle un estatuto aún más radical: la pérdida es, pues, de origen. Podríamos decir entonces que a pesar de no contestar punto por punto en este texto a los planteos de Laplanche

y Leclaire, Lacan se deja interpelar por ellos, y su producción toma, a partir de aquí, un rumbo en donde el registro de lo Real comenzará a tener mayor preponderancia.

Los puntos escritos por Serge Leclaire en la presentación de Bonneval describen el análisis del “sueño del unicornio” –*rêve à la licorne*– material de un paciente suyo, al cual más tarde agregaría otro fragmento clínico clave en el caso.

El sueño y su análisis por Leclaire han dado lugar a numerosos comentarios, ya que con posterioridad a Bonneval, Lacan invitó a su discípulo a extenderse sobre el tema en varias oportunidades, y el mismo Leclaire publicó en 1968 una versión ampliada en su libro *Psicoanalizar*²⁷⁸.

El desciframiento de este sueño está suficientemente desarrollado en la bibliografía psicoanalítica a la que remitimos, por lo que haremos sólo una breve reseña.

El sueño muestra al sujeto –nombrado Philippe– buscando algo en la plaza desierta de una pequeña ciudad. Aparece Lilianne descalza, a quien el soñante no conoce, y dice: “Hace mucho tiempo vi” una arena tan fina. Están en un bosque, hay árboles coloreados, el soñante piensa que hay muchos animales y cuando va a decirlo, aparece un unicornio. Los tres bajan a un claro que se divisa más abajo. Luego, el sueño se interrumpe por la sed (Laplanche, Leclaire et al. 1969: 34/35).

Leclaire presenta un frondoso material que se desprende del sueño: restos diurnos del paciente, recuerdos infantiles y asociaciones. Como resto diurno, menciona un paseo con su sobrina Anne por el bosque, durante el cual ve huellas de ciervos cerca de un arroyo. Estas huellas, sumadas al detalle de que Lilianne estaba descalza, le

²⁷⁸ Hay referencias al sueño del Unicornio en los Seminarios 11, 12, 13 y en el escrito “Posición del Inconsciente”, de 1964.

hacen aislar el término “pie” –*pied*–, a partir del cual surge un recuerdo infantil: de pequeño, Philippe caminaba descalzo con la idea de endurecer la epidermis de los pies, *como un cuerno*, para poder andar por cualquier suelo sin temer dañarse. Leclair señala aquí la fantasía obsesiva de tener el cuerpo protegido por una envoltura invulnerable (Laplanche, Leclair et al. 1969: 45).

De aquí, entonces, Leclair extrae “cuerno” –*corne*– doblemente determinado por el recuerdo infantil que comentamos y por el cuerno que lleva en la frente todo unicornio. Al mismo tiempo, Philippe tiene una cicatriz en la frente, huella de una caída o pelea, ante lo cual Leclair indica que la cicatriz alude a la castración, en tanto que el cuerno es su cobertura fálica, todo esto devenido a partir de la huella de una herida violenta sobre el cuerpo. El unicornio –*licorne*– remite al soñante a una pequeña ciudad donde vacacionaba en su infancia, entre los 3 y 5 años. El pueblo tenía una plaza donde había una fuente con la estatua de un unicornio. Philippe asocia luego con otras vacaciones, en las que tenía apenas 3 años, en una playa del Atlántico. Allí estaba una parienta, Lili, de donde queda explicada la condensación *Lilianne*: Lili más Anne.

Esta mujer, una especie de tía, estaba casada, y Philippe admite un interés en la relación de Lilianne con su marido. Recorta además un episodio de aquellas vacaciones: él no paraba de decir “tengo sed”, a partir de lo cual, Lilianne comenzó a llamarle “Philippe tengo sed” –*Philippe j'ai soif*– (Laplanche, Leclair et al. 1969: 44). Leclair señala también la transformación de *place* –plaza, que aparece en la escena del contenido manifiesto del sueño– en *plage*, –la playa, que surge por asociación–. Al mismo tiempo, el fonema del contenido latente *ge* se encuentra también en *j'ai soif*.

Al poner en serie todos estos términos, Leclair obtiene:

lili-plage-soif-sable-peau-pied-corne

Y muestra que con el primero y el último elemento se forma la palabra *LICORNE*, al que considera como “la *metonimia* del deseo

de Philippe” (Laplanche, Leclaire et al. 1969: 46). Leclaire comenta, en la séptima sesión del *Seminario 12*, a la que asiste invitado por Lacan a exponer su trabajo, que ha sido criticado por “mêler indûment des éléments hétérogènes, phonèmes, mots, chaîne de mots, phrases articulées, représentations de choses, images, et de n'atteindre avec la chaîne *Lili-corne* qu'un niveau préconscient” (Lacan 2000: 116). El propio Lacan responde a esta objeción en su texto del mismo año, “Posición del inconsciente”:

Que se le dispute a Leclaire el poder considerar como inconsciente la secuencia del unicornio, con el pretexto de que él por su parte es consciente de ella, quiere decir que no se ve que el inconsciente no tiene sentido sino en el campo del Otro –y menos aún esto que resulta de ello: que no es el efecto de sentido el que opera en la interpretación, sino la articulación en el síntoma de los significantes (sin ningún sentido) que se encuentran, allí apresados (Lacan 1988c: 821)²⁷⁹.

Como se ve, no estaba en juego dirimir si se trataba de letras o significantes, más bien se dudaba de la procedencia inconsciente del material, puesto que se juzgaba forzada la elección de estos elementos y su puesta en cadena. Pero además Lacan objeta una noción de inconsciente como opuesto a la conciencia: “El inconsciente *es* lo que decimos, si queremos entender lo que Freud presenta en sus tesis” (Lacan 1988c: 809)²⁸⁰. Que el paciente de Leclaire fuera consciente de esos significantes no implica que ellos no arrastraran la más patente marca de su origen inconsciente, evidente antes que nada por su sinsentido.

²⁷⁹ “Qu'on dispute à S. Leclaire de pouvoir tenir la séquence de la licorne pour inconsciente, sous le prétexte qu'il en est, lui, conscient, veut dire qu'on ne voit pas que l'inconscient n'a de sens qu'au champ de l'Autre, –et encore moins ceci qui en résulte que ce n'est pas l'effet de sens qui opère dans l'interprétation, mais l'articulation dans le symptôme des signifiants (sans aucun sens) qui s'y sont trouvés pris” (Lacan 1966i: 824).

²⁸⁰ “L'inconscient *est* ce que nous disons, si nous voulons entendre ce que Freud présente en ses thèses (Lacan 1966i: 830).

Leclaire no duda, y por su parte equipara esta sucesión a los jeroglíficos del sueño, pues en ellos ciertos símbolos están no en representación del referente que parecen evocar, sino de una nueva palabra que forman en su encuentro con otros fonemas.

Lacan ha sido menos crítico con la parte expuesta por Leclaire en Bonneval que con los desarrollos de Laplanche, pero con respecto a la represión primordial, ambos autores parecían estar de acuerdo en un modo de concebirla que Lacan juzgaba erróneo.

Leclaire sostiene que entre la necesidad orgánica y el deseo como “principio activo de los procesos inconscientes” es necesario ubicar la pulsión –*Trieb*– (Laplanche, Leclaire et al. 1969: 38), considerada en términos freudianos como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. El sueño del unicornio, señala Leclaire, “indica de una manera insistente que la mediación entre la energía pulsional y el deseo en este caso está asegurada electivamente por la fórmula “tengo sed”, que se convierte en el “representante representativo”, aquel que según Freud hace entrar la pulsión en la vida psíquica” (Laplanche, Leclaire et al. 1969: 66). También coloca en el lugar de “representante representativo” – *Vorstellungsrepräsentanz* – al recuerdo del gesto de beber agua ahuecando las manos, gesto que Philippe reproduce en el análisis durante el relato del sueño.

De modo que Leclaire postula el surgimiento del inconsciente a partir del pasaje de la pulsión por las redes del significante (Laplanche, Leclaire et al. 1969: 67), cual si de una vestidura se tratara.

Esta cuestión es examinada por Lacan en el seminario 11. Allí se refiere a Leclaire y Laplanche a propósito de un libro de psicósomática que los citarían; Lacan no sabe si sus discípulos están allí bien citados pero se dispone a discutir lo que se afirma en ese texto: que al seguir las enseñanzas de Lacan, “convierten al deseo en el representante representativo de la necesidad” (Lacan 1991:

226)²⁸¹. Introduce de este modo un debate sobre la represión primordial freudiana. La polémica se centra en la cuestión del *Vorstellungsrepräsentanz* y la traducción como “representante representativo” por parte de Leclaire y Laplanche. Lacan propone, en cambio, “representante de la representación”: *Repräsentanz* será “representante” como se dice, por ejemplo, de un diplomático: no está en representación de sí mismo, sino que sostiene una función, por lo que sus rasgos particulares no interesan²⁸². Por otra parte, *Vorstellung* es la representación en tanto “los objetos del mundo los toma a cargo, de cierta manera, el paréntesis de un sujeto en el cual, presuntamente, se desarrolla toda una serie de a, a’, a’’, etc.” (Lacan 1991: 229)²⁸³.

De este modo, Lacan quiere dejar sentada la pregnancia del significante sobre cualquier otra presencia “pura” de los objetos, tal como lo dijera respecto de los “signos de la percepción” en este mismo seminario, unas clases antes: “Freud nos designa entonces un momento en que esos *Wahrnehmungszeichen* deben estar constituidos en la simultaneidad. ¿Y qué es eso? Pues no otra cosa que la sincronía significante. Y, por supuesto, tanto es así que Freud lo dice sin saber que lo dice cincuenta años antes que los lingüistas. Pero nosotros podemos darle de inmediato a esos *Wahrnehmungszeichen* su verdadero nombre: significantes” (Lacan 1991: 54)²⁸⁴.

²⁸¹ “à me suivre, ils font du désir le représentant représentatif du besoin” (Lacan 1973: 198).

²⁸² “Représentant de la représentation” en lugar de “représentant représentatif”.

²⁸³ “les objets du monde sont pris en charge, en quelque sorte, sous la parenthèse d’un sujet dans laquelle se déroulerait toute une suite de a, a’, a’’, ainsi de suite.” (Lacan 1973: 201).

²⁸⁴ “Il nous désigne alors un temps où ces *Wahrnehmungszeichen* doivent être constituées dans la simultanéité. Qu’est-ce que c’est? –si ce n’est la synchronie signifiante. Et, bien sûr, Freud le dit d’autant plus qu’il ne sait pas qu’il le dit cinquante ans avant les linguistes. Mais nous, nous pouvons tout de suite leur donner, à ces *Wahrnehmungszeichen*, le vrai nom de signifiant” (Lacan 1973: 46).

El *Vorstellungsrepräsentanz* es para Lacan, pues, el lugarteniente de la representación (Lacan 1991: 68)²⁸⁵, eso que “hace las veces” de la representación. La represión primordial recaerá sobre él, explica, recordando además el postulado freudiano según el cual el afecto nunca se reprime, sólo sufre transformaciones o se enlaza a otros representantes, y lo que verdaderamente soporta los avatares de la represión son los representantes, aquello que también fue descrito como la parte “ideativa” de la *Vorstellung* –compuesta por una parte energética o afectiva, también nombrada como investidura o “carga”, y otra parte “ideativa” o representacional–.

La crítica de Lacan es clara: no es posible pensar que el deseo de beber de Philippe, cristalizado en la expresión “*Philippe j'ai soif*”, sea la simple traducción de la necesidad al plano del deseo por la intermediación de la pulsión. El deseo no es el simple revestimiento signifiante de la tensión orgánica: muy por el contrario, el sujeto está agujereado por el signifiante. Más que “representante representativo” de la necesidad, dirá Lacan, el deseo será un representante **no** representativo: no hay nada allí de lo cual ser el lugarteniente, hay sólo un puro agujero.

A partir de este agujero que podemos entender como el cero fregeano²⁸⁶ –en tanto aquello que no es idéntico a sí mismo– surge, en el campo del Otro, el signifiante unario o S1, respecto del cual podemos decir con Lacan que “hay del Uno”²⁸⁷: en efecto, el uno es

²⁸⁵ “le tenant-lieu de la représentation” (Lacan 1973: 58).

²⁸⁶ “El 0 se define como el número que corresponde al concepto “distinto de sí mismo”. En otras palabras, el 0 es la base de todos los conceptos vacíos, es decir, de todos los conceptos bajo los que no cae objeto alguno”, dice J. Mosterín en el Prólogo del libro de Gottlob Frege *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico matemática sobre el concepto de número*. Barcelona: Laia, 1973.

²⁸⁷ La expresión “Y a d'l'Un”, traducida como “hay del Uno” o “hay Uno”, es compleja, puesto que Lacan la va utilizando en diferentes contextos. Pero aquí interesa cuando es usada en el sentido del S1, signifiante unario que en lugar de ordenarse en la cadena se presenta en ramillete, como un “enjambre zumbante”: “Qu'est-ce que veut dire *Y a d'l'Un*? Du *un-entre-autres*, et il s'agit de savoir si

idéntico a sí mismo, al igual que este significante unario que más tarde emparentará con la letra. Pero un tercer elemento aparecerá, y Lacan lo llamará “significante binario”: es ese que representa al sujeto pero sólo para otro significante, S2, y que en rigor corresponde al saber, que en el sujeto sufrirá una infinitización, dada la imposibilidad de ser reabsorbido en un único elemento.

En términos matemáticos, Lacan afirma que “cuando el denominador es cero, el valor de la fracción pierde sentido, pero cobra, por convención, un valor que los matemáticos llaman infinito” (Lacan 1991: 259)²⁸⁸. Este significante binario condenado a reproducirse perpetuamente, aunque no en cualquier sentido, será para Lacan el *Vorstellungsrepräsentanz*, representante de la representación.

En el Seminario 11 quedará explicado mediante la dialéctica entre alienación y separación. Lacan denomina “vel” de la alienación – aludiendo al símbolo matemático de la disyunción lógica inclusiva– al tipo de dilema que obliga a elegir entre dos elementos tales como “la bolsa o la vida” – en la situación de un asaltante con su víctima– o “la libertad o la vida”, referida a la relación del amo y el esclavo²⁸⁹. La decisión se revela rápidamente engañosa, pues la elección del primero de los términos –la bolsa, la libertad– implica la pérdida de los dos –no hay bolsa sin vida, no hay libertad sin vida, a menos que se trate de la única libertad de escoger morir–. El sujeto se aliena en el Otro como única posibilidad. Esa alienación quedará fijada por el Significante unario, S1, que no será el *Vorstellungsrepräsentanz*, representante de la representación, tal como se podría deducir del escrito de Laplanche y Leclaire. Por el

c'est quel qu'il soit, se lève un S1, un *essaim* signifiant, un *essaim* bourdonnant” (Lacan 1975: 130).

²⁸⁸ “si zéro apparaît au dénominateur, la valeur de la fraction n'a plus de sens, mais prend par convention ce que les mathématiciens appellent une valeur infinie” (Lacan 1973: 227).

²⁸⁹ Ver clase de J.M. Vappereau de mayo a julio de 2006. En soporte digital http://www.teebuenosaires.com.ar/textos/textos_03.pdf Última fecha de visita 3/8/15

contrario, el representante de la representación será el “significante binario”, S2, que es aquel mediante el cual el sujeto se separa del Otro.

En otros términos, diremos que si la madre de Philippe saturaba la sed con el objeto de la necesidad –se trataba de una madre que pretendía colmarlo con objetos alimentarios– el sujeto saldrá de allí reivindicando, a pesar de ello, su persistente deseo de beber – *Philippe j'ai soif*–. Por eso se trata de un significante binario: representa al sujeto –Philippe– para otro significante. El sujeto se aliena en el campo del Otro y encuentra allí algo del sentido, que es del orden del significante, pero al precio de su desaparición, y en esto se parece al esclavo, que preserva la vida a costa de su libertad. Por lo tanto debe darse lugar a un segundo movimiento, el de la separación, que lo encuentra ya instalado en la cadena significativa, unido del significante binario. Por este S2, que hace acople con el Significante unario, S1, el sujeto quedará condenado a buscar su sentido en la serie de significantes así abierta, nunca reabsorbida en un solo significante. “Mediante la separación” –dice Lacan– “el sujeto encuentra, digamos, el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significativa, en la medida en que es, por esencia, alienante. En el intervalo entre estos dos significantes se aloja el deseo que se ofrece a la localización del sujeto en la experiencia del discurso del Otro” (Lacan 1991: 226/227)²⁹⁰.

Pero esa separación que conmina al sujeto a buscar incansablemente su sentido en la sucesión de significantes, paradójicamente produce el efecto de hacer aparecer el S1, aquel “significante-letra”²⁹¹ en el cual se ha alienado por primera vez en el campo del Otro.

²⁹⁰ “Par la séparation, ce sujet trouve, si l’on peut dire, le point faible du couple primitif de l’articulation signifiante, en tant qu’elle est d’essence aliénante. C’est dans l’intervalle entre ces deux signifiants que gît le désir offer au repérage du sujet dans l’expérience du discours de l’Autre” (Lacan 1973: 199).

²⁹¹ Expresión utilizada por Lacan en “La tercera”, que he comentado más arriba.

Serge Leclaire presentará otro fragmento clínico del paciente cuyo sueño había desarrollado en Bonneval²⁹². Lacan lo invita a exponerlo durante el séptimo encuentro del Seminario 12, pero ya en el Seminario 11 hay comentarios de Lacan respecto de esta continuación, de la cual tenía conocimiento previo. Leclaire trata este tema también en *Psicoanalizar*, donde es notable su esfuerzo por formalizar la cuestión de la letra.

En el *Seminario 12*, Leclaire comienza su presentación retomando el análisis del sueño del unicornio, pero luego muestra otro elemento del análisis de Philippe: la existencia de una jaculatoria, una expresión sin sentido que el paciente se repetía en su infancia al hacer un movimiento de enrollarse y desplegarse en una voltereta: *POOR (d) J'e- LI*²⁹³.

²⁹² Es sabido en ámbitos psicoanalíticos que este “paciente” era en realidad el propio Serge Leclaire. Esto puede ocasionarnos problemas, puesto que *POOR (d) J'e- LI* sería, pues, una invención intencional suya y no el infantil hallazgo eufónico de un analizante cuyo nombre, Georges Philippe Elhyani, también es falso: Serge Leclaire nació Strasburgo en el seno de una familia judía de apellido Liebschutz, que fue cambiado. Pero también podríamos pensar que quizás el fragmento “*J'e- LI*” fuera acaso verdadero y guardara relación con SerGE LIEbschutz, el cual ha constituido en la historia de Leclaire un verdadero “nombre secreto”.

²⁹³ Leclaire presenta su texto en la sesión 7 del *Seminario 12*. Lacan invita a discutir el texto, lo cual se lleva a cabo en las sesiones 13, 14 y 15, en las que varios asistentes presentaron, a tal fin, ponencias relativas al tema: Jean Oury, Jean-Paul Valabrega, Luce Irigaray, Paul Lemoine, Irène Kotsonis-Diamantis, Gennie Lemoine, Francine Markovitch, Marie-Lise Mondzain, René Major, Moustapha Safouan, Octave Mannoni y Lucien Israël. Cada ponencia y los respectivos comentarios de Leclaire y Lacan son de una gran riqueza y abundan sobre temáticas conexas, tales como el nombre propio, el sentido y el sinsentido, el significante, el Nombre del Padre, el fantasma, el objeto, las zonas erógenas, el cuerpo, etc. De todas ellas resaltaré algo que dice Mannoni y que va en la línea de lo que se le había dicho antes a Leclaire respecto de la secuencia de palabras extraídas a partir del sueño del unicornio. Mannoni considera que *POOR (d) J'e- LI* es una producción secundaria donde se reconoce el efecto de los procesos primarios –“il semble difficile de nier, toujours dans la topologie freudienne, que « POOR (d) J'e-LI » soit justement une production secondaire où se reconnaît l'effet des processus primaires” (Lacan 2000: 264). Mannoni refiere a la diferenciación freudiana entre procesos primarios y secundarios, correspondientes los primeros a la lógica inconsciente y los segundos al sistema preconscious-consciente, pero no descuida el hecho de que detrás de los procesos secundarios

Leclaire subraya la diferencia entre simples fonemas o elementos inconscientes que aparecen eventualmente, y su fijación, repetición o transcripción, que va acompañada de cierto efecto de obscenidad, notable en el acto avergonzado de confesarlo en el análisis. Esta sensación de turbación es tomada como índice de su cercanía a lo primordial, destacándose además el carácter vital, irreductible y aún activo de la fórmula, aunque refiera a épocas de la niñez.

El esclarecimiento de la expresión, indica Leclaire, requiere revelar el nombre completo del paciente: Georges Philippe Elhyani. “POOR” lo extrae de Georges, pero la *pe* inicial la toma de la *p* final de Philippe. Asocia también allí *peau* –piel– y *pot* –vasija– que son homófonos, también *corne* –cuerno– y *corp* –cuerpo–. “JE” provendría de George, de *je* –yo–, *j’ai* –“tengo” (sed) y de *plage*. “LI” remitiría a Lili, *lit* –lecho– y PhiLIpe. Leclaire encuentra más elementos, muchos de los cuales estarían, afirma, ya incluidos en el fantasma inconsciente que subyace a la cadena *Lili-corne*.

Leclaire considera que la importancia de la fórmula se nota en la insistencia de estos fonemas unidos que forman un rasgo singular, único e irremplazable. Pero lo interesante es que, a partir de ciertos significantes, se habría formado una palabra que ya no vale por su sentido sino por lo que produce a nivel del cuerpo –un acompañamiento gozoso al ovillarse– y no se deshace por el desciframiento analítico.

El efecto de la interpretación, dice Lacan a propósito de *POOR (d) J’e- LI* en el seminario 11, es aislar un núcleo de sinsentido –utiliza allí la palabra alemana *Kern*, hueso, empleada por Freud–. Esto no

operan siempre los procesos primarios –“les processus primaires sont toujours à l’œuvre derrière les processus secondaires”(Lacan 2000: 264). Es decir, tanto la secuencia aislada a partir del sueño del unicornio como la jaculatoria *POOR (d) J’e- LI* pueden representar un contenido propio del proceso secundario, lo cual no excluye al proceso primario que actúa detrás de él en la selección de cada partícula. Del mismo modo, llevando la cuestión al terreno que aquí interesa, podría decirse: se trata de significantes, pero significantes que cuentan ahora por su asociación con una experiencia pulsional.

significa que la interpretación sea en sí misma un sinsentido: ella se realiza a nivel del significado pero su resultado es hacer emerger un significante irreductible formado de sinsentido.

“El trabajo de Leclair” –continúa Lacan– ilustra muy bien el tránsito de la interpretación significativa hacia el sinsentido significante, cuando nos muestra, para su obsesivo, la fórmula *Poordjeli*, que une entre sí las dos sílabas de la palabra *licorne* (unicornio), permitiendo introducir en su secuencia toda una cadena donde se anima su deseo” (Lacan 1991: 258)²⁹⁴. A partir de este efecto interpretativo, el sujeto será capaz de ver a qué significante insensato está sometido.

Lacan verá en el *POOR (d) J'e- LI* no un *Vorstellungsrepräsentanz*, representante de la representación, al que llama significante binario y designa con el matema S2, sino un significante primero, S1, que es aquel cercano a la represión primordial –*Uverdrangung*–.²⁹⁵ Este significante primordial es un puro sinsentido, “mata todos los sentidos” (Lacan 1991: 260)²⁹⁶. Su valor es más real que simbólico. En el Seminario 12 Lacan dirá que *POOR (d) J'e- LI* funciona como un nombre propio, al que hemos caracterizado más arriba como elemento que no posee un sentido sino que opera como una marca en su misma materialidad.

Lacan sostiene que la función del nombre propio, es decir, de la nominación, es llenar agujeros, suturar. Aquí retoma la relación entre el cero, correspondiente a la falta, y el uno en términos de

²⁹⁴ “le travail de Leclair a particulièrement bien illustré le franchissement de l'interprétation significative vers le non-sens signifiant, quand il nous sort, à propos de son obsédé, la formule dit poordjeli, qui lie l'une à l'autre des deux syllabes du mot licorne, en permettant d'introduire dans sa séquence toute une chaîne où s'anime son désir” (Lacan 1973: 226).

²⁹⁵ A diferencia, pues, de “Philippe j'ai soif”, que podemos considerar como significante binario, que sale de la alienación con el Otro reivindicando el deseo de beber más allá de la saturación materna.

²⁹⁶ “C'est proprement ce signifiant qui tue tous les sens” (Lacan 1973:227).

significante unario o primordial. El nombre, entonces, suturará esa falta mediante la introducción del significante primero.

Podríamos, pues, preguntarnos: ¿cómo es que *POOR (d) J'e- LI* funciona como letra o significante unario, siendo que cada uno de sus fragmentos conlleva sentidos obtenidos por desciframiento analítico, tal como ocurre en el análisis de cualquier formación del inconsciente? Esta pregunta se nos despejará cuando abordemos “Lituraterre”, en donde Lacan sostiene que la letra no es primaria respecto del significante, que ella se ha precipitado a partir de significantes cuyos semblantes se han roto. Del mismo modo, un nombre propio puede tener sentido y aún así soportar la función de la nominación. Precisamente es así como Leclaire comienza su exposición sobre *POOR (d) J'e- LI* en la clase siete del Seminario 12: “Dans la cure psychanalytique nous demandons à nos patients de tout dire, y compris, soulignons-le, le nom des personnes évoquées, qu'il s'agisse, trop simplement, de M. Croquefer, dentiste, ou, curieusement de M. Laboureur, imprimeur” (Lacan 2000: 113)²⁹⁷.

Lo importante no es que *POOR (d) J'e- LI* remita a múltiples sentidos, sino que su valor de goce se impone por sobre todas esas significaciones, de las que se ha autonomizado. Se trata, dice Leclaire, de una fórmula “desprovista de significación pero cargada, en su permanencia, de imperativos libidinales” (Leclaire 1970: 154) A la vez, cada uno de los elementos de *POOR (d) J'e- LI* no está encadenado con el siguiente, y en ese sentido no constituyen una cadena significativa.

Nos permitimos aquí dar un ejemplo de nuestra clínica. Se trata de un paciente que cada vez que se siente cercano a transgredir una norma, esto es, bordeando lo prohibido, evoca una palabra: “atrevido”. Tratándose de un sujeto de habla castellana pero no de nacionalidad española, la palabra le suena con cierta particularidad en el fonema [tr], que corresponde al modo de pronunciación único

²⁹⁷ Se utilizará solamente la versión francesa de AFI del *Seminario 12*, puesto que la versión traducida al español no está asentada.

que se da en el país sudamericano del cual el paciente es originario. Era esta la palabra con la que su cuidadora lo reprendía en la infancia, y que muchas veces iba acompañada de un castigo corporal. De modo que “atrevido”, con su particular sonoridad, se convierte en el nombre que se da el sujeto a sí mismo ante situaciones de encuentro con la ley. Se constituye, de este modo, en un borde entre lo totalmente contingente y lo estructural, y a la vez entre aquello plenamente gozante y lo que funda un particular lazo simbólico con la ley.

La importancia del aporte de Leclaire radica en anticiparse, en cierto modo, a la letra tal como Lacan la conceptualiza en los '70. Despejada a través del desciframiento significante, toca directamente al cuerpo por medio de lo que llama “experiencias de exquisita diferencia” que atañe a lo sensorial. En el caso de *POOR (d) J'e- LI*, explica Leclaire, la “exquisita diferencia” es algo así como un matiz que no puede explicarse sin el recurso a lo corporal: habría una exquisita diferencia en el contraste entre la piel lisa y envolvente y la piel irritada por la arena, o bien entre la epidermis entera y continua, y el tajo abierto en ella o su cicatriz, pero todo ello estará transferido a la fórmula *POOR (d) J'e- LI*, podríamos decir, encarnado en ella²⁹⁸.

En *Psicoanalizar*, Leclaire define la letra como “la materialidad del trazo en su abstracción del cuerpo” (Leclaire 1970: 121). Es notable su constante esfuerzo por diferenciar elementos precisos como el objeto, la zona erógena y el trazo, todo lo cual atañe al cuerpo como “libro primero” (Leclaire 1970: 121). Leclaire se vale de su caso clínico y también del célebre historial freudiano del Hombre de los lobos –trabajado también exhaustivamente por Lacan en diversas ocasiones– para establecer la función de la letra. De la lectura de

²⁹⁸ Leclaire lo dice en el *Seminario 12* con estas palabras: “Cette différence exquise peut certes s'illustrer secondairement, comme ce fut le cas pour Philippe, par l'irritation punctiforme et agaçante du grain de sable contrastant avec l'uni, la netteté de la peau” (Lacan 2000: 272). Lacan retomará en la sesión siguiente la “exquisita diferencia” subrayando su carácter sensorial y poniendo en primer plano su relación con la cicatriz, la sutura corporal que deja como marca.

este libro se desprende esta idea, enunciada de modos diversos: la letra se produce entre la zona erógena y el objeto, pero ella representa a la vez una fijación y una anulación del goce, por lo tanto tiene también cierta función represiva. El trazo de la letra, dirá, es una barra que fija y anula el goce.

Más arriba se subrayaba la importancia anticipadora de las reflexiones de Leclaire en torno a la letra para Lacan, que situará el tema en unas coordenadas diferentes. Claramente, Lacan nunca considerará la letra en función represiva, pero sí tendrá en cuenta la idea de que se trata de un elemento de borde entre el significante y el objeto, entre lo simbólico y lo real. La letra también aparecerá relacionada al cuerpo y el *objeto (a)*.

La obra de Leclaire también anticipa, por un camino en todo diferente al de Laplanche, la vía por la cual Lacan comenzará a considerar al inconsciente no solamente en términos de su estructura significante. La letra “se la considera como constitutiva del orden inconsciente” y “la búsqueda analítica, fundada en la interrogación del cuerpo de goce, conduciría necesariamente al estudio de la letra así concebida como término elemental del orden fundado en el goce, que es el inconsciente”, afirma (Leclaire 1970: 132).

Efectivamente, la letra tal como Lacan la desarrollará en “Lituraterre”, tendrá su sentido en el marco del inconsciente considerado desde el punto de vista del goce, en su dimensión real.

5. LA CONTROVERSI A LACAN-DERRIDA EN EL SEMINARIO 18 Y “LITURATERRE”

5.1. Recepción de la obra lacaniana por el primer Derrida

“En el momento en que escribí *De la gramatología* no conocía a Lacan. Había recorrido superficialmente “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” y parcialmente, creo, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, confiesa Derrida en su diálogo con Roudinesco en *Y mañana qué...* (Derrida/Roudinesco 2005: 185). El recurso al psicoanálisis se le imponía como herramienta insoslayable para la deconstrucción de la conciencia como presencia de sí ante sí y la primacía del presente, destituida por la temporalidad retroactiva y diferida que Freud descubriría como modalidad propia de lo inconsciente.

Veintinueve años más joven, Derrida comienza su producción a mediados de los sesenta, ocupándose de entrada del tema de la escritura y su relación con el lenguaje en general en textos como “La escritura y la diferencia”, “La *différance*”, y libros como *De la gramatología* y *La voz y el fenómeno*.

Por esos años, Lacan ya había dado cuenta de sus elaboraciones sobre la función de la letra en el inconsciente en textos como “El seminario sobre ‘La Carta Robada’” (1956), “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957). En el plano de la enseñanza oral en los seminarios también había ya mostrado su interés por la cuestión de lo escrito, en especial en el Seminario 9 *La identificación* (1961) donde, como ya hemos visto, abordaba la relación de la letra con el *einzigster Zug* freudiano y realizaba sus consideraciones sobre la génesis de la escritura en la historia de la humanidad. Todo lo cual nos demuestra claramente que el interés de Lacan alrededor de temas ligados a la escritura y la letra son

bastante anteriores a la irrupción de los textos de Derrida en el panorama de la intelectualidad francesa.

A pesar del escueto acercamiento a la obra de Lacan que admite haber tenido para esas fechas, Derrida se atreve en *De la gramatología*²⁹⁹ (1967) a dirigirle una crítica bastante evidente, aún sin nombrarlo:

La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es que no hay habla plena, aunque se la quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la huella (Derrida 1986: 90)³⁰⁰.

La expresión “habla plena” *–parole pleine–* aparece varias ocasiones en *De la gramatología*, señalando el lugar reservado a la foné en el proyecto logocéntrico de la metafísica. Pero es en el fragmento que hemos citado donde Derrida apunta inequívocamente a Lacan, quien antes de los años sesenta se había valido ya en numerosas oportunidades de la oposición *parole pleine/parole vide*, traducida como habla o palabra plena/ vacía.

²⁹⁹ Tal como lo aclara el mismo Derrida, el antecedente de *De la gramatología* es una publicación en la revista *Critique*, número correspondiente a Diciembre de 1965/ Enero 1966.

³⁰⁰ “La brisure marque l'impossibilité pour un signe, pour l'unité d'un signifiant et d'un signifié, de se produire dans la plénitude d'un présent et d'une présence absolue. C'est pourquoi il n'y a pas de parole pleine, qu'on veuille la restaurer par ou contre la psychanalyse. Avant de songer à réduire ou à restaurer le sens de la parole pleine qui dit être la vérité, il faut poser la question du sens et de son origine dans la différence. Tel est le lieu d'une problématique de la *trace*” (Derrida 1974: 102).

Derrida esboza su idea siempre reiterada de que ciertos discursos – pongamos por caso el de la lingüística moderna o el psicoanálisis– hacen posible al mismo tiempo la superación de la racionalidad metafísica y su mantenimiento. En este sentido, el psicoanálisis haría tanto por la deposición del sujeto conciente y presente ante sí mismo como por la renovación de su emplazamiento, sustentado en un trabajo cuyo centro está en el “oírse hablar” (Derrida 1986: 121)³⁰¹.

En las primeras referencias a la palabra plena, Lacan aludía al punto en el análisis donde el sujeto, recibiendo del Otro su mensaje en forma invertida, accede a cierto plano de su propia verdad cifrada en el inconsciente. Se trata de una palabra que no queda meramente en el plano del habla, que hace acto, en el sentido de Austin³⁰². La “palabra vacía”, por el contrario, parecía apuntar a aspectos imaginarios de la transferencia o de cuestiones de orden especular en general. Así por ejemplo en “Función y campo”, Lacan conectaba la producción de la verdad con “el efecto de una palabra plena” que reordena “las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir”. La palabra plena, dirá en el Seminario 1, “realiza la verdad del sujeto” (Lacan 1981a: 84)³⁰³.

Sin embargo, a partir del *Seminario 3* hay un deslizamiento del sentido en lo que atañe a esta expresión. La palabra plena será, pues, aquella que llena la boca del psicótico en su delirio, y de la cual obtiene satisfacción³⁰⁴. Lacan encuentra en el delirio unas

³⁰¹ “le s'entendre-parler” (Derrida 1974: 136).

³⁰² Más tarde en su obra, Lacan llegó a dar gran importancia a la idea de una palabra preformativa que no pesa por su valor de verdad sino por su dimensión realizativa, tal como lo explica J.L. Austin en su teoría de los actos de habla. Ver *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1982.

³⁰³ “elle réalise la vérité du sujet” (Lacan 1975: 61).

³⁰⁴ “Tratándose de la evolución del delirio, conviene señalar que primero se producen las manifestaciones plenas de la palabra, las cuales le resultan satisfactorias” (Lacan 2010g: 367). “S’agissant de l’évolution du délire, il convient de remarquer que ce sont d’abord les manifestations pleines de la parole que se produisent, et elles sont satisfaisantes pour lui” (Lacan 1981b: 290).

“manifestaciones plenas de la palabra”, pero la plenitud no señala la relación del sujeto con su verdad sino el efecto satisfactorio que produce.

Derrida no tiene en cuenta este viraje de Lacan en relación a la dupla palabra plena/palabra vacía, lo cual podemos comprobar en *Posiciones*, una entrevista que Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta le realizan en 1971 –publicada más tarde junto a otras entrevistas en un libro que lleva ese título–. Allí enumera sus argumentos iniciales en contra de Lacan: le objetaba una teleología que habitaría la noción de “palabra plena” y la verdad que ella haría presente, teleología que ordenaría la “ligazón de la palabra plena, de la verdad y de la presencia” (Derrida 1977b: 110)³⁰⁵. Una verdad ligada, pues, al desvelamiento, uno de los motivos de la lógica metafísica.

Derrida agrega que detrás de la “vuelta a Freud” hay un recurso a las conceptualidades hegeliana y heideggeriana la mayoría de las veces no explicitado, con la concomitante puesta en funcionamiento de categorías metafísicas –el “*Dasein* convertido en sujeto” (Derrida 1977b: 110)³⁰⁶–, la *aletheia* definida como revelación, el ente tomado en su presencia y su ser, etc. Critica además un fonologismo de filiación saussureana, desde el cual Lacan leería incluso los fenómenos que atañen a la escritura en las formaciones del inconsciente –por ejemplo en los sueños–, y cita aquí una frase de Lacan en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista” (1956), que he citado más arriba: “Una escritura, como el sueño mismo, puede ser figurativa, está siempre como el lenguaje articulada simbólicamente, o sea que ni más ni menos que éste es fonemática, y fonética de hecho desde el momento en que se lee” (Lacan 2010e: 442).

³⁰⁵ “Or ce questionnement critique, précisément au point où il concerne le lien de la parole pleine, de la vérité et de la présence” (Derrida 1972b: 114).

³⁰⁶ “au *Dasein* redevenu sujet” (Derrida 1972b: 114).

Derrida sostiene que sus primeras lecturas de Lacan le mostraban una reinstalación del psicoanálisis en la metafísica logo y fonocéntrica, aún a pesar de la inversión del signo lingüístico saussureano y la primacía dada al significante. Unos años más tarde, una lectura del texto lacaniano menos fragmentaria le hace reafirmar sus primeras impresiones. Admite también tener ciertos reparos con el estilo elíptico de Lacan –al cual califica como “arte de esquivar”, considerando que mediante la elipsis se evitaba un tratamiento a fondo de diversos problemas– e insinúa cierta molestia en relación a la escena de Lacan ante su auditorio, situación pasible de dejarse “captar por la representación fastuosa del desfile y de la parada” (Derrida 1977b: 112)³⁰⁷.

Al acercarnos a los textos donde Derrida alude a Lacan, resulta evidente que no ha seguido la evolución de su obra y que sus objeciones prácticamente se reducen a la lectura de los Escritos, con lo cual la casi totalidad de lo que Lacan desarrolla en los años setenta queda excluida de su campo de análisis. De este modo, las formulaciones lacanianas más ajustadas acerca de la escritura, y aún las reflexiones previas que encontramos a partir del Seminario 9, no han sido casi tenidas en cuenta por Derrida, si acaso para reprocharle una “sustitución súbita de lo fonemático por lo grafemático” (Derrida 1998a: 90)³⁰⁸, atribuida a la influencia de sus propios desarrollos sobre Lacan. En esta conferencia –“Por el amor de Lacan”, recogida junto a otras en *Resistencias del psicoanálisis*–, Derrida cita una frase del Seminario 19 fuera de todo contexto, a modo de prueba de que Lacan habría revisado nociones a partir de su obra: “Pero el significante no se puede limitar de ninguna manera a ese soporte fonemático” (Derrida 1998a: 90)³⁰⁹.

³⁰⁷ “capter par la représentation fastueuse du défilé et de la parade” (Derrida 1972b: 114).

³⁰⁸ “cette substitution soudaine du graphématique au phonématique” (Derrida 1996: 80).

³⁰⁹ “Mais le signifiant ne se peut d’aucune façon limiter à ce support phonématique” (Derrida 1996: 79/80).

En *Posiciones*, Derrida afirma que ha recibido por parte de Lacan “agresiones formales con miras a una reapropiación” desde el anticipo de *De la gramatología* en *Critique* (1965) “e incluso antes”, y dice haberlo constatado en la lectura de “casi todos sus escritos” (Derrida 1977b: 108)³¹⁰. Esta aseveración no se sustenta, ya que la totalidad de los textos de los Escritos son anteriores a 1966 –muy anteriores en el caso de “La instancia de la letra” y “El seminario sobre ‘La carta robada’”–. Derrida tampoco podría de ningún modo sostener que hubo agresión y reapropiación por parte de Lacan en el Seminario 9, en el que hay muchos elementos de contacto con sus reflexiones sobre la escritura, puesto que este tiene lugar en 1961, fecha en la cual Derrida no había comenzado a producir nada de su obra.

No es la finalidad de esta tesis realizar un recorrido pormenorizado de los encuentros y desencuentros de Derrida y Lacan. Posiblemente, en la disputa más o menos tácita que se estableció entre ambos, haya todo un borde donde priman cuestiones del orden de lo especular y del prestigio que, como sabemos, aspiran al lugar nunca compartido del narcisismo. Notable resulta, pues, la lección que el psicoanálisis nos recuerda: no es posible escapar a las determinaciones del inconsciente por más advertido de él que se esté. Y si bien Derrida admite nunca haber emprendido una experiencia de análisis, tampoco Lacan parece haber producido, a nivel de la rivalidad con el otro, la rectificación subjetiva a la que da lugar el pasaje por el diván.

Sí considero pertinente, en cambio, situar las fechas de la polémica en relación a la escritura para no cometer errores a la hora de analizar exactamente lo que se juega en el tema que nos interesa.

³¹⁰ “Dans les textes que j’ai publiés jusqu’ici, l’absence de référence à Lacan est en effet presque totale. Cela ne se justifie pas seulement par les agressions en forme ou en vue de réappropriation que, depuis la parution de *De la grammatologie* dans *Critique* (1965) (et même plus précocement, me dit-on) Lacan a multipliées, directement ou indirectement, en privé ou en public, dans ses séminaires et, depuis cette date, je devais le constater moi même à la lecture, dans presque chacun de ses écrits” (Derrida 1972b: 112/113).

En 1971, año de “Lituraterre”, Lacan tenía conocimiento de las críticas que le había dirigido Derrida fundamentalmente en *De la gramatología* (1967) y “Freud y la escena de la escritura” (1967). Como he dicho más arriba, el texto *Le facteur de la vérité* – traducido al castellano como *El concepto de verdad en Lacan*– en donde Derrida comenta “El seminario sobre ‘La carta robada’”, se publicó en 1975 en *Poétique*. Sin embargo, en noviembre de 1971 hubo una conferencia de Derrida sobre el tema, y en una nota posteriormente agregada a la entrevista que he comentado recientemente –que integra el volumen *Posiciones* (1971), ya dedica unas líneas a “El seminario sobre ‘La carta robada’”. Pero ni Lacan aludía a esa crítica derridiana en “Lituraterre”, ni Derrida se refería a “Lituraterre” en los mencionados antecedentes de *Le facteur de la vérité*³¹¹, así como tampoco lo hacía en la versión definitiva del texto.

Por lo tanto, el grueso de la reformulación lacaniana sobre lo escrito y la letra nunca ha sido tomado en cuenta por Derrida, que ha focalizado sus análisis en textos de los *Escritos* y partes de los primeros Seminarios. En el año 1992, Derrida pronuncia la conferencia que he citado más arriba, “Pour l’amour de Lacan”³¹², en el marco de un encuentro llamado “Lacan con los filósofos”. Aquí despliega, desde un punto de vista muy personal, toda la fantasmática de su relación con el psicoanalista francés, al tiempo que va haciendo aclaraciones de orden cronológico: la dinámica de citas y alusiones entre ambos sólo se explica adecuadamente si tenemos en cuenta la diferencia entre la fecha de producción de un texto y la fecha de su publicación, con los correspondientes agregados de la nueva edición. Al respecto, Derrida cita una frase que Lacan incluyó en el “Post-facio para la edición de bolsillo de los Escritos”, aparecida en 1970, y que coloca en la lista de dardos hacia él disparados por Lacan: “lo que llamo propiamente la

³¹¹ Aparece actualmente en *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, junto con otros textos.

³¹² Posteriormente publicado en *Resistances de la psychanalyse*.

instancia de la letra antes de toda gramatología” (Derrida 1998a: 79)³¹³.

En esta conferencia, Derrida vuelve a enumerar los motivos que lo llevaban a ponderar críticamente la obra de Lacan. No se distinguen demasiado de aquellos que señalaba en *Posiciones*. Acaso su lista sea ahora más exhaustiva, pero en lo fundamental no hay modificaciones: el fonocentrismo, la “posición trascendental del falo”, la verdad como develamiento –en última instancia, de la castración–, la familiaridad con el discurso heideggeriano, el primado de la presencia y el logocentrismo en la “palabra plena”, sin olvidarse de recordar sus propias objeciones hechas en *Le facteur de la vérité* –el destino prefijado de la carta –*lettre*–, el idealismo subyacente en su “indivisibilidad”, etc.

Es de lamentar que Derrida no profundizara sobre el “giro” –*kebre* en términos heideggerianos– que él mismo cree poder detectar en la obra de Lacan luego de los *Escritos*. A juzgar por el texto de esta conferencia, Derrida interpreta ese giro no tanto como una concesión lacaniana a sus ideas, sino como una serie de enmiendas que el psicoanalista francés habría realizado a partir de cierta percepción de sus errores en base a las críticas por él dirigidas.

³¹³“ce que j'appelle proprement l'instance de la lettre avant toute grammatologie” (Derrida 1996: 71). Para ubicar la frase a la que alude Derrida, ver Lacan, J. “Post-face à l'édition de poche des «Écrits», pág. 7/12 en *Écrits I*, Paris: Éditions du Seuil, 1970. Lacan fecha la escritura de este Post-facio en diciembre de 1969.

5.2. Referencias implícitas de Lacan a los motivos derridianos

L'objet de la psychanalyse es el título del décimo tercer seminario dictado por Lacan en 1965. En él profundiza su trabajo alrededor del *objeto (a)* y sus manifestaciones, tanto en relación con el deseo y la demanda en el lazo entre el sujeto y el Otro como respecto de cuestiones que exceden la clínica, a saber, el campo de la ciencia y el arte, en especial la pintura. Vuelve a surgir el tema del *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano, e insiste en precisar algunas cuestiones en torno a la “función de lo escrito”.

En la tercera clase del *seminario 13*, con fecha 15 de diciembre de 1965, Lacan va trabajando diversas cuestiones tales como el corte, la falta, la verdad en la ciencia, la topología, la escritura china, el vacío. Realiza entonces una alusión a un artículo de una revista que le han acercado esa misma semana y que, según dice, trata sobre la “question de la fonction de l'écriture dans le langage” (Lacan 2002: 49)³¹⁴. Afirma luego que hacer de la escritura un instrumento de lo que viviría en la palabra es desconocer su verdadera función³¹⁵. No está claro si se refiere a un artículo de Derrida –tal vez el ya mencionado antecedente de *De la gramatología* en *Critique*, aparecido en diciembre de 1965– pero resulta evidente que el tema de la posible precedencia de la escritura respecto del lenguaje como idea especulativa está ya instalado en el medio de la intelectualidad francesa.

Es importante comprender la diferencia entre las consideraciones de Lacan acerca de la “contemporaneidad” del lenguaje y la escritura, tal como lo dijera en el Seminario 9, y lo que sostiene la noción derridiana de la *archiescritura*. Cuando Lacan describe la *archiescritura* derridiana como “aquello que viviría en la palabra”,

³¹⁴ Para el Seminario 13, utilizaré solamente la versión en francés de AFI.

³¹⁵ “faire de l'écriture un instrument de ce qui serait, vivrait dans la parole est absolument méconnaître sa véritable fonction” (Lacan 2002: 49).

corre el riesgo de entender toda la cuestión en un sentido erróneo, del cual precisamente Derrida se previno claramente ya en *De la gramatología*. En ese texto inicial y programático, Derrida señala que la idea de una “escritura natural” subyacente al lenguaje mismo y aún a la naturaleza y lo mundano en general, se habría mantenido con cierta vigencia desde el Fedro hasta la modernidad. En el Fedro, se trata de la escritura de la verdad en el alma, en oposición a esa escritura técnica, artificial e hipomnémica fabricada por el hombre. Luego, Derrida recorre los diferentes matices con que la idea de una escritura natural se presenta en autores tales como Hume o Rousseau, para concluir declarando que no es ese tipo de escritura el que le interesa, una escritura aceptada puesto que representa la metáfora de lo bueno y verdadero inscripto en el hombre aún antes del lenguaje³¹⁶. Y precisamente considera a Lacan como continuador de la tradición filosófica que sostiene la idea de una cierta escritura en el seno del lenguaje: “la instancia de la letra lacaniana es el relevo de la escritura dentro del sistema del habla”, afirma (Derrida 1977a: 84)³¹⁷.

La escritura que a Derrida le interesa destacar es esa otra, bastarda, parásita de la memoria y el logos, cuya derivación del lenguaje, “por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje "original", "natural", etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura” (Derrida 1986: 73)³¹⁸.

³¹⁶ Derrida se opone manifiestamente a la idea de una connaturalidad del habla y la escritura: “Il y aurait beaucoup à dire sur le fait que l'unité native de la voix et de l'écriture soit *prescriptive*. L'archi-parole est écriture parce qu'elle est une loi. Une loi naturelle. La parole commençante est entendue, dans l'intimité de la présence à soi, comme voix de l'autre et comme commandement” (Derrida 1974: 30).

³¹⁷ “L'instance de la lettre lacanienne est la relève de l'écriture dans le système de la parole” (Derrida 1980: 493).

³¹⁸ “que le langage « originel », « naturel », etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture” (Derrida 1974: 82).

Francisco Vidarte Fernández –filósofo español que se especializara en el pensamiento de Derrida y sus posibles confluencias con el psicoanálisis– destaca que la *archiescritura* representa la superación de esas dos escrituras: aquella que moraría en el habla misma, considerada legítima “porque en ella el significante está en comunión directa con el significado immaculado” (Vidarte 2005: 28/29) y la escritura impura, bastarda, materializada en el signo gráfico, que sin embargo es la que se impone como metáfora. En *La diseminación* Derrida lo dice en estos términos: “Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, toda una buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metafóricidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia” (Derrida 1997a: 226/ 227)³¹⁹.

Lejos de inclinar la balanza hacia una u otra perspectiva, nos interesa mostrar las diferencias entre ambas. El área que Derrida esboza para la escritura se entiende a partir de ese leitmotiv de la estrategia deconstructiva por el cual lo más derivado, lo secundario (escrito) de lo secundario (palabra) es tan originario y tiene tantos derechos como lo matricial, como ese objeto puro que alguien habría asegurado que existió antes de que el hombre lo percibiera por primera vez. De modo que la *archiescritura* puede entenderse como la representabilidad misma precediendo a cualquier elemento de la realidad en pretendida pureza. “La diferencia en el origen” – afirma Vidarte– “es la *archiescritura* como movimiento absoluto del sentido. Si ningún elemento tiene identidad en sí sino por su

³¹⁹ “Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. La mauvaise écriture est, à la bonne, comme un modèle de désignation linguistique et un simulacre d’essence” (Derrida 1972a: 172).

diferencia con el resto, entonces cada elemento está marcado por todos aquellos que no son él” (Vidarte 2005: 30).

Por su parte, Lacan nunca asimila la representabilidad misma a la escritura. La posibilidad del humano de representarse el mundo estaría dada por su inmersión, aún antes del nacimiento, en lo simbólico, esto es, en el funcionamiento del significante. Pero para realizar una génesis del significante y de la escritura Lacan se vale del siguiente planteo: el hombre, tanto como algunas especies animales, lee huellas de la naturaleza que corresponden unívocamente al objeto que las ha dejado. A diferencia del animal, el hombre comprenderá que puede borrar su propia huella para no ser identificado. La huella borrada es el surgimiento del significante: ya no remite a un objeto único, y nos habla de un sujeto que ha tenido voluntad de eliminar su rastro –no se sabe para qué ni para quién, ni qué ha querido simular con ello–. Mucho tiempo después, cuando aparezca la escritura, habrá, además de la posibilidad de plasmar los significantes en un soporte de forma duradera, una suerte de reencuentro con las huellas, con eso que podía leerse a partir de marcas naturales, con eso que había sido borrado, con aquella materialidad que aún no era escritura pero que constituía ya una *lectura de signos*. Ese es el sentido de plantear la escritura como “latente” al lenguaje, y por ello es justo decir, con Allouch, que en realidad lo que hay en latencia es una capacidad de lectura.

La conferencia presentada en Roma en 1967 “La psychanalyse. Raison d'un échec”, nos muestra a un Lacan en absoluto animadvertido contra Derrida. En esa ocasión, realizaba una especie de balance de sus trayectos en psicoanálisis: desde las necesarias críticas a los post freudianos hasta sus aportes bien acogidos entre los psicoanalistas, como la conveniencia de distinguir entre yo ideal e ideal del yo, la pertinencia del recurso a las categorías lingüísticas para pensar los mecanismos del inconsciente –en especial la metáfora y la metonimia como elementos del discurso– las

relaciones entre deseo y demanda, el *objeto (a)*, etc. Nombra a Lévi-Strauss –ante el cual, afirma, su contribución es pequeña– y luego menciona la *différance* derridiana. El párrafo es breve: “C'est pourquoi mon discours, si mince soit-il auprès d'une oeuvre comme celle de mon ami Claude Lévi-Strauss, fait balise autrement, dans ce flot montant de signifiant, de signifié, de « ça parle », de trace, de gramme, de leurre, de mythe, voire de manque, de la circulation desquels je me suis maintenant dessaisi. Aphrodite de cette écume, en a surgi au dernier temps la *différance*, avec un *a*. Ça laisse de l'espoir pour ce que Freud consigne comme le relais du catéchisme” (Lacan 2005b: 346). Confiesa así Lacan estar al tanto de las producciones iniciales de Derrida, y podríamos decir que en relación a ellas abriga la esperanza de que el psicoanálisis se vea vivificado con aportes alejados del dogmatismo clásico.

En la clase 20 del *Seminario 16*, Lacan vuelve sobre sus pasos en el Seminario 9. Retoma la cuestión de la huella y su borramiento en el surgimiento del significante. Vuelve a distinguir al signo, como algo para alguien, del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante, y plantea el tema de la palabra y la escritura en relación al oído y la mirada. Recuerda una vez más que el sujeto puede definirse como “*el que borra sus huellas*”, o mejor, “*el que reemplaza sus huellas por su firma*” (Lacan 2008: 286)³²⁰. Dice entonces: “Lo único que puede dar su estatuto correcto a una gramatología es la relación de la escritura con la mirada como objeto, la mirada en toda la ambigüedad que hace poco marqué a propósito de la relación con la huella, lo entrevisto y, para decirlo todo, el corte en lo visto, la cosa que despunta más allá de lo visto” (Lacan 2008: 287)³²¹.

³²⁰ “celui qui efface ses traces” ; “celui qui remplace ses traces par sa signature” (Lacan 2006: 314).

³²¹ “Ce qui peut seul donner son statut correct à une grammatologie, c'est le rapport de l'écriture au regard comme objet, le regard dans toute l'ambigüité que j'ai déjà tout à l'heure marquée à propos du rapport à la trace, l'entrevu et, pour

No es inocente la mención a la gramatología, lo que se confirma por el párrafo que viene a continuación, donde vuelve a tratar la suposición de una escritura anterior a la palabra: está sopesando los argumentos de Derrida. Pero, ¿cómo habremos de entender este pasaje? Lacan está tratando de articular la cuestión del significante, lo simbólico y el Otro, con aquello del orden del cuerpo, no en tanto superficie imaginaria del yo sino como sustrato material de goce. El Otro no es solamente el campo del lenguaje, sino aquel que, demanda mediante, invade el cuerpo del sujeto y produce esas zonas erógenas donde irán a alojarse las diferentes modalidades del *objeto (a)*, de las cuales destaca ahora la mirada y la voz. Lacan llama a esas zonas erógenas “enforma” –*enforme*– del Otro –a veces dice “enforma del *objeto (a)*”–, jugando con la imagen de una horma de zapato o sombrero. Así, la superficie corporal corresponde a la forma y la zona erógena, hecha al contacto con el Otro, al “enforma”, esa horma que trabaja en las oquedades del cuerpo con el vaciado del objeto marcado en él.

¿Qué relación tiene esto con la escritura? Si el paso del sentido del olfato a la vista era primordial en la lectura de huellas que el hombre primitivo comenzara a realizar en determinado momento – cuestión desarrollada en el Seminario 9, como hemos visto– se trata ahora del pasaje de la vista a la mirada y el reencuentro con la huella en el plano de la escritura, en un territorio donde la impronta visual de la letra no deja de enlazarse al *objeto (a)*.

En esa línea, Lacan agrega: “Que la escritura deba considerarse primera respecto de la palabra resulta después de todo no solo lícito sino evidente por la mera existencia de una escritura como la china, donde claramente lo que es del orden de la aprehensión de la mirada se relaciona con lo que se traduce de ello en el terreno de la voz, a

tout dire, la coupure dans le vu, la chose qui ouvre au-delà du vu” (Lacan 2006: 315).

saber, que hay elementos fonéticos pero que también hay muchos que no lo son” (Lacan 2008: 287)³²².

Es indudable que la idea de una escritura primera respecto de la palabra alude directamente a Derrida. En efecto, el hombre fue capaz de ver antes que de hablar, y la transformación de la vista en mirada que sabe distinguir las huellas va a realojarse mucho más adelante en la escritura. Por ello, afirma Lacan, no debemos sorprendernos de la pregnancia de lo visual en la escritura china, que combina elementos puramente fonéticos con otros de orden pictogramático, los cuales podemos tratar como parientes lejanos de aquellas primeras huellas leídas sin que aún hubiera escritura.

D'un discours qui ne serait pas du semblant es un Seminario que consiste en diez lecciones dictadas en 1971 en la Facultad de Derecho. Aquí, Lacan prosigue algunas cuestiones abiertas el año anterior, como el tetraedro de los *cuatro discursos*³²³, y va esbozando los primeros rudimentos de lo que serán las fórmulas de la sexuación, temas en los que no nos detendremos.

Lacan hace jugar la cuestión del escrito y la escritura en diferentes aspectos, podríamos decir, “aristas” (*arêtes*) para tomar un término que él utiliza. Una arista es un borde, ya sea de una figura plana o bien de la intersección entre dos superficies. El término es usado

³²² “Que l’écriture doive être considérée comme première au regard de la parole peu après tout être considéré comme, non seulement licite, mais rendu évident par la seule existence d’une écriture comme la chinoise, où il est clair que ce qui est de l’ordre de l’appréhension du regard n’est pas sans rapport à ce qui s’en traduit au niveau de la voix, à savoir qu’il y a des éléments phonétiques, mais qu’il y en a aussi beaucoup qui ne le sont pas” (Lacan 2006: 316).

³²³ En el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan formaliza los llamados *cuatro discursos* en una estructura tetraédrica de cuatro términos y cuatro lugares. Se trata del Discurso del amo, el Discurso universitario, el Discurso de la histérica y el Discurso del analista.

por Lacan para remitir a los vectores que unen los cuatro elementos del tetraedro que, al combinarse, dan lugar a los cuatro discursos. Pero también habla de arista para aludir a ese borde, esa frontera entre dos territorios como el placer y su más allá, lo simbólico y lo real, la palabra y lo escrito.

Curiosamente, Derrida tiene también una palabra para nombrar algo de la frontera o el encuentro entre dos territorios: se trata de la juntura *–brisure*³²⁴-. La juntura es esa zona de articulación entre el tiempo y el espacio *–“el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio”* (Derrida 1986: 88)³²⁵-, esa bisagra que “permite entonces a una cadena gráfica (visual o “táctil”, “espacial”) adaptarse, eventualmente de manera lineal, a una cadena hablada (“fónica”, “temporal”)” (Derrida 1986: 85)³²⁶.

En este seminario Lacan intenta precisar el “carácter especial de la función de lo escrito respecto de todo discurso” (Lacan 2009: 93)³²⁷. No hay geometría posible sin el recurso al trazado, y tampoco habría álgebra o lógica sin letras. Por eso la escritura bien puede ser testimonio de aquello del orden de lo real que no es apresable con el recurso único de lo simbólico. La letra tendría, pues, la misma función en dos diferentes planos. A nivel de los discursos de disciplinas tales como la geometría, la topología o el álgebra, hay necesidad del trazado material para formalizarse. Aquello construido mediante lo escrito dará más tarde lugar a palabras que intenten explicar su sentido, pero esas palabras serían insuficientes por sí solas para sostener el discurso de esas ciencias, que no pueden prescindir del soporte escrito. Y respecto del sujeto,

³²⁴ *Brisure* significa ruptura, pero ha sido traducido como *juntura*.

³²⁵ “le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace” (Derrida 1974: 99).

³²⁶ “Cette articulation permet donc à une chaîne graphique («visuelle» ou «tactile», «spatiale») de s'adapter, éventuellement de façon linéaire, sur une chaîne parlée («phonique», «temporelle»)” (Derrida 1974: 96).

³²⁷ “ce qu'il y a de spécial dans la fonction de l'écrit au regard de tout discours” (Lacan 2006: 99).

la letra captura una fijación de goce a partir de la cual él podrá hablar, producir un saber mediante el despliegue de significantes, pero todo ello queda en disyunción respecto de ese núcleo de goce allí coagulado.

A todo esto apunta Lacan al referirse a un discurso que no fuera del semblante: un discurso más allá de lo imaginario/simbólico, más allá de la palabra, un discurso soportado sobre lo escrito entendido como frontera entre lo real y lo simbólico.

Ya en el capítulo V del *Seminario 18* –titulado en la edición asentada por Miller “Lo escrito y la palabra”– Lacan presenta sus críticas respecto de los planteos de Derrida, y lo hace de un modo no directo pero sumamente reconocible para quienes estaban al tanto de las objeciones que Derrida había dirigido a Lacan. Para mayor claridad, realizaremos la cita textual del párrafo que luego comentaremos.

Lacan abre su sesión preguntando:

¿Acaso estoy yo presente cuando les hablo? Haría falta que la cosa a propósito de la cual me dirijo a ustedes estuviera aquí. Ahora bien, baste decir que la cosa no puede escribirse más que como l’acosa, como acabo de escribirlo en el pizarrón, lo que quiere decir que está ausente ahí donde ocupa su lugar (Lacan 2009: 71)³²⁸.

Contundente respuesta a la incriminación derridiana: no hay recubrimiento entre la presencia y la voz, del mismo modo que la ausencia de la cosa –“a-cosa”, en francés *l’achose*– no le impide ocupar un lugar. También en el discurso lacaniano parecen

³²⁸ “Suis-je, suis-je présent quand je vous parle? Il faudrait que la chose à propos de quoi je m’adresse à vous fût là. Or, c’est assez de dire que la chose ne puisse s’écrire que *l’achose*, comme je viens de l’écrire au tableau, ce qui veut dire qu’elle est absente là où elle tient sa place” (Lacan 2006: 77).

difuminarse las oposiciones binarias, presencia/ausencia en este caso y también lleno/vacío en el lugar del *objeto (a)*, puesto que éste opera tanto como vacío que causa el deseo, por estar irremediabilmente perdido, como en función de objeto parcial pulsional³²⁹.

Muy notablemente Lacan se dirige a los filósofos y su disciplina en términos de “charlatanería” –*baratin philosophique*–. Continúa con el tema de la presencia tomando el término *Dasein*, el *ser-ahí* heideggeriano, con el cual juega despectivamente³³⁰, pero al mismo tiempo le reconoce un movimiento similar al de la a-cosa: sólo puede manifestarse si hay previamente una suspensión, un desencarnamiento, una puesta entre paréntesis, una *epojé*.

Lacan prosigue:

Denunciar, como se hizo, dicha presencia como logocéntrica, denunciar la idea de la palabra inspirada, como se dice, porque de la palabra inspirada sin duda podemos reírnos, cargarle a la palabra toda la tontería en la que se extravió cierto discurso, y conducirnos hacia una mítica archiescritura, únicamente constituida, en suma, por lo que se percibe con sobrada razón como un punto ciego denunciado en todo lo que se meditó

³²⁹ Hay toda una búsqueda de Lacan en relación al vacío que lo orienta hacia el taoísmo y el confucianismo. En los setenta Lacan se interesó en la cultura y la lengua chinas, dejándose conducir por el escritor y calígrafo François Cheng, con quien recorre textos como el *Daodejing*, de Lao Tzu, las *Analectas* de Confucio y *El justo medio*, de Mencio. La idea del vacío es bastante aproximada en estas tradiciones: vacío intermedio, vacío mediano o Justo medio en el confucianismo, dan cuenta de lo ternario en el pensamiento chino. El vacío media entre dos entidades –el yang y el ying, la fuerza y la dulzura– y es el generador del aliento que habita entre ambos, sin el cual “el Ying y el Yang camparían cada uno por su cuenta, o caerían en una oposición estéril” (F. Cheng 2001: 169). El Seminario 18, plagado de referencias a la caligrafía china, está muy atravesado por la cuestión del vacío así concebido, que incide en la posibilidad de entender el lazo entre el significante y la letra en una relación que no sea de mera oposición.

³³⁰ “Cómete tu Dasein”, como aclara J.A. Miller al final de este seminario, es una fórmula que Lacan utiliza por primera vez en “El seminario sobre ‘La carta robada’”, y la cita otras veces.

sobre la escritura –todo esto apenas constituye un progreso. Nunca se habla sino de otra cosa para hablar de l’acosa (Lacan 2009: 72)³³¹.

Aquí Lacan desmarca al psicoanálisis de la tradición metafísica logocéntrica, y posiblemente se refiera a la fenomenología al aludir a ese discurso “extraviado” en el solipsismo de la razón monologante. Justifica las denuncias de Derrida respecto de sus argumentos en torno al rebajamiento histórico de la escritura, pero considera la propuesta de la *archiescritura* como recurso a un mito, lo cual no hace progresar la cuestión. Para Lacan, el habla del analizante no se parece a aquella palabra regodeada en la presencia del sujeto ante sí mismo; por el contrario, se trata de una palabra que rápidamente se topa con la ausencia del objeto, el vacío y la falta en ser.

Conocedor de las objeciones a lo que él había nombrado como *palabra plena/palabra vacía*, agrega luego:

Lo que yo por mi parte indiqué en su momento sobre la palabra plena –no hay que abusar, no me lleno la boca con la palabra plena y pienso incluso que la mayoría de ustedes no me escuchó de ninguna manera valerme de ella–, lo que indiqué de la palabra plena es que ella colma –son hallazgos del lenguaje, siempre bastante lindos– ella cumple la función de l’acosa” (Lacan 2009: 72)³³².

³³¹ “Dénoncer comme *logocentrisme* ladite présence. Comme cela s’est fait, l’idée de la parole inspirée, comme on dit, au nom de ceci, que la parole inspirée, bien sûr on peut en rire, mettre à la charge de la parole toute la sottise où s’est égaré un certain discours, et nous emmener vers une mythique *archi-écriture*, uniquement constituée, en somme, de ce qu’on perçoit, à juste titre, comme un certain point aveugle que l’on peut dénoncer dans tout ce qui s’est cogité sur l’écriture –tout ça n’avance guère. On ne parle jamais d’autre chose pour parler de l’achose” (Lacan 2006:78).

³³² “ce que moi, j’ai dit en son temps, de la parole pleine –fait pas abuser, j’en ai pas plein la bouche de la parole plein, et je pense même que la grand majorité d’entre vous ne m’avez entendu d’aucune façon en faire état–, ce que j’ai dit de la

Volvemos aquí al punto trabajado más arriba: la *palabra plena* no constituye ahora para Lacan el signo de un encuentro del sujeto con su verdad en el análisis, sino que ella se aloja en esa intersección entre el goce y el sentido –y el goce del sentido– llenando la boca del hablante al ubicarse en el hueco de la *a-cosa*. Si hay algo denunciado en esa palabra plena es la vía por la cual el sujeto goza del significante, que lo divide más en tanto más se aferra a él.

En la página 76, continúa:

Al comienzo, *en arjé*, como dicen ellos –lo que no tiene nada que ver con ninguna temporalidad, puesto que esta proviene de allí–, al comienzo está la palabra. Pero hay de todos modos posibilidades de que la palabra haya producido cosas durante los tiempos que no eran aún siglos. Sólo son siglos para nosotros, imagínense, gracias al carbono radiactivo y a algunas otras historias de este tipo, retroactivas, que parten de la escritura. En fin, durante una punta de algo que podemos llamar no el tiempo, sino el *aión*, el *aión* de los *aión*, como dicen ellos –hubo una época donde uno se relamía con cosas así, ellos tenían sus razones, estaban mucho más cerca que nosotros– la palabra produjo cosas que seguramente se distinguían menos de ella, porque eran sus efectos³³³.

parole plein, c'est qu'elle remplit –ça, ce sont les trouvailles du langage, elle sont toujours assez jolies–, elle remplit la fonction de l'achose qui est au tableau” (Lacan 2006: 78).

³³³ “Au commencement, *en arché* comme ils disent –ce qui n'a rien à faire avec quelque temporalité que ce soit, puisqu'elle en découle–, au commencement est la parole. Mais la parole, il y a tout de même bien des chances qu'elle ait fait des choses pendant des temps qui n'étaient pas encore des siècles. Ce ne sont des siècles que pour nous, figurez-vous, grâce au carbone radiatif et à quelques autres histoires de cette espèce, rétroactives, qui partent de l'écriture. Enfin, pendant un bout de quelque chose qu'on peut appeler, non pas le temps, mais l'*aion*, l'*aïon*, l'*aïon* des *aïon* comme ils disent –il y avait un temps où l'on gargarisait avec des trucs comme ça, ils avaient bien leur raisons, elles étaient plus près que nous– la parole a fait des choses qui étaient ses effets” (Lacan 2006: 83).

En este párrafo, Lacan se introduce de lleno en los argumentos de la deconstrucción sobre tres ejes: tiempo, palabra y escritura, cada uno en sí mismo y con sus posibles relaciones. Respecto de la temporalidad, cita el *Arjé* –origen– y el *Aión*, que se aproxima a la idea de un tiempo eterno, pleno, previo a todo marcaje mediante lo simbólico³³⁴. Posiblemente se trate de una ironía por parte de Lacan. De todos modos, es pertinente aquí hacer constar que cuando Derrida se refiere al origen, *Arjé*, no lo hace en forma positiva sino para intentar deconstruir una de las categorías más presentes en la tradición metafísica, para socavar el orden del logos que piensa con arreglo a un tiempo originario y otro derivado de él, que siempre traslada “lo complejo a lo sencillo, lo secundario a lo derivado, lo contingente a lo necesario” (Bennington/Derrida 1994: 40).

“Al comienzo está la palabra”, dice Lacan, lo cual puede pensarse en dos sentidos:

- por un lado, no hay temporalidad si ésta no entra en un marco simbólico, dado por la palabra. El tiempo es también una invención humana imposible de ser pensada fuera del registro simbólico.
- por otra parte, mediante esta sentencia afirma su idea de que la palabra es necesariamente anterior a la escritura.

No se le escapa a Lacan la complejidad del tema, puesto que si el tiempo es mensurable en siglos es por la existencia de números –cuya realidad es imposible sin su escritura–; si podemos pensar el pasado humano es, afirma, gracias a esas “historias” del tipo del carbono radiactivo que nunca hubiesen podido existir de no mediar algún tipo de escritura. Pero esas escrituras no dejan de ser “efectos” de la palabra. Prosigue entonces:

¿Qué significa escritura? Se necesita de todos modos acotar un poco. Cuando se ve lo que suele llamarse la escritura, resulta

³³⁴ El *Aión*, deidad griega cuya particularidad va en el sentido de lo eterno y su perpetuo retorno, no es un tema frecuente en Derrida. Sí es posible encontrar esta figura en la obra de Nietzsche.

completamente claro y cierto que es algo que de alguna manera se refleja (*se répercute*) en la palabra (Lacan 2009: 77)³³⁵.

Uno de los argumentos fuertes de Derrida para señalar el sitio bastardo reservado a la escritura en la razón occidental, es el modo en que ha sido pensada no sólo tradicionalmente sino también en la lingüística de inicios del siglo veinte, en donde se la considera como mero reflejo de la palabra. En ciertos momentos de Saussure, se ve claramente que la función de la escritura consistiría en representar a la palabra en un soporte material, constituyendo así su imagen espejada. Lo constatamos en el capítulo VI del *Curso de Lingüística General*, donde afirma que la razón de ser de la escritura es representar a la palabra, estando con ella en la misma relación que una foto con el objeto que captura (Saussure 1945: 51 a 58).

Pero en el párrafo que citamos anteriormente Lacan no dice que la escritura es reflejo de la palabra, sino que la palabra contendría, ella misma, cierta afección, cierta repercusión de lo escrito. La traducción aquí no es buena porque pone el acento en lo óptico y lo especular— el reflejo— y pasa por alto un matiz que volveremos a encontrar unos párrafos más adelante, cuando utiliza otra vez la palabra *repercusión*. Percutir es golpear: el golpe deja la impronta de aquel material cuyo azote se ha sufrido. Lacan utilizará poco después en “Lituraterre” palabras relacionadas con el efecto de unos materiales sobre un terreno, tales como tachadura (*rature*), erosión (*ravinement*), aluvión (*ruissement*), borramiento (*effacement*), para hablar de la relación entre el semblante y lo real, el significante y la letra.

Que la palabra contenga el reflejo/efecto/repercusión de la escritura, ¿no acerca llamativamente a su perspectiva a la de Derrida? ¿No se trataría de algo parecido, pues, a la famosa *archiescritura*, una

³³⁵ “Qu’est-ce que cela veut dire, l’écriture? Il faut tout de même cerner un peu. Quand on voit ce qu’il est courant d’appeler l’écriture, il est tout à fait clair et certain que c’est quelque chose qui, en quelque sorte, se répercute sur la parole” (Lacan 2006: 83).

estructura localizable en el seno de todas las manifestaciones de lenguaje? Pero que la palabra esté en el sujeto afectada, habitada o golpeada por la letra, tal como sugiere aquí Lacan, significa algo muy diferente a la idea de que la *phoné* se derive de la escritura, cosa que, por otra parte, Derrida jamás sostuvo. Pues la llamada *archiescritura* o *archihuella*, no se orienta tanto a la idea de una escritura como matriz de todo lenguaje, sino que apunta a la posición de significante en que se presentaría todo signo o significado: “la secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego” (Derrida 1986: 12)³³⁶.

Sin embargo, Lacan parece dar un paso en dirección opuesta cuando, a propósito de la *Wortvorstellung* –representación-palabra en Freud, propia del proceso secundario– afirma: “Seamos serios. La representación de palabra es la escritura” (Lacan 2009: 79)³³⁷. Esta frase venía precedida por explicación de un punto en el que difiere de Freud: no está de acuerdo en que la representación-palabra sea territorio del proceso secundario, esto es, aquel que se maneja según las leyes del pensamiento consciente. Como ya hemos dicho más arriba, para Lacan los materiales conscientes e inconscientes están articulados en la cadena significante a modo de banda de Moebius, por lo cual la idea de que cada sistema atesora elementos psíquicos diferentes (*representación-cosa* para el inconsciente y *representación-palabra* o bien el enlace entre ambas para la conciencia) no es válida según Lacan.

Pero cuando asevera que “la representación de palabra es la escritura” ha hecho un corte en su argumentación anterior: no está pensando en la relación entre la palabra y la letra en el sujeto sino que vuelve sobre sus elaboraciones del Seminario 9 acerca del surgimiento de la escritura en la historia.

³³⁶ “La secondarité qu'on croyait pouvoir réserver à l'écriture affecte tout signifié en général, l'affecte toujours déjà, c'est-à-dire *d'entrée de jeu*” (Derrida 1974: 12).

³³⁷ “Soyons sérieux. La représentation de mots, c'est l'écriture” (Lacan 2006: 86).

Lacan esboza ahora un recorrido por los orígenes de la escritura china, intentando por todos los medios fundamentar su posición: la palabra es anterior a toda escritura; ella no hace más que representarla secundariamente. Se pregunta si acaso es posible que haya habido una vía directa desde el trazo a la creación del signo por la vía de la imagen, como parece ocurrir en el pictograma, pero concluye que en toda escritura lo que comanda es la pronunciación, y si se recurre a una imagen no es en referencia al objeto representado en ella sino a cierta partícula fonética que al combinarse con otro carácter forma un signo completamente distinto.

Da el ejemplo de la partícula *wu* que, afirma, se escribe mediante un pictograma que “parece representar a su mamá con dos tetas” – *votre maman avec deux tétones*–. *Wu*, onomatopeya del llanto, puede representarse por un pictograma semejante a una madre, pero luego esta madre representada no introduce en la lengua su sentido, en tanto la partícula *wu* se combinará con otras partículas independientemente de que haya sido así escrita. El valor de imagen de este pictograma que recuerda a una madre se perderá entonces en beneficio del valor fonético. Así fundamenta Lacan su hipótesis de que hay palabras antes que escritura, y que la escritura es un modo de representar a la palabra:

Entonces, representación de palabra quiere decir algo, quiere decir que la palabra ya está allí antes de que hagan su representación escrita. Con todo lo que ella implica (Lacan 2009: 80)³³⁸.

Sigue aquí superponiendo dos niveles de análisis: el de la escritura en su surgimiento histórico y el de la metapsicología freudiana cuando sitúa los contenidos psíquicos en términos de representación-palabra y representación-cosa. Pero en esta

³³⁸ “Alors, *représentation de mot*, ça veut dire quelque chose, ça veut dire que le mot est déjà là *avant* que vous n’en fassiez la représentation écrite, avec tout ce qu’elle comporte” (Lacan 2006: 87).

superposición de territorios sugiere algo más: la escritura llevada al plano del sujeto, es decir, la letra, no es asumible en términos de representación-cosa (*Sachvorstellung*), huella primaria para Freud, anterior respecto de aquellas que soportan el lenguaje y el proceso secundario. Lacan parecería estar diciendo que tan secundaria es la escritura respecto de la palabra a nivel de su génesis histórica como la letra respecto del significante en el sujeto, aunque ella contenga ese grano de lo real que el significante solo no nos presenta.

A continuación Lacan aborda el tema del sueño como escritura o *rebus*, aludiendo al artículo de Derrida “Freud y la escena de la escritura”, a modo de antecedente del análisis más detallado que hará en “Lituraterre”:

Sí. Que Freud diga que el sueño es un *rebus* no me hará desistir un solo instante de afirmar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Sólo que es un lenguaje en medio del cual apareció su escrito. Por supuesto eso no significa que se deba dar el menor crédito –¿y cuándo lo daríamos, no es cierto?– a esas figuras que se pasean en los sueños. Desde que sabemos que son representaciones de palabras, puesto que es un *rebus*, se traducen, *Überträgt*, en lo que Freud llama los pensamientos, *die Gedanken*, del inconsciente (Lacan 2009: 82)³³⁹.

Lacan insiste aquí en su idea: el hecho de que el sueño sea una “escritura” en imágenes, resulta aún secundario respecto de los significantes que son allí plasmados de ese modo. Al igual que un *rebus*, que se vale de imágenes y signos provenientes de otros

³³⁹ “Oui. Que le rêve soit un *rébus*, dit Freud, c’est pas ça qui me fera démordre un seul instant que l’inconscient est structuré comme un langage, seulement c’est un langage. Seulement, c’est un langage au milieu de quoi est apparu son écrit. Celá ne veut pas dire, bien sûr, qu’il faut faire la moindre foi –et quand la ferions-nous, n’est-ce pas?– à ces figures qui se baladent dans les rêves. Dès que nous savons que ce sont des représentations de mots, puisque c’est un *rébus*, ça se traduit, *überträgt*, dans ce que Freud appelle les pensées, *die Gedanken*, de l’inconscient” (Lacan 2006: 89).

lenguajes para componer la pronunciación de una palabra, en el sueño hay una utilización de material figurativo para componer significantes. Insiste así en la idea de que se trata de “pensamientos del inconsciente”, *die Gedanken*, que utilizan diferentes modos de representación a su alcance, y pone el ejemplo de un analizante suyo que produce un *lapsus linguae*, lo cual podría igualmente haberse presentado como *lapsus calami* –si hubiese habido escritura de por medio– pero esto no habría cambiado en absoluto el estatuto significativo del acto fallido.

Recordemos la polémica con Laplanche, quien aprovechaba el pasaje freudiano sobre la representación mediante imágenes en el sueño para afirmar que ellas corresponden a la representación-cosa –*Sachvorstellung*– y que, dado su carácter figurativo, serían imagos. Lacan es muy claro en este pasaje: el sueño no es territorio de la representación-cosa ni de las imagos. Se trata de representación-palabra, esto es, de significantes.

Llegado a este punto, Lacan hace un doble movimiento, de descalificación y a la vez de reconocimiento con respecto a los argumentos de Derrida:

¿Sólo hay fallido respecto de qué? Respecto de lo que los vivillos de la *archiescritura*, la escritura que está desde siempre en el mundo, prefiguran sobre la palabra. Divertido ejercicio, ¿no es cierto? Lo admito, es una de las funciones del discurso universitario sembrar la confusión de este modo. Entonces cada cual cumple su función, yo también tengo la mía y ella tiene asimismo sus efectos” (Lacan 2009: 82)³⁴⁰.

La desautorización hacia Derrida –al que considera un representante del discurso universitario– se centra en la idea de una escritura que

³⁴⁰ “Il n’y a manqué par rapport à quoi? Par rapport à ce que les astucieux de l’*archi-écriture*, l’écriture qui est là depuis toujours dans le monde, préfigurent de la parole. Drôle d’exercice, n’est-ce pas? Moi, je veux bien, c’est l’une des fonctions du discours universitaire que de brouiller les cartes comme ça. Alors, chacun remplit sa fonction, moi aussi, j’ai la mienne, elle a aussi ses effets” (Lacan 2006: 89/90).

prefigurara la palabra, cuestión muchas veces desestimada por Lacan. Pero al parecer –y esto resulta verdaderamente asombroso– algo de esa idea no lo deja indiferente, a juzgar por las frases que siguen:

Dado que es representación de la palabra, sobre la cual, como ven, no insistí, resulta que la escritura no es simple representación. Representación significa también repercusión (*répercussion*), porque no es de ningún modo seguro que sin la escritura habría palabras. Tal vez sea la representación como tal la que hace a las palabras” (Lacan 2009: 84)³⁴¹.

Lacan vuelve aquí a insistir en la idea de que la escritura es representación pero no directa, sino de algo que ya es representación, es decir, representación de la palabra, y nuevamente se vale de la palabra percusión que, como comentaba más arriba, parece estar apuntando a ese golpe de lo real presente en el lenguaje. Por fin parece haber entrado en el juego derridiano: lo que cuenta tanto en el caso de la palabra como en el de la escritura es siempre su estatuto de representación nunca precedido por ningún objeto a representar.

Esto y no otra cosa ha sido el gesto de Derrida, mostrar en todo caso el carácter derivado de todo signo, de toda representación, se trate de escrituras o palabras. Y si bien ha insinuado que lo escrito podría considerarse como modelo de toda representación, lo ha hecho, como ya hemos dicho, teniendo en cuenta ese carácter de producto secundario que siempre se le ha atribuido a la escritura y no siempre a la palabra oral, entendida muchas veces como aquello cuya pureza devendría de una mítica transparencia del sujeto que piensa con palabras como si de un material neutro se tratara.

³⁴¹ “Du fait d’être cette représentation de la parole sur laquelle, vous le voyez bien, je n’ai pas insisté, l’écriture est quelque chose qui se trouve ne pas être simple représentation. Représentation signifie aussi répercussion, parce qu’il n’est pas du tout sûr que, sans l’écriture, il y aurait des mots. C’est peut-être la représentation en tant que telle qui les fait ces mots” (Lacan 91).

“La escritura no es simple representación”, dice Lacan, y de esta manera aleja la idea de lo escrito como doble o reflejo de la palabra. La escritura que ocurre en los sueños, o en los *rebus*, más que representaciones son composiciones que se valen simultáneamente de distintos modos de simbolización. En esa línea y refiriéndose al japonés, Lacan asevera que “una escritura puede trastornar una lengua” (Lacan 2009: 84)³⁴², pues nada asegura la manera en que hay que leer un signo, si en el modo *onyomi* –lectura por sonido– o *kunyomi* –lectura semántica–. Nada asegura, digamos, que ese pictograma de evocación materna, por ejemplo, no vuelva a emerger por haber retenido alguna cosa que, aún excediendo la cuestión del sentido, promueva cierta fijación de goce en pleno discurso: de eso trata la letra lacaniana. De esta disposición del significante para fijarse en letra está hablando cuando afirma:

No me apropiaré de la observación de que no habría programación concebible sin escritura más que para hacer notar que, por otro lado, el síntoma, el lapsus, el acto fallido, la psicopatología de la vida cotidiana sólo tiene, sólo se sostiene, si parten de la idea de que lo que tienen para decir está programado, es decir, para ser escrito (Lacan 2009: 83)³⁴³.

Lacan declara aquí no querer apropiarse de la idea de una “escritura” que funcionaría como “pro-grama” en el seno de diferentes áreas de la cultura. ¿Confiesa así haber leído detenidamente *De la gramatología*? Vale la pena recordar el fragmento, ciertamente extenso, en donde Derrida despliega sus argumentos en ese sentido:

³⁴² “une écriture, ça peut travailler une langue” (Lacan 2006: 91).

³⁴³ “Je ne m’emparerai de cette remarque, qu’il n’y aurait pas de programmation concevable sans écriture, que pour faire remarquer que, d’un autre côté, le symptôme, lapsus, acte manqué, psychopathologie de la vie quotidienne, n’a, ne se soutient, n’a de sens, que si vous partez de l’idée que ce que vous avez à dire est programmé, c’est-à-dire à écrire” (Lacan 2006: 90).

Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen, se decía “lenguaje” en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significante, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de pro-grama a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el programa cibernético será un campo de escritura (Derrida 1986: 14/15)³⁴⁴.

³⁴⁴ “Depuis quelque temps, en effet, ici et là, par un geste et selon des motifs profondément nécessaires, dont il serait plus facile de dénoncer la dégradation que de déceler l'origine, on disait « langage » pour action, mouvement, pensée, réflexion, conscience, inconscient, expérience, affectivité, etc. On tend maintenant à dire « écriture » pour tout cela et pour autre chose : pour désigner non seulement les gestes physiques de l'inscription littérale, pictographique ou idéographique, mais aussi la totalité de ce qui la rend possible; puis aussi, au-delà de la face signifiante, la face signifiée elle même; par là, tout ce qui peut donner lieu à une inscription en général, qu'elle soit ou non littérale et même si ce qu'elle distribue dans l'espace est étranger à l'ordre de la voix: cinématographie, chorégraphie, certes, mais aussi « écriture » picturale, musicale, sculpturale, etc. On pourrait aussi parler d'écriture athlétique et plus sûrement encore, si l'on songe aux techniques qui gouvernent aujourd'hui ces domaines, d'écriture militaire ou politique. Tout cela pour décrire non seulement le système de notation s'attachant secondairement à ces activités mais l'essence et le contenu de ces activités elles-

¿A qué aluden Lacan y Derrida cuando hablan de *pro-grama*?

Al afirmar que un lapsus o un síntoma está “programado, es decir, para ser escrito”, Lacan se refiere a la potencialidad de los elementos del orden significante para precipitarse en un registro más allá de lo simbólico/imaginario, es decir, en el registro real, con su consiguiente pasaje de la lógica diferencial –el significante se caracteriza por articularse en un sistema de diferencias opositivas, tal como lo consideraba Saussure–, a una lógica de lo idéntico –el valor de la letra es absoluto en su identidad respecto de sí misma y no depende de su relación con los otros elementos del discurso–.

Derrida, por su parte, al hablar de *pro-grama* reafirma su idea de que el lenguaje, así como cada uno de estos lenguajes (coreografía, escultura, cinematografía, etc.) son en definitiva escritura, “grafías”.

En este capítulo Lacan no deja de subrayar otro de los temas que, ya lo hemos dicho, esta presente en todo el seminario: la escritura como condición de advenimiento de la ciencia. “Pueden captar algo de la escritura, porque les digo que es el soporte de la ciencia” (Lacan 2009: 81)³⁴⁵. No hay referencia implícita a Derrida al respecto, pero nos interesa situar este punto porque justamente constituye otro de los argumentos que Derrida esgrime para sostener la perspectiva de una escritura que no fuese mera representación de la palabra. Afirma en ese sentido que “la práctica de la ciencia, de hecho, nunca dejó de impugnar el imperialismo del logos, apelando, desde siempre cada vez más, a la escritura no

mêmes. C'est aussi en ce sens que le biologiste parle aujourd'hui d'écriture et de *pro-gramme* à propos des processus les plus élémentaires de l'information dans la cellule vivante. Enfin, qu'il ait ou non des limites essentielles, tout le champ couvert par le *programme* cybernétique sera champ d'écriture” (Derrida 1974: 19).

³⁴⁵ “Vous en avez pour encore un bout, de l'écriture, puisque je vous dis que c'est le support de la science” (Lacan 2006: 88).

fonética” (Derrida 1986: 8)³⁴⁶. Y precisamente, así como lo hace Lacan, se refiere en particular a las matemáticas: “Ya hicimos alusión a la matemática *teórica*: su escritura (...) nunca estuvo ligada a una producción fonética” (Derrida 1986: 15)³⁴⁷.

Resulta interesante constatar que ambos autores captan ese poder propio de la escritura de ir más allá de la palabra y dar lugar a relaciones que serían imposibles sin ella. Pero en tanto Derrida pone el acento en la posibilidad de que la escritura se presente por vía directa, esto es, desvinculada de toda función de auxiliar a cierto lenguaje primordial que la antecediera, Lacan se interesa en la capacidad de la escritura de formalizar algo que no podría ser formalizado mediante palabras, aunque, secundariamente, pueda dar lugar a ellas, tal como ocurre, por ejemplo, con sus grafos, inagotables fuentes de explicaciones en la transmisión oral.

Hay que distinguir la capacidad que ofrece lo escrito de formalización en el terreno de la ciencia, de la letra como fijación de goce que hace límite al sentido en el sujeto. Sin embargo, ambas “aristas” tienen en común el hecho de que, tanto la letra como marca de goce como la letra en la escritura matemática operan por tener un valor en sí misma y no por su diferencia respecto de los otros valores.

“Lituratierra”, “Lituraterre” en francés, es el título de un artículo publicado en 1971 por Lacan en el número 3 de la revista *Littérature*, dedicado al tema del psicoanálisis y la literatura. Lacan leyó y comentó este artículo en la séptima clase del Seminario 18, versión que tomaremos en cuenta preferentemente, puesto que al

³⁴⁶ ““la pratique de la science n'a en fait jamais cessé de contester l'impérialisme du logos, par exemple en faisant appel, depuis toujours et de plus en plus, à l'écriture non-phonétique” (Derrida 1974: 12).

³⁴⁷ “Nous avons déjà fait allusion aux mathématiques *théoriques*: leur écriture (...) n'a jamais été absolument liée à une production phonétique” (Derrida 1974: 20).

llevar el texto al terreno de la enseñanza oral, va realizando agregados interesantes.

Muchas de las lecturas reflejadas en los puntos anteriores ayudarán a comprender cabalmente este texto, especialmente porque en él Lacan va remitiendo más o menos explícitamente a esos otros momentos de su obra en los que había tratado el tema de la letra. Como ya he señalado reiteradamente, considero que no hay continuidad entre el modo de concebir la letra en aquellos textos y lo que se despliega en el *Seminario 18* y “Lituraterre”, aunque el propio Lacan, como autor, pueda ubicar allí el germen de unas ideas posteriormente desplegadas en profundidad.

Al comienzo de este texto/ lección, Lacan comenta el retruécano – *contrepet*– que se ha permitido hacer partiendo de la palabra *littérature*: es el origen del término *lituraterre*. Se detiene entonces en las dos palabras que se han formado: *litura* y *terre*. Según el *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español* de Santiago Segura Munguía, la palabra *litura* significa corrección, enmienda; borrón, tachadura, arruga. *Litura* guarda mucha proximidad semántica –y comparte fonemas– con el francés *rature*, que también significa tachadura. Veremos más adelante el sentido que Lacan da a la tachadura.

Lacan comienza refiriéndose a la literatura como “disposición de restos” –*accommodation des restes*–. Esta cuestión parte de la asimilación que hace de la letra a aquello del orden del desecho, siguiendo el juego de palabras joyceano *a letter, a litter* –una letra, una basura– que ya mencionara en “El seminario sobre ‘La carta robada’” y que he comentado en su momento. Lacan ya ha hecho en otras oportunidades –y aquí lo esboza– el mismo juego entre lo escrito y el desecho al hablar de la publicación, mezclando las palabras *poubelle* y *publication*, de donde obtiene también *poubellication*³⁴⁸. Aquello orientado a ser publicado, aquello que

³⁴⁸ Este juego homofónico para referirse al destino de lo publicado es usado por Lacan en numerosas oportunidades: en la tercera lección del Seminario 13, en la

cobra la materialidad de un objeto encarnado, tiene un destino ligado a la basura, a la cloaca. Nuestra civilización es pródiga en ese tipo de sobrantes que dejan las obras humanas, las que no son en definitiva sino escrituras. También la referencia a Beckett va en esa dirección, que presumiblemente alude a *Final de partida*, donde dos personajes viven dentro de cubos de basura, y la frase de Santo Tomás, *sicut palea*³⁴⁹. Así, aquello que se encarna en una publicación por la vía de la escritura comparte con los objetos pulsionales³⁵⁰ su doble vertiente: concitando el deseo y el goce, su caída habrá de producirse invariablemente en cierto momento, siendo deyectado como resto.

Lacan se expide en diversas cuestiones respecto de la literatura, pero en todo lo que afirma no pierde de vista la letra y lo escrito, que es en definitiva lo que se esfuerza en tratar. Así, comienza considerando que la literatura sólo se liga a lo escrito en un segundo momento, pues ella ha comenzado como “canto, mito hablado, procesión dramática” (Lacan 2009: 106)³⁵¹.

Menciona luego un “cambio de configuración” que cree percibir en la época a partir de un “slogan de promoción de lo escrito” –*slogan*

segunda y tercera del *Seminario 16* y en el texto “La psychanalyse. Raison d'un échec”, publicado en *Autre écrits*.

³⁴⁹ Lacan menciona el “sicut palea” en varios momentos de su obra –la “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole y la Note italienne (1973)” entre otros. La expresión, traducida “como paja” o “como estiércol”, reseñaría lo dicho por Santo Tomás de Aquino cuando, cerca de morir, es coaccionado por Reginaldo de Piperno a que finalice su obra. Al final de su vida, Santo Tomás contempla su obra como puro desecho. Lacan ha hecho referencia a esta reducción a basura en el final no solamente respecto de los materiales escritos, sino también en relación al lugar que ocupa el analista al término de un análisis.

³⁵⁰ Podríamos haber escrito “objetos (*a*)”, pero dado que el objeto (*a*) es una categoría que designa no sólo los objetos del goce sino también el objeto que causa el deseo al desprenderse del encuentro entre el Sujeto y el Otro, preferimos usar la expresión “objetos pulsionales”. El objeto (*a*) sufrirá además otras complejizaciones en la obra de Lacan a partir de la lógica de los nudos.

³⁵¹ “chant, mythe parlé, procession dramatique” (Lacan 2006: 114).

de promotion de l'écrit-. Muy probablemente se refiera aquí a Derrida y otros autores, en especial aquellos ligados a la revista *Tel Quel*, que proponen una reflexión acerca de la noción de texto y escritura. Entre estos autores, algunos escriben obras literarias, en un estilo que privilegia los juegos con la materialidad del lenguaje antes que el sentido. Lacan ha aludido a ellos diciendo que se trata de “literatura llamada de vanguardia, que en sí misma es un hecho de litoral, y entonces no se sostiene en el semblante” (Lacan 2009: 115)³⁵².

Lacan deja claro un punto sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la literatura: el psicoanálisis no está en posición de efectuar el menor juicio literario. Con ello se desmarca de cualquier tentativa de análisis literario mediante las categorías psicoanalíticas, sea al estilo psicobiográfico o de cualquier índole. Vuelve luego a referirse a “El seminario sobre ‘La carta robada’”, como ya hiciera extensamente en la lección anterior del Seminario, correspondiente a la sexta lección titulada “De una función que no puede escribirse”, y menciona nuevamente la idea de que la carta *-lettre-* produce un “efecto de feminización”, cuestión controvertida que ya he comentado más arriba (Lacan 2009: 107; Lacan 2006: 115).

A propósito de la carta *-lettre-*, Lacan señala que él diferencia “la letra/carta del significante amo, en la medida en que la carta lo lleva en su sobre” (Lacan 2009: 107)³⁵³. Posiblemente Lacan esté haciendo del sobre una metáfora de las insignias del sujeto –puesto

³⁵² “C’est évidemment la question qui ne se propose que de la littérature dite d’avant-garde, laquelle est elle-même un fait de littoral, et, donc, ne se soutient pas du semblant” (Lacan 2006:124). A modo de ejemplo, recordemos la producción de Philippe Sollers en esa época, su obra “Números”, novela sin signos de puntuación, que Derrida comenta en *La diseminación*. Del mismo autor es el volumen ensayístico *La escritura y la experiencia de los límites*, Venezuela: Monte Avila editor, 1976, en donde se analizan ciertos fragmentos de Dante, Sade, Lautréamont, Mallarmé, Artaud y Bataille, considerados portadores de una teoría del texto diferente y, de algún modo, reprimida por las lecturas oficiales.

³⁵³ “je m’excuse d’y revenir, pour bien distinguer, je parle de ce que je fais, la lettre du signifiant maître, en tant qu’ici elle l’emporte dans son enveloppe” (Lacan 2006: 115).

que en el sobre de una carta, precisamente, van escritos el nombre y los signos del destinatario—. El significante amo tiene en común con la letra el hecho de estar fuera de la serie, es decir, ser desencadenado y marcante, pero mientras él está implicado en el sujeto a nivel de la identificación simbólica y el ideal, la letra, más cerca del objeto, se inscribe como signo de goce.

Luego de esto hace referencia a lo que considera, entre su propia producción, otro antecedente de la noción de lo escrito tal como lo conceptualiza ahora: en “La instancia de la letra”, recuerda, había hablado de la letra como “instrumento apropiado para la inscripción del discurso” (Lacan 2009: 109)³⁵⁴, lo cual, señala, no resultaría contradictorio con lo que está ahora proponiendo.

En efecto —lo he señalado más arriba— Lacan hablaba entonces de una “estructura literante (dicho de otra manera, fonemática) donde se articula y analiza el significante en el discurso”. Pero ello, creemos, se parece muy poco a la idea que despliega aquí, a saber: que la letra inscribe algo del orden de los sedimentos precipitados a partir de la ruptura de los significantes. La “estructura fonemática” —Lacan estaba considerando allí “literante” y “fonemática” como sinónimos— nos remite ineludiblemente a la disposición de los fonemas en la cadena significativa y su modo de significar a partir del valor puramente diferencial. La letra parecía compartir rasgos con el significante, ambos se regirían por la ley de los acoplamientos diferenciales y lo único que habría de distinguirlos es el carácter “localizado” de la letra. Aún no la concebía como elemento aislado, idéntico a sí mismo, que porta un valor propio, que forma enjambres en lugar de encadenamientos. Es evidente que Lacan superponía entonces dos planos que aquí se esfuerza en diferenciar: “nada permite confundir”—afirma—“como se hizo, la letra con el significante” (Lacan 2009: 110)³⁵⁵.

³⁵⁴ “instrument propre à l’inscription du discours” (Lacan 2006: 117).

³⁵⁵ “rien ne permet de confondre, comme il s’est fait, la lettre avec le signifiant” (Lacan 2006: 118).

Por el contrario, creo que estaba encaminado en la misma dirección cuando caracterizaba a la letra como “soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje”, o cuando afirmaba que –me permito volver a citar el fragmento– “un elemento esencial en el habla misma estaba predestinado a moldearse en los caracteres móviles que, Didots o Garamonds, atascados en las cajas, presentifican válidamente lo que llamamos la letra, a saber la estructura esencialmente localizada del significante”. Pero el problema radica en que, en *La instancia* Lacan asimilaba la letra al fonema, estructura literante a estructura fonemática, y por lo tanto, la letra “atascada en su caja” tipográfica –Didots, Garamond, cualquiera sea– es la letra de la escritura fonética alfabética, es decir, aquella que “copia” la estructura de oposiciones significantes de la palabra hablada. Es precisamente ese, como ya lo he señalado más arriba, el tipo de escritura que Derrida pretende deconstruir, puesto que al consistir aparentemente en una correlación unívoca entre fonema y letra, induce a pensarla como mera representación del habla– tal como lo hacen Platón, Aristóteles, Rousseau, o Saussure en ciertos momentos– y, además, a ser “valorizada como el telos de toda escritura” (Derrida 1986: 37)³⁵⁶.

A lo largo de *De la gramatología*, Derrida trata exhaustivamente el tema de la escritura fonética como aquella históricamente privilegiada por su adecuación “a las divisiones empíricamente determinadas y practicadas de la lengua oral ordinaria” (Derrida 1986: 43)³⁵⁷, aún a pesar de que, en ciertas áreas de la ciencia como la geometría o las matemáticas, hallamos un tipo de escritura muy diferente. “La escritura fonética tiene precisamente como principio funcional el de respetar y proteger la integridad del “sistema interno” de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho”, señala

³⁵⁶ “valorisée comme le telos de toute écriture” (Derrida 1974: 42).

³⁵⁷ “l’écriture phonétique se conformant aux divisions empiriquement déterminées et pratiquées de la langue orale ordinaire” (Derrida 1974: 48/49).

(Derrida 1986: 45)³⁵⁸, y por ello constituye la herramienta adecuada para todo logofonocentrismo.

Aunque Lacan no lo destaque, es evidente que la noción de letra que encontramos a lo largo del Seminario 18 se aleja considerablemente de aquella sostenida en *La instancia...* fundamentalmente en este punto: no se trata ya de que la estructura literante refleje la estructura fonemática, y la prueba es que Lacan habla ahora de escrituras refiriéndose a matemáticas, cifras numéricas, grafos y nudos. Esto es así aunque cierto encadenamiento fonemático –por ejemplo, el nombre propio– pueda tener al mismo tiempo valor de letra.

Pero volviendo a las relaciones entre la palabra hablada y la escritura, es posible preguntarse: ¿afirma Lacan que el movimiento por el cual la palabra oral llega históricamente a asentarse en lo escrito tiene la misma raíz que el hecho de que determinadas formaciones del inconsciente trasciendan el plano simbólico y queden cristalizadas en la letra en tanto fijación de goce?

¿De qué se trata ese “elemento esencial en el habla” que hace a la palabra predestinada a escribirse? ¿Qué es eso que “re/percute” en la palabra, es decir, que golpea, excediendo lo simbólico, y que encuentra así su enraizamiento en lo real?

Precisamente, no otra cosa que la esencia de lo simbólico: ser agujero en lo real, entendido esta vez como estado mítico previo a la irrupción de lo civilizatorio. Por tal razón, el orden simbólico viene de origen preñado de una incompletud, es decir, a su vez agujereado, perforado por eso mismo que perfora, y de allí que Lacan utilice la imagen de una frontera o de un litoral, que es aquello que se localiza en el borde entre dos tipos de territorios.

³⁵⁸ “L’écriture phonétique a justement pour principe fonctionnel de respecter et de protéger l’intégrité du « système interne » de la langue, même si elle n’y réussit pas en fait” (Derrida 1974: 51).

La letra es así “borde del agujero en el saber” (Lacan 2009: 109)³⁵⁹, lo cual no significa que ella “sea primaria” (Lacan 2009: 109)³⁶⁰. Aquí la alusión a Derrida es muy directa. La producción de Derrida constituye, para Lacan, un “discurso confusional” enmarcado en el discurso universitario, que opera su saber a partir del “semblante”. Remite aquí, como ya he dicho, directamente a su Seminario anterior, *L'envers de la psychanalyse*, donde caracteriza, como ya hemos dicho, los cuatro discursos –universitario, del Amo, del analista, de la histérica–. Afirma que ese discurso “me importa”, por más que “la experiencia que presento sólo puede situarse por un discurso distinto de este” (Lacan 2009: 110)³⁶¹. Con esto señala que su producción, por corresponder a la de un analista, se realiza desde un discurso que intenta tocar lo real yendo más allá del semblante, en contraste con el saber proveniente de la filosofía académica que Lacan hace coincidir con el discurso universitario.

Hay en estos párrafos un juego con los verbos “importar” –con su doble sentido de *interesar*, por un lado, y, por otro, *introducir artículos extranjeros en un país*– e “importunar”³⁶²: “me importa a otro discurso que destaco, llegado el momento, como el discurso universitario”, lo cual no impide que se lo “importune” (Lacan 2009: 110)³⁶³. Lacan se muestra importunado por lo que juzga como una importación de su producción a la filosofía académica por parte de Derrida, quien a su vez considera que ha recibido de Lacan “agresiones formales con miras a una reapropiación” –lo he

³⁵⁹ “le bord du trou dans le savoir” (Lacan 2006: 117).

³⁶⁰ “cela n’impose nullement qu’elle soit, elle, la lettre, primaire” (Lacan 2006: 118).

³⁶¹ “l’expérience à quoi je pare, ne peut se situer que d’un autre discours que de celui-là” (Lacan 2006: 118).

³⁶² “Importer” e “importuner” en francés, tienen los mismos significados que en castellano.

³⁶³ “N’empêche qu’à m’importer, au sens que j’ai dit tout à l’heure, on m’importune” (Lacan 2006: 118).

comentado más arriba—. Todo lo cual nos habla de dos autores colocados en posición especular, con remotas posibilidades de diálogo. Sin embargo algo de uno “repercute” –por usar esta palabra una vez más– en el otro, en un juego de ecos que vale la pena ir siguiendo.

A continuación, Lacan se dispone a rebatir *no* la posibilidad de que históricamente la escritura haya antecedido al habla –cuestión que, tomada *stricto sensu* resulta absurda e imposible de atribuirle a Derrida– sino la idea de que, por estar forjada en el hierro de lo real, la letra pueda ser revestida “de un carácter primario respecto del significante” (Lacan 2009: 110)³⁶⁴. Es aquí donde comenta los textos freudianos que, en “Freud y la escena de la escritura”, Derrida toma como paradigma de la huella mnémica en tanto marca escrita. En apartados anteriores de nuestra Tesis hemos trabajado alrededor de ese texto de Derrida y de las referencias freudianas que aborda, en parte para confluir en la comprensión de este fragmento de “Lituraterre”; asimismo, hemos anticipado la lectura y el aprovechamiento de estos mismos materiales freudianos por parte de Lacan prescindiendo de las referencias derridianas. Todo ese trabajo previo nos ha resultado indispensable para hacer una lectura justa de lo que Lacan propone aquí.

Señala Lacan: “Si hubiera encontrado admisibles los modelos que Freud articula en el *Proyecto* para describir el franqueamiento, la exploración de rutas impresionas, no habría tomado la metáfora de la escritura. Y justamente es en este punto donde no encuentro admisible el *Proyecto*. La escritura no es la impresión, a pesar de todo el blablablá sobre el famoso *Wunderblock*” (Lacan 2009: 110)³⁶⁵.

³⁶⁴ “n’autorise pas à faire de la lettre un signifiant et à l’affecter, qui plus est, d’une primarité au regard du signifiant” (Lacan 2006: 118).

³⁶⁵ “Si j’avais trouvé recevables les modèles que Freud articule dans une *Esquisse* d’où décrire le frayage, le forage de routes impressionas, je n’en aurais pas pour autant pris la métaphore de l’écriture. Et justement, c’est sur ce point de l’*Esquisse* que je ne la trouve pas recevable. L’écriture n’est pas l’impression,

El “Proyecto” constituye una invención freudiana para representarse el aparato psíquico, que Derrida lee en términos de escritura. Aún ponderando su valor metapsicológico –aunque lo encontrara admisible– no es necesario leerlo en términos de escritura: ya sabemos que, para Lacan, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, “lenguaje en medio del cual apareció su escrito”, como había dicho durante una lección anterior. Lacan recusa lo impresivo como modelo de lo psíquico, y esto –lo decíamos más arriba– constituye un corte total con el modelo platónico del alma como placa de cera y los contenidos psíquicos como huellas de los objetos percibidos que, al entrar en contacto con el sujeto, dejarían la huella de su presión sobre este. Reafirma nuevamente su posición: la materia en la que se forja el aparato psíquico es el significante, y la escritura no es impresión de los primeros objetos percibidos, sino erosión del significante sobre la cual se alojará el aluvión del goce.

De modo que el significante es un material totalmente diferente de la huella de un objeto o de su representación. Nada más cercano a la *différance* derridiana, entonces, ese “entramado de diferencias” que constituye toda lengua “o todo código, todo sistema de repeticiones en general” (Derrida 1994: 48)³⁶⁶ al que Derrida llama también *archiescritura* o “archi-huella” (*archi-trace*) apuntando **no** a la idea de que la huella es lo primario, sino al razonamiento ilógico que sostuviera que la huella puede anteceder aún al objeto, y por lo tanto no ser una huella sino una pura diferencia.

Prosigue Lacan: “Si saco provecho de la llamada Carta 52, es por leer en ella lo que Freud podía enunciar con el término que forja como WZ, *Wahrnehmungszeichen*, y por señalar que eso es lo más cercano al significante que él podía encontrar en una data en la que Saussure aún no había reinventado ese famoso significante” (Lacan

n'en déplace à tout ce qui s'est fait comme bla-bla sur le fameux *Wunderblock* (Lacan 2006: 118).

³⁶⁶ “nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue “historiquement” comme tissu de différences” (Derrida 1985: 12/13).

2009: 110)³⁶⁷. Si reparamos en las ocasiones en que Lacan ha tomado en cuenta el ordenamiento freudiano del aparato psíquico, veremos que siempre ha asociado los WZ, signos de percepción, con el significante. Ya en el Seminario 3 advierte la “exigencia original de una instauración primitiva de simultaneidad” (Lacan 2010g: 259)³⁶⁸ en cuanto al primer registro de las percepciones, que son inaccesibles a la conciencia, y ve en ello la estructura propia del significante: “el nacimiento del significante es la simultaneidad, y también su existencia es una coexistencia sincrónica” (Lacan 2010g: 259)³⁶⁹.

Como ya he comentado más arriba, Lacan reafirma esta idea en el *Seminario 11*, relacionando una vez más la simultaneidad de la primera transcripción de las huellas con la sincronía significante, y la asociación por semejanza y contigüidad propias de la segunda transcripción con la metáfora y la metonimia a la que el significante se ve constantemente sometido. No obstante, ciertamente en algún momento en que las relaciones entre el orden del significante y el orden de la escritura no estaban tan claramente delimitadas –como es el caso en las fechas en que dictaba el *Seminario 7*– Lacan se sorprendía de que “Freud lo exprese, en el origen de su pensamiento, como una *Niederschrift*, algo que se propone entonces no simplemente en términos de *Prägung*³⁷⁰ y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo y que es del orden de la escritura”.

³⁶⁷ “Quand je tire parti de la lettre appelée cinquante-deuxième, c’est d’y lire ce que Freud pouvait énoncer sous le terme qu’il forge du WZ, *Wahrnehmungszeichen*, et de repérer que c’est ce qu’il pouvait trouver de plus proche du signifiant à la date où Saussure ne l’avait pas encore remis au jour, ce fameux signifiant” (Lacan 2006: 118).

³⁶⁸ “l’exigence originelle d’une primitive instauration de simultanéité” (Lacan 1981b: 204).

³⁶⁹ “La naissance du signifiant, c’est la simultanéité, et aussi bien son existence est una coexistence synchronique” (Lacan 1981b: 204).

³⁷⁰ *Prägung* significa estampación o acuñación.

Y agrega: “no soy yo quien le ha hecho elegir ese término” (Lacan 2011: 66)³⁷¹.

Pero ya en el texto que comentamos, Lacan no tiene dudas de que los primeros signos de percepción no son inscripciones ni escritura sino significantes, y que la letra, lejos de ser primaria, es una “consecuencia” del lenguaje que el sujeto habita como su propia casa. Esto no quiere decir que lo escrito esté en posición de copia del lenguaje: “La escritura no calca el significante” (Lacan 2009: 114)³⁷².

Podemos decir que hay acuerdo entre Derrida y Lacan en considerar que la impresión del mundo exterior no se inscribe en bruto en el sujeto.³⁷³ Algo lo precede: para Lacan, es la estructura del significante lo único que hace posible semejante cosa. Para Derrida, fiel a la terminología freudiana, se trata de huellas que se producen no según el modelo platónico del cuño hendido sobre la cera sino bajo la lógica de *différance*: anterior a todo ser, a todo ente, nunca derivada de una presencia originaria; anterior a toda presencia o ausencia; anterior, inclusive, a toda diferencia entre lo anterior y lo posterior.

A continuación, Lacan fabrica una alegoría inspirada en un viaje a Japón, durante el cual hubo de recorrer en avión la llanura siberiana. Allí, en parte estimulado por el esquema saussureano de las dos

³⁷¹ “Freud l’exprime comme une *Niederschrift*, quelque chose qui se propose donc, non pas simplement en termes de *Prägung* et de impression, mais dan le sens de quelque chose qui fait signe, et qui est de l’ordre de l’écriture –ce n’est pas moi qui lui ait fait choisir ce terme” (Lacan 1986: 63).

³⁷² “L’écriture ne décalque pas le signifiant” (Lacan 2006: 122).

³⁷³ En estos términos lo dice Lacan en la citada clase del Seminario 7: “la *Wahrnehmung*, es decir la impresión del mundo externo como bruto” (Lacan 2011: 66). En francés: “la *Wahrenehmung*, c’est-à-dire l’impression du monde extérieur comme brute” (Lacan 1986: 63).

masas³⁷⁴ –sonido y pensamiento simbolizados por capas de aire y agua– encontrará el modo de representar el significante y la letra mediante elementos meteorológicos: las nubes corresponden al semblante –instalado en el registro simbólico e imaginario– y al romperse “llueve” el significante, que horada la tierra, la erosiona, pero también produce aluviones y sedimentos que se instalarán en esos surcos así formados. La letra quedará equiparada a la erosión del terreno –en francés, *ravinement*– y el goce depositado sobre ella se asimilará al aluvión –*ruissement*–.

“¿Qué es un aluvión?”, se pregunta Lacan. “Es un manojito. Forma un haz con lo que en otra parte consideré como rasgo primero y con lo que este borra”. Efectivamente, Lacan evoca la imagen de un racimo, un haz del cual cada una de sus hebras, que no se encadenan entre sí, se comportan como el rasgo unario. A diferencia del encadenamiento significativo, el aluvión de goce instalado sobre el rasgo unario se presenta en ramillete.

Hay dos términos que Lacan quiere distinguir: el borramiento, *effacement*, y la tachadura, *rature*, que se presta al juego de letras por coincidir con una parte de la palabra *littérature*. Al mencionar el *effacement*, Lacan remite a aquello señalado en el Seminario 9: se trata del movimiento de anulación que el sujeto realiza respecto de su propia huella, a partir de lo cual deviene el significante, precedido por el rasgo unario que queda fuera de la cadena significativa pero la hace posible. La tachadura, *rature*, se relaciona con el trazo unario por su afinidad con el trazo horizontal en la caligrafía china: ya en el Seminario 9 había comentado que los chinos trazan los “palotes” no verticalmente sino de modo horizontal. Pero la tachadura, a diferencia del borramiento, es “de ninguna huella previa” (Lacan 2009: 112)³⁷⁵. ¿Qué significa esto? Tachar es precisamente, según RAE, “borrar lo escrito haciendo

³⁷⁴ Evidentemente este esquema de Saussure ha tenido gran interés para Lacan, que lo cita en diversas ocasiones –ya he comentado su referencia en “La instancia de la letra” y en el *Seminario 3* para situar el “punto de almohadillado”.

³⁷⁵ “Rature d’aucune trace qui soit d’avant” (Lacan 2006: 121).

unos trazos encima”: la afirmación de Lacan tiene todo el aire de un oxímoron derridiano.

“*Litura pura* es lo literal” (Lacan 2009: 112)³⁷⁶. Rithée Cevasco entiende que esta tachadura –*litura* en latín, *rature* en francés– consiste en un puro acto creativo, plasmado en la línea horizontal que traza el calígrafo en la escritura china y que, llevado al terreno del psicoanalista, implica un acto analítico del orden de lo performativo³⁷⁷. La tachadura “hace tierra del litoral” –*fait terre du littoral*– pero el aluvión que domina a la tachadura está hecho a base de una conjugación de la tierra con eso que se precipita de las nubes y que Lacan asocia con el significante. Así, podríamos arriesgar que la afirmación de que la tachadura no concierne a una huella previa, puede estar orientada al carácter de fundación inaugural que posee ese trazo.

A propósito del trazo unario, Lacan hace un juego de palabras con lo que serían dos tipos de “unos”. Utiliza primero el neologismo *papludun* –que conserva el sinsentido al ser traducido al castellano como *papeludun*–, correspondiente a la pronunciación de “pas plus d’un” –*no más de uno*–. Con este término se refiere precisamente al rasgo único, a ese Uno que se retira de la cadena y que por lo tanto permanece en ese borde entre lo real, cuyo goce condensa, y lo simbólico, por inaugurar la cadena de los significantes. Luego habla del *Hun-En Peluce*, neologismo que apunta a *Un-En-Plus*, en castellano *Uno en más*, que es una forma de aludir al *objeto (a)*, llamado también *objeto plus de gozar*. El juego aquí es entre *plus* –más– y *peluce*, peluche, lo cual nos remite al osito de peluche en referencia al objeto transicional winnicottiano, que está en el origen, según el mismo Lacan lo reconoce, del *objeto (a)*. Todo este juego es para mostrar la doble vertiente de la cual la letra es tributaria:

³⁷⁶ “*Litura pure, c’est le littéral*” (Lacan 2006: 121).

³⁷⁷ R. Cevasco trabaja exhaustivamente el tema de la letra y “Lituraterre” en especial en su artículo “La letra, una vía hacia lo Real”. *Revista Pliegues Nro 4*, págs. 159/174, Barcelona, 2011, Edición de la Federación de Foros del Campo lacaniano en España.

aquella que implica al rasgo unario como origen de la posibilidad de lo simbólico, y la que apunta directamente al goce y el *objeto (a)*.

La letra V, en el célebre caso freudiano del “Hombre de los lobos”, es un ejemplo perfecto, en tanto se instala precisamente en el litoral entre lo que puede advenir como saber y su tope, dado por aquello que condensa de goce indisoluble. Lacan remite a esto a partir de un verso de Apollinaire: “bajo el puente Mirabeau corre el Sena” (Lacan 2009: 115)³⁷⁸, al que le agrega “primitivo” para hacer un juego homofónico entre “Sena primitivo” –*Seine primitive*– y “escena primitiva” –*scène primitive*–. El sentido de este juego consiste en subrayar lo que hay de goce aluvional en la letra V para el *Hombre de los lobos*, y de allí que Lacan se valga de la evocación del río Sena. Recordemos que, en el historial freudiano, la cifra/letra V condensaba varios elementos: la hora en que el paciente fue testigo del coito parental –escena primitiva–, las orejas de los lobos y las alas de las avispas, que evocan la doble V de Wespe, avispa en alemán.

Nos interesa destacar de este texto algunas cuestiones más. Una de ellas atañe a la afirmación de que “no hay metalenguaje” que Lacan hiciera en numerosas oportunidades³⁷⁹ y que aquí reitera (Lacan 2009: 115)³⁸⁰. La frase señala lo que Lacan considera un error del positivismo lógico cuando introduce una diferenciación entre *lenguaje-objeto* –de análisis– y *metalenguaje* –lenguaje como agente que efectúa el análisis cual si de una herramienta neutra se tratara–. Si “no hay metalenguaje”, explica Lacan, es porque tanto aquello que se quiere descomponer para el análisis como el instrumento que pretende hacerlo son, lisa y llanamente, lenguaje. Es porque “ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo

³⁷⁸ “*sous le pont Mirabeau coule la Seine primitive*” (Lacan 2006: 123).

³⁷⁹ La afirmación está presente en los Seminarios 3, 8, 12, 13, 16, 17 y 18 En los Escritos, en *D’une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien* y *La science et la vérité*.

³⁸⁰ “il n’y a pas de métalangage” (Lacan 2006: 124).

verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo” (Lacan 1988d: 846)³⁸¹. Es también porque “no hay un Otro del Otro” – *il n’y a pas d’Autre de l’Autre*–, por lo cual “todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar” (Lacan 1988a: 793)³⁸². Milner lo explica en términos muy claros: no se niega “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” (Milner 2001: 31).

En Derrida, encontramos algo que se parece al “no hay metalenguaje”: nos referimos a su afirmación “no hay fuera-del-texto” –*il n’y a pas de hors-texte*–, que sin embargo tiene un sentido bastante diferente. Se trata de la necesidad de realizar una lectura que prescindiera de referencias externas al texto, sean estas atinentes a la realidad histórica y social donde se produjo, a datos biográficos del autor o bien a cierto “significado trascendental” predeterminado del cual el texto se haría eco. En *De la gramatología*, Derrida lo aplica a la obra de Rousseau diciendo de ella que “nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que no han podido surgir dentro de una cadena de referencias diferenciales, mientras que lo “real” no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella y de un reclamo de suplemento, etc.” (Derrida 1986: 203)³⁸³. La frase generó al tiempo un buen número

³⁸¹ “nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire” (Lacan 1966j: 868).

³⁸² “Tout énoncé d'autorité n'y a d'autre garantie que son énonciation même, car il est vain qu'il le cherche dans un autre signifiant, lequel d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu” (Lacan 1966g: 813).

³⁸³ “il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le « réel » ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc.” (Derrida 1974: 228).

de polémicas, principalmente de la pluma de John Searle, a partir de lo cual Derrida matizó diciendo que ella “significa nada más que: no hay nada fuera de contexto”³⁸⁴.

Es necesario subrayar que las fórmulas de ambos autores tienen diferentes alcances y contextos de aplicación. La de Lacan alude a la imposibilidad, tanto del lingüista como del analista o de cualquiera que pretenda colocarse en posición de exterioridad, de exceptuarse de los efectos del lenguaje a los que se está sometido ineludiblemente. Por su parte el slogan derridiano señala no la inexistencia de realidades por fuera del texto –hacia allí iba la crítica de Searle– sino la conveniencia de ceñirse al texto y abordar aún sus condiciones sociohistóricas de existencia a través de los elementos que el mismo texto brinda³⁸⁵.

Podemos decir, entonces: *no hay metalenguaje* porque todo es lenguaje, aquel que analiza y el que es considerado objeto de análisis; no hay fuera-de-texto porque todo es texto, aún las condiciones de posibilidad del mismo. Pero volviendo a Lacan, si realizamos un cuidadoso seguimiento de las oportunidades en las que vuelve a explayarse sobre el tema, notaremos que, muy tempranamente, hay cierta idea de fondo de que la inexistencia del metalenguaje vale solamente para el campo de la lengua, y que algo del orden del “metalenguaje” puede existir si pensamos, por ejemplo, en las relaciones entre el lenguaje propiamente dicho y ese

³⁸⁴ Traducción propia. La oración completa es: “The phrase which for some has become a sort of slogan, in general so badly understood, of deconstruction (“there is nothing outside the text” [it n y a pas de hors-texte]), means nothing else: there is nothing outside context” (Derrida 1988: 136).

³⁸⁵ Recordemos las circunstancias en que se dio la diatriba entre Derrida y Searle. En la conferencia “Firma, acontecimiento, contexto”, Derrida llevaba a cabo una crítica de la teoría de Austin respecto de los “actos del habla” (*speech acts*). Al publicarse la conferencia y habiendo ya fallecido Austin, su discípulo John Searle toma a su cargo la respuesta a estas críticas. Posteriormente, Derrida replica a Searle en *Limited inc.*, volumen en el que se incluye la conferencia de Derrida que originara la disputa pero no la respuesta de Searle, quien no dio su consentimiento para que su texto fuera publicado en ese volumen.

otro lenguaje que son las matemáticas –que será en la época de “Lituraterre” lo que represente paradigmáticamente a la letra–.

En el *Seminario 3*, Lacan asevera: “Las matemáticas en cambio, utilizan un lenguaje de puro significante, un metalenguaje por excelencia. Reducen el lenguaje a su función sistemática sobre la cual está construido otro sistema de lenguaje, incluyendo al primero en su articulación” (Lacan 2010g: 326)³⁸⁶. Resulta evidente que en ese momento de su producción, Lacan no diferenciaba claramente entre el modo operatorio del significante y el de la letra –y por eso hablaba entonces de “puro significante”, de la misma manera en que lo haría en “El seminario sobre ‘La carta robada’” respecto precisamente de la carta –*lettre*–. “Pureza” que se parecerá mucho a lo que años después formalizara en relación a la escritura, esto es, el carácter no diferencial de la letra.

En el Seminario 8, Lacan lo expresa muy claramente: “Puede haber un metalenguaje en la pizarra, cuando escribo pequeños signos, *a*, *b*, *x*, *kappa*. Eso fluye, marcha y funciona, son las matemáticas. Pero, ¿qué ocurre con lo que se llama la palabra, a saber, que un sujeto se compromete en el lenguaje? Se puede hablar de la palabra, sin duda, y ustedes ven que yo lo estoy haciendo, pero, cuando lo hago, implico todos los efectos de la palabra, de ahí que se les diga que en el plano de la palabra no hay metalenguaje” (Lacan 2003: 375)³⁸⁷.

³⁸⁶ “Les mathématiques au contraire utilisent un langage de pur signifiant, un métalangage par excellence. Elles réduisent le langage à sa fonction systématique sur quoi un autre système de langage est construit, saisissant le premier dans son articulation” (Lacan 1981b: 258).

³⁸⁷ “Il peut y avoir un métalangage au tableau noir, quand j’écris des petits signes, *a*, *b*, *x*, *kappa*. Ça court, ça va et ça fonctionne, c’est les mathématiques. Mais concernant ce qui s’appelle la parole, à savoir qu’un sujet s’engage dans le langage? On peut parler de la parole sans doute, et vous voyez que je suis en train de le faire, mais ce faisant sont engagés tous les effets de la parole, et c’est pourquoi on vous dit qu’au niveau de la parole il n’y a pas de métalangage” (Lacan 1991: 393).

Como asegura Allouch, “en Lacan es la oposición entre la palabra y el escrito la que viene en el lugar del par lenguaje-objeto/metalenguaje” (Allouch 1993: 147)³⁸⁸. Si el lenguaje formal de las matemáticas resultaba ser para Lacan una suerte de metalenguaje, en torno a los años 70 la cuestión se invierte, de modo tal que serán las cifras y los matemáticos los que considerará como lenguaje-objeto, del cual afirma Allouch que “no podría explicarse sin poner en juego esta palabra, esta palabra que se apoya en el lenguaje común” (Allouch 1993: 147)³⁸⁹.

Esto resulta evidente en el *Seminario 16*, en donde Lacan habla directamente de la lógica como sistema de elementos que deben ser explicados por medio del lenguaje común: “A partir del momento en que introducen en *si esto, entonces aquello* una A y una B, comienza la lógica. Sólo a partir de esto es posible plantear sobre el uso de esta A y de esta B algunos axiomas y leyes de deducción que merecerán el título de articulaciones meta o, si prefieren paralingüísticas” (Lacan 2006: 32)³⁹⁰. El axioma y todo lo que se articula a modo de explicación alrededor de estas escrituras lógicas o matemáticas, funcionaría así como una suerte de metalenguaje.

De modo que, como dice Allouch, la oposición lenguaje/metalenguaje es relevada por la dupla escrito/ palabra. No ajeno a esta cuestión es el gran interés de Lacan por la lengua japonesa, que por ser una lengua habitada por la escritura de otra, esto es, por la escritura china, obliga a una perpetua traducción, como lo dice en “Avis au lecteur japonais” (1972), que es el prefacio a la edición japonesa de sus Escritos. Lacan se interesa en la doble

³⁸⁸ “chez Lacan c’est l’opposition de la parole et de l’écrit qui vient à la place du couple langage-objet/métalangage” (Allouch 1984: 155).

³⁸⁹ “ne saurait s’expliquer sans mettre en jeu cette parole qui fait fond du langage común” (Allouch 1984: 155).

³⁹⁰ “C’est à partir du moment où vous introduisez dans *si ceci, alors cela* un A et un B que la logique commence. C’est seulement à partir de là que vous pouvez poser sur l’usage de ce A et de ce un certain nombre d’axiomes et de lois de déduction qui mériteront le titre d’articulations méta –ou, si vous préférez, paralangagières” (Lacan 2006: 34).

vía de lectura que se hace posible a partir de los *kanji*, ideogramas chinos con que la lengua japonesa dio forma a su escritura, inexistente hasta el siglo IV. En el modo *kun'yomi* –lectura nativa de Japón–, se parte del carácter para remitir al significado en chino sin pasar por el sonido de la palabra en chino, sino vertiéndola directamente al sonido de la palabra en japonés. El modo *on'yomi* –lectura china– el *kanji* retiene la correspondiente fonetización en chino del ideograma para finalmente, cual si de un *rebus* se tratara, formar con otros elementos una palabra en japonés.

Los ideogramas cuentan o bien por su valor semántico o bien por su valor fonético, que será lo que importe al formar parte de una palabra, como ocurre en los jeroglíficos. Esto le hace a Lacan asegurar que “el sujeto está dividido por el lenguaje, pero uno de sus registros puede satisfacerse por la referencia a la escritura, y el otro por el ejercicio de la palabra” (Lacan 2009: 117)³⁹¹.

En “Advertencia al lector japonés”, texto escrito para la edición de los Escritos en lengua japonesa, en relación a esa doble satisfacción que le supone en el sujeto japonés –por la vía del significante y por la vía de la letra– Lacan afirma que “nadie que habita esta lengua tiene necesidad de ser psicoanalizado” (Lacan 2012: 524)³⁹² ya que, según asegura en “Lituraterre”, no habría “nada reprimido por defender, puesto que lo reprimido mismo logra ubicarse a partir de esa referencia a la letra” (Lacan 2009: 117)³⁹³. También en el citado

³⁹¹ “En d’autres termes, le sujet est divisé par le langage, mais un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l’écriture et l’autre de l’exercice de la parole” (Lacan 2006: 125).

³⁹² “personne qui habite cette langue, n’a besoin d’être psychanalysé” (Lacan 2005b: 498).

³⁹³ “il n’y ait rien à défendre du refoulé, puisque le refoulé lui-même trouve à se loger de cette référence à la lettre” (Lacan 2006: 125). El psicoanalista japonés Shin’ Ya Ogasawara rechaza esta idea de Lacan en su artículo “Le japonais est-il inanalysable?”, en la revista de psicoanálisis de la École de la Cause Freudienne “La lettre mensuelle” n° 145, Paris, 1996. Sostiene allí que la afirmación de Lacan es una “ficción teórica” construida para pensar los límites de la analizabilidad. El síntoma en el sujeto japonés es igualmente opaco, y en absoluto se produce un desciframiento automático.

prólogo habla de la doble vía presente en escritura japonesa: “Para los seres verdaderamente hablantes, el on-yomi basta para comentar al kun-yomi. La pinza que hacen el uno con otro es el bienestar de los que forman para que salgan tan frescos como barquillos calientes” (Lacan 2012: 524/525)³⁹⁴.

Pero ¿cuál de las dos lecturas satisface la vía de letra y cuál la vía del significante? Shin’ya Ogasawara lo explica de este modo: “El on-yomi de un carácter chino se refiere al fonema chino de ese carácter y no significa, por lo tanto, nada en sí mismo en japonés, mientras que el kun-yomi de ese mismo carácter, al tratarse de una traducción japonesa históricamente establecida, les indica a los japoneses lo que quiere decir. Así pues, el on-yomi es signo de un ciframiento y el on-yomi lo es de lo Uno, mientras que el desciframiento del kun-yomi se dirige al Otro” (Ogasawara 1999: 52).

¿Por qué razón la vía del *on-yomi* corresponde a una satisfacción del orden de la letra? Para componer una palabra que contenga un *kanji* indicado para ser leído según la lectura china, hace falta internarse en una tarea que es del mismo orden que la que exige un jeroglífico. En el jeroglífico ciertos signos pueden contar sólo por su valor fonético, pero han de ser combinados con otros que podrían contar, por ejemplo, por su valor figural o bien por un valor de convención. Este tipo de trabajo tendría la particularidad de laborar con la materialidad de la letra, pues nos colocamos a nivel de sustancias sonoras y visuales, y dejamos de lado, por el momento, el plano del sentido. Es por esta razón que la homofonía y todos los juegos del lenguaje a nivel de la materialidad sonora tendrán tanta importancia para Lacan cuando desarrolle la noción de “lalengua” – *lalangue*– que intenta ceñir ese mismo plano material al que apunta la letra, pero a nivel del discurso hablado.

³⁹⁴ “Pour les êtres vraiment parlants, *Yon-yomi* suffit à commenter le *kun-yomi*. La pince qu'ils font l'un avec l'autre, c'est le bien-être de ceux qu'ils forment à ce qu'ils en sortent aussi frais que gaufre chaude” (Lacan 2005b: 498).

Por el contrario, la lectura *kun-yomi* va hacia el sentido, y su lector se despreocupa de la sustancia sonora evocando directamente el significado de la palabra pero en su propia lengua, incluso sin que sea necesario saber cómo se diría en el idioma chino. Por eso, afirma Ogasawara, se dirige al Otro, siempre que pensemos en ese Otro como tesoro de los significantes, como garante de lo simbólico y no como Otro primordial. “El desciframiento del «kun-yomi» – afirma Ogasawara– se dirige al Otro en tanto que palabra, mientras que el ciframiento del «on-yomi», al no dirigirse al Otro, es del orden de lo Uno, como letra, como síntoma” (Ogasawara 1999: 52). Este autor se hace eco de una diferencia entre la letra y el significante en la que Lacan insiste en varias ocasiones: el significante es aquello que se descifra, y la letra es *pas-à-lire*, esto es, “no-para-leer”, aunque también se traduce como “paso-a-leer”³⁹⁵.

El significante se lee, se descifra en las formaciones del inconsciente dentro del trabajo analítico, puesto que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. El sujeto, dirá Lacan en el Seminario 20, sabe leer, incluso puede aprender a leer –se refiere al trabajo de lectura con su propio discurso, sus síntomas, sus lapsus–. Pero eso no tiene nada que ver con lo que el analista puede escribir a partir de ello, y con eso apunta al asentamiento, a las inscripciones que se producen en el análisis más allá de lo simbólico³⁹⁶. El trabajo con la letra, efectivamente, no está desligado de la vía del sentido, pues la letra es borde entre lo simbólico y lo real, pero cuando se ha

³⁹⁵ En el *Seminario 20* Lacan lo dice respecto de sus *Escritos*: “je pensais qu'ils n'étaient pas à lire” (Lacan 1975: 29). Y más adelante, refiriéndose a Joyce: “Joyce, je veux bien que ce ne soit pas lisible” (Lacan 1975 : 37). También se expresa en esos términos en el Epílogo de la edición del Seminario 11 que Lacan agregara en 1973: “l'écrit comme pas-à-lire, c'est Joyce qui l'introduit” (Lacan 1973: 252).

³⁹⁶ Dice Lacan al finalizar la tercera clase de *Encore*: “Dans votre discours analytique, le sujet de l'inconscient, vous le supposez savoir lire. Et ça n'est rien d'autre, votre histoire de l'inconscient. Non seulement vous le supposez savoir lire, mais vous le supposez pouvoir apprendre à lire. Seulement ce que vous lui apprenez à lire n'a alors absolument rien à faire, en aucun cas, avec ce que vous pouvez en écrire” (Lacan 1975: 38).

despejado todo lo referente al sentido hasta sus últimas derivas, aún queda ese grano de arena, esa roca donde el analista trabaja haciendo un acto de su decir, excediendo el plano de lo simbólico.

He de detenerme aquí pese a que habría mucho más para profundizar respecto de la letra. Como ya se ha comentado, después del Seminario 18 Lacan desarrolla, cada vez más, la idea de una escritura de los nudos, lo cual excede por completo a esta Tesis.

Mencionaré sin embargo una última referencia de Lacan a Derrida en relación con este tema en la cual, excepcionalmente, lo llega a nombrar. En el Seminario 23 *El sinthome*, de 1976, Lacan diferencia claramente dos aristas de la escritura: la que tiene que ver con proporcionar “un soporte al pensamiento”, es decir, aquella que en ese momento desplegaba a través del nudo Borromeo, y esa otra escritura “que resulta de lo que se podría llamar una precipitación del significante”. Prosigue luego: “En ella insistió Derrida, pero es completamente claro que yo le mostré el camino, como ya lo indica suficientemente que no he encontrado otra manera de sostener el significante más que con la escritura de S mayúscula” (Lacan 2008c: 142)³⁹⁷.

Sin duda, la idea de una “precipitación del significante” en lo escrito es su propia hipótesis, tal como la hemos encontrado a lo largo del trabajo sobre el *Seminario 18* y “Lituraterre”. La frase de Lacan puede leerse como un modo de decir que es sólo a propósito de la escritura tomada en ese sentido que resulta pertinente la discusión con Derrida. La escritura como precipitado, como condensado del significante que cae y se cristaliza en un borde más allá de lo simbólico no tiene nada que ver con la *archiescritura* derridiana, pero es en el contexto de esa idea que se han producido los debates.

³⁹⁷ “il y a une autre écriture, celle qui résulte de ce qu’on pourrait appeler une précipitation du signifiant. C’est sur elle que Derrida a insisté, mais il est tout à fait clair que je lui ai montré la voie, comme indique déjà suffisamment le fait que je n’ai pas trouvé d’autre façon de supporter le signifiant que de l’écriture grand S” (Lacan 2005a: 144).

La cita vuelve nuevamente a recordar que al formalizar los términos de su aparato conceptual mediante letras –WZ para *Wahrnehmungszeichen*, S para significante, A para Otro, etc.– se impone algo del orden de la escritura. Y es que la paradoja de la letra, tal como Lacan la entiende, consiste en que ella es al mismo tiempo un precipitado del significante –caído al romperse aquello que lo anudaba al registro simbólico e imaginario– y testigo de la posibilidad de anotar lo real con un signo, tal como lo hiciera el hombre primitivo antes de que la escritura estuviera al servicio de las palabras.

6. EPILOGO

6.1. Veinte años después: “Resistencias”, o el límite del sentido en psicoanálisis según Derrida

Decía al inicio que la controversia en torno a la escritura entre Lacan y Derrida cobraría plena importancia dentro del marco de una indagación mucho más amplia que intentara situar, en la obra de Derrida, los límites del sentido y la apertura a cierta dimensión confluyente con la noción de lo *real* lacaniano.

Una posible continuación de esta investigación debería indagar acerca de los ecos de la teoría lacaniana de la letra susceptibles de ser hallados en la obra posterior de Derrida, si bien éste nunca se ha referido a aquella, al menos de modo explícito. Pero el acento que Lacan pone en el registro de lo Real en los últimos años es más amplio que su teoría de la letra, y podría resultar interesante llevar a cabo una exploración a fondo de todo lo escrito por Derrida desde *Le facteur de la vérité* hasta la fecha de su muerte en 2004, donde comprobáramos si es posible encontrar huellas de ese giro lacaniano.

Pese a que esto implicaría una nueva investigación, no he querido pasar por alto la conferencia de 1991 en el Coloquio Franco-Peruano sobre “La noción de análisis”, y que fue publicado en el volumen *Resistencias del psicoanálisis* bajo el título “Resistencias”, en donde Derrida da muestras de preguntarse si el psicoanálisis atañe a algo más que al inconsciente en tanto territorio organizado por el lenguaje y, por ende, siempre susceptible de embarcarse en nuevas derivas del sentido.

Allí, Derrida sitúa una vez más los “dos motivos” que, a su entender, residen en el análisis: el motivo arqueológico por el cual se aspira a lo originario, lo más elemental –presente en la partícula

ana- y el motivo disolutivo, que tiende a la descomposición en las fracciones más elementales, propio de la *lysis*.

Lo que Derrida se pregunta es si esa “operación metódica de desanudamiento y técnica de la desligazón” (Derrida 1998a: 30)³⁹⁸ en que consistiría el análisis, al toparse con una resistencia se encuentra con un nuevo punto donde habrá que proceder del mismo modo, esto es, desanudando y desligando hasta llegar a algo más primario, o bien habría que entender que hay alguna cosa allí cuyo carácter refractario al análisis tiene su razón de ser en que se trataría de un material diferente, no susceptible de ser así descompuesto y disuelto.

Como el psicoanalista no retrocede ante estos hallazgos que van más allá de lo descifrable –o mejor dicho, donde su desciframiento se ha agotado y sin embargo no ha dado lugar a una disolución– esto implicaría, tal vez, revisar la idea que Derrida tiene del psicoanálisis con sus dos motivos anagógico y lítico (Derrida 1998a: 37)³⁹⁹.

Un psicoanalista opera a través de la palabra. Sin embargo, la palabra, en su faz performativa, es capaz de hacer acto, el cual se dirige a determinadas marcas que exceden lo simbólico y van dando lugar a maneras diferentes de asumir lo escrito más allá de la repetición. En gran parte de su obra, Lacan intenta pensar el modo en que un psicoanalista interviene por medio del acto en relación con las escrituras del analizante. El seminario 15 –llamado precisamente *El acto psicoanalítico*– da muestras de ello.

³⁹⁸ “opération méthodique de dénouement et technique de la déliaison” (Derrida 1996: 28).

³⁹⁹ “nous avons là en apparence les deux motifs de toute analyse, tels que nous les avons analysés en analysant le mot *analyse*, le motif *archéologique* ou *anagogique* du retour vers l'ancien comme archi-originaire et le motif *philolytique* de la déliaison dissociative –on ne sera jamais loin de dire dis-sociale” (Derrida 1996: 41).

Pero he de mantenerme en los límites que he trazado, tratándose mi trabajo de una indagación teórica que no se propone aquí pensar la práctica clínica del psicoanalista. No obstante diré rápidamente que la dimensión de acto que implica la tarea del analista excederá necesariamente el trabajo sobre la cadena significativa desplegada en el discurso del analizante e intervendrá, transferencia mediante, a nivel del objeto pulsional⁴⁰⁰.

A partir de los 70 Lacan considerará la interpretación como performativa, en tanto acto que permite hacer existir un decir más allá de lo dicho –esto es muy claro en un texto como *L'étéourdit*, de 1972⁴⁰¹–. Por otra parte, sabemos de las objeciones que Derrida presenta a la noción de lo performativo especialmente por sus discusiones con Searle a partir de su conferencia de 1971 “Firma, acontecimiento, contexto” –“Signature, événement, contexte,” publicada en *Marges de la philosophie*– en donde exponía sus reparos a la teoría austiniana de actos del habla –*speech acts*– y las enunciaciones performativas, caracterizadas por el filósofo inglés como aquellas que “no “describen” o “registran” nada, y no son “verdaderas o falsas”, y en las cuales “el acto de expresar una acción es realizar una acción, o parte de ella” (Austin 2008: 49).

Derrida considera interesantes algunas cuestiones de lo que Austin denomina *expresiones performativas*: ellas prescinden de la noción

⁴⁰⁰ Daré un ejemplo del que tuve conocimiento por medio de la labor de supervisión. Al terminar su sesión de análisis, un analizante le comenta a su analista que ha visto en el camino unas hermosas papayas –fruta que en la región central de Argentina no suele encontrarse muy frecuentemente en tiendas– y le pregunta si es posible pagar esa sesión recién en la próxima cita y de ese modo disponer del dinero para comprar las papayas en su camino de regreso. El analista, atinadamente, responde: “Págüeme, las papayas pueden esperar”. Se trataba, en efecto, de un paciente preocupado de un modo muy particular por la pulsión oral, y el comer compulsivamente era un síntoma situado a partir del análisis.

⁴⁰¹ “L'étéourdit”, título traducido al castellano como *El atolondradicho*, está publicado en *Autres écrits*, págs, 449/488. Para la comprensión de este texto, sumamente complejo, puede consultarse el libro de Christian Fierens “Lectura de l'étéourdit”, Ediciones S&P, Barcelona, 2012.

de un referente exterior al lenguaje, así como también de la apelación a “la autoridad del valor de verdad” (Derrida 1994: 363) –que instala como necesaria la oposición entre verdadero y falso– sustituyéndose, a la manera nietzscheana, por “el valor de la fuerza” (Derrida 1994: 363)⁴⁰². Sin embargo critica la idea de que un acto performativo sólo tiene éxito en un contexto adecuado: por un lado, como es sabido, Derrida se resiste a la división entre texto y contexto, y por otro, este contexto “adecuado” estaría dado en Austin por su carácter repetitivo, es decir, los enunciados performativos sólo serían eficaces cuando el contexto fuera equivalente a otras ocasiones en las que ya se hubieran producido actos similares. Aquí Derrida opone repetibilidad a “iterabilidad”, que conjuga la capacidad de ser repetido con las diferencias producidas cada vez por la apertura a la alteridad que conlleva cada repetición. Sin la posibilidad de aparición de lo imprevisto, aún en los ritos en los que se desenvuelven muchos de los enunciados performativos, se retorna a la idealidad de un sentido que se repetiría, siempre el mismo y sin variaciones, en estos actos. Contra ello se pronuncia Derrida, que también ve resurgir, en el sujeto que ejecuta los actos performativos, aquella conciencia presente ante sí misma y autosuficiente en la transparencia de su *querer decir* tan propia de la tradición logocéntrica.

Si quisiéramos examinar a fondo toda esta cuestión en Derrida deberíamos adentrarnos en recorridos que nos llevarían mucho más lejos. Alcanza, por el momento, para comprobar que desde su perspectiva, la emergencia del acontecimiento, lo imprevisto, lo inesperado, no implica un salto fuera del lenguaje.

Vuelvo ahora a “Resistencias”. Refiriéndose al famoso sueño freudiano de la inyección de Irma, Derrida comenta que Freud “en ningún momento” llega a considerar “que una resistencia, en este

⁴⁰² “Austin a dû soustraire l’analyse du performatif à l’autorité de la *valeur de vérité*, à l’opposition vrai/faux, du moins sous sa forme classique et lui substituer parfois la valeur de force, de différence de force (*illocutionary ou perlocutionary force*)” (Derrida 1985: 382/383).

contexto, puede ser algo distinto de una resistencia a su solución, a su análisis, ni, más allá de este contexto, y en general, que una resistencia puede ser otra cosa que una resistencia llena de sentido a un análisis lleno de sentido” (Derrida 1998a: 25)⁴⁰³.

A partir de la cuestión del “ombligo del sueño”, ese núcleo en donde Freud hallaba el origen del deseo en tanto urdimbre de hilos y el punto límite donde ya nada puede ser interpretado, equiparable al agujero de la represión primordial, Derrida no deja de preguntarse acerca de los límites del desciframiento analítico. Respecto del “ombligo del sueño” se pregunta: ¿se trata de algo que ha de quedar por fuera del análisis, o bien de algo con que el análisis cuenta? Dicho en sus términos, “es posible preguntarse si el nudo in-soluble, el ombligo, es una tela de sentido o resta radicalmente heterogéneo, en su secreto mismo, al sentido significable, como por otra parte al significante, y si lo que desalienta al analista, provisional o definitivamente, es homogéneo o no al espacio del trabajo analítico, trabajo de interpretación (*Deutungsarbeit*)” (Derrida 1998a: 32)⁴⁰⁴.

Es precisamente lo que nos enseña la letra lacaniana: hay en ella un cese, un punto límite al tratamiento por lo simbólico, la letra es “no-para-leer”. Pero por su ubicación en el borde, en el territorio fronterizo entre lo simbólico y lo real, se deja acoger en el campo del discurso.

El ombligo del sueño, afirma Lacan en 1975, “es un agujero, es algo que es el límite del análisis; esto tiene evidentemente algo que ver

⁴⁰³ “À aucun moment Freud n'est effleuré par l'idée qu'une résistance soit, dans ce contexte, autre chose qu'une résistance à sa solution, à son analyse, ni, au-delà de ce contexte et en général, qu'une résistance soit autre chose qu'une résistance pleine de sens à une analyse pleine de sens” (Derrida 1996: 23).

⁴⁰⁴ “on peut dans les deux cas se demander si le noeud in-solvable, l'ombilic, est une étoffe de sens ou s'il reste radicalement hétérogène, dans son secret même, au sens signifiable, comme d'ailleurs au signifiant; et si ce qui décourage l'analyste, provisoirement ou définitivement, est homogène ou non à l'espace du travail analytique, du travail d'interprétation (*Deutungsarbeit*)” (Derrida 1996: 29).

con lo real, que es un real perfectamente denominable, denominable de una manera que es de puro hecho”⁴⁰⁵. Un ombligo evoca un agujero cerrado por un nudo: tras el cierre de ese agujero, lo reprimido primordial –*Urverdrängt*– quedará inaccesible: “en el campo de la palabra –apunta Lacan– hay algo que es imposible de reconocer”.

Porque hay un punto donde el análisis se topa con lo real, porque el tratamiento del goce por la vía de la palabra tiene sus límites, es que un análisis, para Lacan, puede terminar. También porque, llegado a cierto punto, la eficacia de la cadena simbólica se detiene y se encuentra con ese lugar donde “hay del Uno”, un Uno suelto, desencadenado, sea este un S1, una letra, o ambos. Pero Derrida sostiene exactamente lo contrario: “el análisis es interminable porque no hay elemento indivisible u origen simple”. Para Derrida, podríamos decir, no “hay del Uno”, y es por eso que la diseminación es virtualmente infinita. “La divisibilidad, la disociabilidad, y por lo tanto la imposibilidad de detener un análisis” –afirma Derrida– “así como la necesidad de pensar la posibilidad de esta indefinición, si uno se atuviera a ella, sería quizás la verdad de la deconstrucción” (Derrida 1998a: 55)⁴⁰⁶.

Más allá de este punto de divergencia, de importancia crucial, me interesaba simplemente mostrar que la reflexión de Derrida, especialmente en lo que atañe con más precisión a cuestiones relacionadas con el psicoanálisis, se sigue encontrando con la de Lacan en muchas oportunidades, aún a veces sin que ellos mismos lo sepan, y esto, lejos de robos y apropiaciones, tiene que ver con

⁴⁰⁵ De “Respuesta de Jacques Lacan a Marcel Ritter”, conferencia de 1975 en Estrasburgo. Al no haber edición impresa, nos servimos de esta versión digital: http://oximoron-revistadepsicoanalisisyarte.blogspot.com.es/2012_08_01_archive.html

⁴⁰⁶ c'est parce qu'il n'y a pas d'élément indivisible ou d'origine simple que l'analyse est interminable. La divisibilité, la dissociabilité et donc l'impossibilité d'arrêter une analyse, comme la nécessité de penser la possibilité de cette indéfinie, telle serait peut-être, si on y tenait, la vérité sans vérité de la déconstruction” (Derrida 1996: 48).

determinada afinidad en el pensamiento de ambos, aunque situados en diferentes campos del saber. Es evidente que la cuestión del agotamiento del sentido y su más allá no aparece en Derrida ligada específicamente a sus trabajos alrededor de huella escrita, ni tampoco al tratar la diseminación, a la cual le supone una voluntad permanente de remitir a nuevos contenidos sin solución de continuidad, pese a no ser ella quien controla el juego. Si quisiéramos pensar en una dimensión equivalente al *real* lacaniano en Derrida, deberíamos orientarnos en su idea de acontecimiento, de la irrupción de lo imposible, de la apertura al porvenir y a la alteridad radical, elementos que, sin embargo, no niegan la noción de *différance*. Derrida sólo ha admitido la detención de la deconstrucción frente a la categoría de la justicia, la cual sería deconstruible en tanto ejercicio del derecho, pero no ella en sí misma –si algo así como la justicia existiera fuera o más allá del derecho, aclara– así como tampoco es deconstruible la deconstrucción misma⁴⁰⁷. Pero todo esto implicaría una nueva investigación, de modo que dejaré estos interrogantes para un trabajo futuro.

⁴⁰⁷ Respecto de este tema, ver *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 2010.

6.2. Algunas conclusiones

Provisoriamente puedo ahora dar cuenta de algunas conclusiones a las que he arribado respecto de las posiciones de Lacan y Derrida en algunos puntos concretos.

– Dos campos de saber y una querrela en cortocircuito

La controversia entre Lacan y Derrida está lejos de limitarse al hecho de decidir si la escritura pudo haber sido anterior a la palabra hablada.

Se hace necesario situar correctamente la cuestión, ya que las obras de uno y otro son producidas desde distintos posicionamientos y atañen a diferentes, aunque cercanos, campos del saber. En tanto Derrida se coloca desde el punto de vista de aquel que juzga históricamente a la filosofía clásica, la metafísica, la racionalidad lógica tradicional y el conjunto de conocimientos operados en las ciencias humanas a partir de ella, Lacan, sin dejar de lado los contextos históricos, pretende fundar las bases de un saber sobre el sujeto del inconsciente y su relación con el lenguaje.

El énfasis puesto por Derrida en la escritura ha sido en gran medida interpretado como una declaración de una supuesta supremacía de lo escrito sobre la palabra hablada y su primariedad respecto de esta. Es importante ir más allá de esta idea, ponderar la propuesta de Derrida como una especie de juego especulativo que consistiría en plantearse una pregunta: ¿y si existiese una condición indispensable para la aparición de todo lenguaje, y ella se pareciera más a la escritura que a la *phoné*?

Derrida critica de este modo el sitio histórico de la palabra oral, que pretendidamente hace presente ante sí a la conciencia de quien la profiere en la diacronía de su querer decir, y opera un contraste al proponer el modelo de la escritura que, como en los anagramas de

Saussure, rompe con el tiempo lineal y progresivo de la cadena hablada.

– *Lenguaje, escritura y materialidad*

La expresión “materialidad del lenguaje” ha sido un lugar común en determinados ámbitos intelectuales donde confluían distintos intereses en relación al lenguaje. Desde los sesenta –e incluso aún hoy– una multiplicidad de ideas poco claras se concentran alrededor de tal sintagma, en una especie de mixtura entre marxismo, estructuralismo y pensamiento psicoanalítico. El recorrido por los diferentes momentos de la obra de Lacan me ha permitido entender lo que ha significado esta idea en los distintos momentos de su producción. En los primeros tiempos, la materialidad que importaba a Lacan era la de lo simbólico: que el lenguaje fuera material significaba –ni más ni menos– que lo simbólico era capaz de producir sobre la realidad más efectos que los objetos en sí mismos: el concepto de elefante, señalaba, comporta mayores consecuencias que el elefante en sí. ¿No es esto acaso un idealismo?, le preguntaban los asistentes a sus clases. Lo mismo le señalará Derrida respecto de la indestructibilidad de la carta –*lettre*– robada. Se trataba entonces de fundamentar la importancia del registro de lo Simbólico por sobre lo Imaginario. Pero poco a poco comienza a surgir una materialidad ligada al lenguaje que no tiene que ver con lo simbólico ni con el significante: se trata de la materialidad de lo Real, y de la letra. En ese punto ya no es posible confundir los planos: todos los argumentos, llamémosle “sustancialistas”, de los que en cierto momento echaron mano algunos semiólogos, como kristeva –el lenguaje es material porque produce sonido, porque mueve aire, porque se ejecuta con el cuerpo, o en el caso de lo escrito, porque se traza sobre un soporte, etc.– tienen un interés muy limitado. Si lo material para Lacan comienza a estar atado a la letra y no al significante, es porque conlleva un goce, más acá y más allá de lo simbólico.

– *Deconstrucción, psicoanálisis y lógica clásica.*

Derrida halla en Freud muchos argumentos para el desmontaje de la metafísica tradicional que funciona con arreglo a la lógica clásica de inspiración aristotélica. Ningún “no” procede del inconsciente, dice Freud, y el razonamiento por medio de polaridades tiene que ver con la dinámica entre sistemas psíquicos, pues la necesaria represión pulsional se reviste de negación. Más allá de las razones por las cuales el pensamiento tradicional ha funcionado siempre en base a oposiciones, es innegable que el psicoanálisis ha hecho mucho por la deconstrucción de esta lógica, lo cual Derrida no pasa por alto. Lo más temido es muchas veces lo más deseado, un sufrimiento esconde a menudo una gran satisfacción, amor y odio van siempre anudados, lo familiar es al mismo tiempo lo más extraño... Pero, ¿podemos decir lo mismo con respecto al pensamiento de Lacan? ¿Es la disyunción entre *parole pleine* y *parole vide*, de la que se sirve en determinado momento, el índice de una recaída en la lógica clásica? Creo que tanto esta como otras duplas que se presentan a lo largo de su obra tienen un funcionamiento totalmente diferente al de la simple oposición. En el caso de los temas que hemos examinado, se hace patente en lo difícil que resulta la distinción entre significante y letra, así como en la complejidad con que Lacan trata las relaciones entre el objeto y su ausencia –la *chose* que es al mismo tiempo la *a-chose*– respecto del cual lo real del goce vascula entre satisfacción y padecimiento.

– *Diferencia en Saussure, significante y différance*

La dimensión simbólica, según Lacan, sólo puede emerger a partir del movimiento por el cual el símbolo “mata” a la cosa, inaugurando un campo que trastoca toda la relación del sujeto con el mundo. La muerte o la ausencia de la cosa está, pues, de entrada en Lacan tanto como en Derrida, que no deja en toda su obra de deconstruir la presencia del ser ante sí y el presente.

La *différance* derridiana describe el modo en que los elementos aparecen “en la escena de la presencia” pero siempre relacionándose con algo que no son, vaciándose permanentemente de su pasado y dispuestos a acoger marcas futuras sólo temporariamente. Se trata de elementos que no poseen sustancia, que no son nada en sí mismos, que sólo producen significación al relacionarse con lo diferente y con lo que queda en reserva en un tiempo pasado o por venir. ¿No es esta una definición que podría muy bien valer para el significante lacaniano? He repetido muchas veces a lo largo de esta tesis que Lacan considera al significante como una pura diferencia, valiéndose de la idea saussureana de la lengua como “un sistema basado en la oposición psíquica de esas impresiones acústicas” que se pareciera a un “tapiz”, una “obra de arte producida por la oposición visual entre hilos de colores diversos” (Saussure 1945: 60). La oposición, también lo he dicho, no implica binarismo ni una relación de contrarios, sino contraste entre elementos diferentes.

Significante y *différance* son, a mi modo de ver, nociones absolutamente homologables. En ambas se reconoce la definición saussureana de la lengua como sistema de diferencias sin positivities. Saussure sostiene que esto es así tanto en el plano del significante como a nivel del significado, pero cuando considera al signo en su totalidad y en forma aislada, esto es, extrayéndolo de la cadena, encuentra algo del orden de una positividad. ¿Implica esto un idealismo? ¿Cree Saussure en la existencia de unidades de sentido prefijadas que los diferentes usuarios de una lengua repetirían de forma idéntica, creando así la ficción de un código taxonómico que daría al traste con su anterior concepción? Acaso así hubo de entenderlo Derrida, y por lo tanto no hizo lugar a esta excepción saussureana. Pero Lacan encuentra allí algo aprovechable para un tipo de identidad que no es la del sentido: la positividad que distingue al signo del significante será precisamente la que habite la letra, y en ella lo único que es idéntico, no intercambiable, no reemplazable, es el goce del sujeto anudado a ella. Todo lo que atañe al lenguaje no estará, en adelante, concernido únicamente en el registro de lo Simbólico, puesto que los primeros contactos del sujeto con la lengua han tenido, de entrada, valor pulsional.

Inevitablemente, hablar de huella plantea problemas, porque supone un objeto que la precede. ¿Es esto reprochable? Si el “objeto” del que la huella es huella constituye una presencia plena, existente previamente en el mundo de las ideas y luego encarnada en dicho objeto, tal como ocurre en el idealismo platónico, el reproche no será otro que aquel que nos recrimine un modo de pensamiento aún inscripto en la metafísica tradicional. Por eso Derrida hace el esfuerzo: aún usando la misma palabra, invierte la lógica y presenta la posibilidad de una huella que anteciedera al objeto. Razonamiento imposible, sí, pero totalmente compatible con la idea de que el lenguaje está hecho de simples diferencias sin contenido alguno. Pero si en lugar de suponer un objeto preconfigurado en el mundo de las ideas que luego habría de corporizarse para terminar dejando su huella en la cera de la mente humana postuláramos un universo material aún no organizado por el lenguaje, las cosas serían distintas. Porque por esa vía podemos encontrarnos tanto con las diferentes posibilidades del materialismo –desde un Marx hasta, por ejemplo, un Foucault– como con un pensamiento de corte psicoanalítico que supusiera, respecto de la emergencia de lo humano, la anterioridad de lo Real respecto de lo Simbólico. No es otra, creo, la perspectiva que asume Lacan cuando piensa en el objeto del don como precursor del símbolo o la huella como remoto antecedente de la escritura.

Pero toda la cuestión de la huella atañe tanto al lenguaje y la representación en el orden humano como al sujeto en su singular modo de entender el mundo. ¿En qué términos consideran Lacan y Derrida el elemento que constituye lo psíquico?

Derrida no duda en seguir utilizando la idea freudiana de huella mnémica (*Spur*), como si ella fuera la mejor herramienta para desmontar la huella platónica. Se trataría de inscripciones; lo afirma en los textos más tempranos –*De la gramatología*, “Freud y la escena de la escritura”, etc.– y se ratifica en otros textos muy

posteriores, como en *Mal de archivo*. Siempre y cuando, claro está, esta inscripción no suponga el fiel reflejo del objeto en la cera del alma humana y, por el contrario, represente en sí misma la imposibilidad de acoger la presencia plena de un ente exterior.

Por su parte, Lacan nunca toma en consideración la idea de una impresión escrita como aquello que constituiría lo psíquico. La huella es, para Lacan, algo más cercano al objeto, un signo de ese objeto que aprende ser interpretado, pero que recién al ser borrado da lugar al significante y al sujeto. Una huella borrada, o incluso una huella que no se borra pensando que el otro la creará hecha falsamente para él, significa la posibilidad de engañar al otro: en eso reside la dimensión del significante. Lo que hace al sujeto mentir con la verdad no es otra cosa que la perspectiva del Otro, al que es necesario engañar para preservarse en tanto sujeto. Esta es una de sus fábulas para formalizar el surgimiento filogenético del significante. Pero en el individuo nacido en la civilización, instalado en el discurso desde antes de su nacimiento, los primeros signos de percepción –*Wahrnehmungszeichen* freudianos– son para Lacan propiamente significantes.

La posibilidad de otro tipo de elemento psíquico diferente del significante, que entrañe una legalidad distinta a la de lo simbólico al producir la detención de la cadena discursiva e inscribirse de otro modo en lo Real, no tendrá sin embargo nada que ver con esos primeros signos de percepción. La escritura no es la impresión, dice Lacan. Si hay algo del orden de un significante primordial que funcione bajo esta otra modalidad, no será por haberse presentado en los primeros tiempos del individuo. Los significantes primordiales que funcionan como letras, serán fruto de una “precipitación significante” –en el sentido de cristalización– y no de improntas tempranas. Lacan lo ha dicho una y otra vez: la letra no es primaria, su borde con lo real no le viene de una cronología en la que se situara como anterior al significante, sino de la captura de cierto significante en el orden del cuerpo y la pulsión.

El significante es la borradura de la huella. Pero entonces, la escritura lleva en sí un resabio, una suerte de reencuentro con eso que había sido borrado, con esa materialidad que aún no era escritura pero donde había *lectura de signos*. La letra tiene algo del signo material y algo del significante, por eso es su borde, su litoral. Sumariamente: la huella borrada es el significante, y la huella, recobrada, presentifica a la letra, pero no porque en ella se reactualicen los signos primigenios de los objetos del mundo, sino por su cercanía con el objeto de la pulsión.

– *Lenguaje, escritura y origen*

¿Hay una hipótesis genética del lenguaje y la escritura en Lacan y en Derrida?

En primer lugar, recordemos que Derrida, como ya se ha dicho, reniega de la categoría de “origen”, muy propia de la tradición metafísica occidental, y por tanto rechaza la pregunta acerca de la posibilidad de una escritura que fuera primordial y anterior respecto del lenguaje en general. También Lacan es crítico respecto a la posibilidad de establecer un origen del lenguaje. En el seminario 15 llamado *El acto psicoanalítico*, considera que los inicios de la lingüística como ciencia son posibles, entre otras razones, a partir de que algunos interesados en la cuestión del lenguaje dejaron de lado precisamente la pregunta por el origen y se entregaron a cuestiones de índole más concreta. Sin embargo, hay en Lacan una especie de fábula genética que señala el paso del objeto útil al don, del don al símbolo, del símbolo a la palabra. Y ya situados en la civilización, Lacan no deja de afirmar que “al comienzo está la palabra”, que la escritura no podría haber aparecido sin la existencia previa del lenguaje.

Efectivamente en el Seminario 9, *La identificación*, Lacan considera que los rudimentos de la escritura han devenido a partir una puesta en relación de los primeros trazos que el hombre hiciera para representar objetos con aquello del orden de la emisión de la

palabra. Que un dibujo deje de tener valor en tanto tal y entre en un sistema lingüístico a título de partícula fónica, tal como ocurre en los jeroglíficos, no es más que el indicio de que el significante actúa allí. Creo que hay una especie de confusión frecuente en el discurso analítico que circula en distintos medios, que consiste en suponer que los sueños están más cercanos a la letra –tal como ella es definida por Lacan a partir de los setenta– puesto que ellos se presentan a menudo –que no siempre– como un *rebus*. Pero el *rebus* no representa en los sueños nada más que la capacidad de una figura de perder su valor de imagen para comenzar a contar en términos de significante, y es por ello que se trata allí de puro y simple funcionamiento dentro del registro simbólico. Y, sin embargo, también es cierto, como lo indica Allouch, que el *rebus* nos trae del pasado un modo de representación que recuerda a lo que Lacan llama *lectura de signos*, puesto que hay en el *rebus* un tratamiento material de sus elementos significativos: el *rebus* parte el objeto, lo usa sonoramente desatendiendo su significado, descarta una parte, combina la otra con otro objeto, etc. Pero sólo estamos ante una *letra* en el sentido que se le da en “Lituraterre”, cuando un elemento pierde su valor Simbólico para comenzar a contar por su valor Real. Es necesario, por ello, no colocar en el mismo plano las categorías de escritura y letra.

Así, podemos resumir: de lo Imaginario a lo Simbólico (el “hombre con cabeza de coma” freudiano es una imagen pero hay que leerla como símbolo), y de lo Simbólico a lo Real (como en *Poordjeli*, jitanjáfora que arrulla al cuerpo más allá de los sentidos que alguna vez haya albergado). De lo Imaginario a lo Simbólico y de lo Simbólico a lo Real es, pues, el pasaje que marca la obra entera de Lacan. Hay en cada pasaje una pérdida –del valor de la imagen/del valor significante– que ilumina un aspecto antes ignorado de la cuestión.

Volviendo a Derrida, al considerar que hay escritura hasta en la pintura más primitiva –la cual debería dejar de ser pensada como simple y directa reproducción de la cosa– está señalando que el germen de la *archiescritura* habitaría ya la misma reproducción

aparentemente mimética de los objetos. Esto equivale a suponer el orden de lo simbólico actuando desde las primeras trazas humanas.

– *Archiescritura y archilectura: ¿dos categorías compatibles?*

Allouch explica que según Lacan la posibilidad de la lectura sería previa a la de producir trazos, y estaría anticipada por la disposición que tenía el hombre primitivo para descifrar las huellas de ciertos objetos de su interés, como los animales que se paseaban por el “tapiz” de la nieve. Sería esta una *lectura de signos*, a la que Allouch llama *archilectura*: capacidad de leer antes de que existiese la escritura, y le reprocha a Derrida no haberse percatado de ello y en cambio producir la noción de *archiescritura*.

Más allá de la ocurrencia de Allouch, creemos que se trata de nociones diferentes. La *archiescritura* derridiana funciona como una suerte de axioma, una declaración de principios. Derrida defiende el valor de llamarle escritura a todo lenguaje, puesto que nada habría como la escritura para subrayar el carácter siempre derivado, siempre disyunto, siempre ajeno al objeto de todo intento de representación por parte del humano.

Pero la “*archilectura*” atribuible a Lacan funcionaría como una suerte de antecedente histórico de la escritura, puesto que se trata de la capacidad del hombre para leer en la naturaleza, es decir, de hacer entrar la lógica del significante en la materialidad de su medio vital. Más tarde, la escritura –en su acepción corriente– hará el mismo movimiento pero en forma inversa: representará a la palabra en un soporte, sí, pero al darle asiento corpóreo al significante, evocará aquellas huellas que le enseñaron al hombre a leer. A esto se refiere Lacan cuando habla, en “La instancia de la letra”, del elemento del habla predestinado a moldearse en el cuerpo de las letras.

– *La deriva del lenguaje, “terminable y/o interminable”*

Parafraseo aquí el título del célebre texto de Freud para hablar de un tema que surge de la confrontación de ambas producciones. Freud y los psicoanalistas en general se preguntan por la posibilidad –o la necesidad– de detener el tratamiento analítico en determinado punto, en tanto para Derrida el interrogante se juega en la cuestión de los límites en relación al despliegue de múltiples sentidos a los que conduce un texto. La diseminación, afirma, no equivale a la polisemia, pero las diferencias no resultan muy claras. Derrida parece contemplar la posibilidad de la detención de la deriva del sentido, siempre y cuando esta detención no se deba al efecto de determinados significados o significantes en posición de categorías trascendentales, como en el caso del falo o el Nombre del Padre en psicoanálisis. Es cierto, ellos son, no diría trascendentes pero sí significantes de excepción, puesto que se excluyen de la cadena y pueden ordenar el espacio simbólico, y, en el caso del falo, considerado como transhistórico. A la vez son significantes y no lo son, si decimos que el funcionamiento del significante se caracteriza por la carencia de identidad. Pero ese carácter de significantes que se exceptúan del orden simbólico –incluso si ellos aseguran tal orden–, los acerca a otro registro, y es por eso que a partir de determinado momento de la producción lacaniana, el Padre y el falo ya no cuentan tanto a título de significantes. Por eso la emergencia del concepto de letra es coherente respecto de este giro: ella puede ejercer la función que llevaban a cabo estos significantes de excepción, a saber, establecer los límites de la deriva del sentido desde un territorio fronterizo, a medias simbólico y a medias real. ¿Es requisito de un discurso, para que no sea tachado de “metafísico”, no someterse jamás a ningún límite preestablecido? La misma deconstrucción no cumple este requisito: ella no puede deconstruirse a sí misma.

– *Escritura en la voz: acusaciones mutuas.*

Varias veces Lacan se ha referido a la *archiescritura* derridiana como la escritura que viviría en la palabra. Al mismo tiempo, Derrida acusa a Lacan de lo mismo: la letra lacaniana, afirma, representa el relevo de la escritura dentro del habla. En *De la gramatología* se ocupa de reseñar los discursos que, a lo largo de la historia, se han hecho eco de esta idea: habría una escritura trascendental, pura, inmaterial, subyacente a la palabra hablada y hasta al lenguaje interior del sujeto. Esa escritura no es el remedo pobre y bastardo del lenguaje; por el contrario, se trata de una escritura natural, una “inscripción divina en el corazón y en el alma” (Derrida 1986: 24)⁴⁰⁸.

Derrida le recrimina a Lacan ser parte de esa tradición que postulaba la pureza de una escritura interior, previa a la articulación oral. En la *lettre volée* pensada como indivisible y resistente a su trozamiento encuentra la prueba. Y aunque sus razones en ese caso son un cúmulo de malentendidos, podemos preguntarnos: hay algo de una “escritura” o bien, una “letra” en el habla en Lacan? Ciertamente, no la inscripción divina en el alma, pero sí lo habrá cuando despliegue la noción de *lalangue*, esa lengua más cercana a lo Real que a lo simbólico, más instrumento de goce que vía hacia el lenguaje y el sentido. Es este otro de los temas que quedan planteados en una continuación a este trabajo.

⁴⁰⁸ “l’inscription divine dans le coeur et l’âme” (Derrida 1974: 30).

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, primera edición 1976.
- 1986a. *Proyecto de psicología* (1950 [1895]). Vol. I.
- 1986b. *Carta 52* (6 de diciembre de 1896). Vol. I.
1985. *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)* (1893-95); "II Historiales clínicos (Breuer y Freud)", "4- Katharina (Freud)", Vol. II.
- 1986c. *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* (1894). Vol. III.
- 1984a. *La interpretación de los sueños* (1900), primera parte. Vol. IV.
- 1984b. *La interpretación de los sueños* (1900), segunda parte. Vol. V.
1976. *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905), "III-Las tendencias del chiste", Vol. VIII.
1980. *Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error)* (1901). Vol. VI.
- 1986d. *Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis* (1912). Vol. XII.
- 1984c. *Lo inconsciente* (1915). Vol. XIV.
- 1984d. *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte II)* (1915-1916), "15° conferencia: Incertezas y críticas". Vol. XV.
- 1984e. *Más allá del principio del placer* (1920). Vol. XVIII.
- 1984f. *El yo y el ello* (1923). Vol. XIX.
- 1986f. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Vol. XXI.

Jacques Lacan en castellano

Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

1981a. *LIBRO 1, Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*.

1992a. *LIBRO 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*.

2010g. *LIBRO 3, Las Psicosis (1955-1956)*

2008a. *LIBRO 4, La relación de objeto (1956-1957)*

2014. *LIBRO 6, El deseo y su interpretación (1958-1959)*

2011a. *LIBRO 7, La ética del psicoanálisis (1959-1960)*

2003. *LIBRO 8, La transferencia (1960-1961)*

2015. *LIBRO 10, La angustia (1962-1963)*

1991a. *LIBRO 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*

2008b. *LIBRO 16, De un Otro al otro (1968-1969)*

1992b. *LIBRO 17, El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*

2009. *LIBRO 18, De un discurso que no fuera del semblante (1971)*

2012. *LIBRO 19, ... o peor (1971-1972)*

1982. *LIBRO 20, Aún (1972-1973)*

2008c. *LIBRO 23, El sinthome (1975-1976)*

Seminario 9, La identificación (1961-1962). Versión electrónica, Escuela Freudiana de Buenos Aires, bajo la supervisión de Ricardo Rodríguez Ponte. No hay volumen impreso.

2010. Lacan, Jacques. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI

2010a. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949)

- 2010b. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953)
- 2010c. “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1955)
- 2010d. “El seminario sobre ‘La carta robada’” (1956)
- 2010e. “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (1956)
- 2010f. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957)

1988. Lacan, Jacques. *Escritos 2*. México: Siglo XXI.

- 1988a. “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1958)
- 1988b. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960)
- 1988c. “Posición del inconsciente en el congreso de Bonneval reanudada desde 1960 en 1964” (1964)
- 1988d. “La ciencia y la verdad” (1965/1966)

2012. Lacan, Jacques. *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

1988e. Lacan, Jacques. *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial

Textos en soporte digital

De la web de Patrick Valas:

La tercera (1974)

http://www.valas.fr/IMG/pdf/jlacan_la_tercera.pdf

Última fecha de visita: 28/8/15

La troisième (1974)

http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf

Última fecha de visita: 28/8/15

Jacques Lacan en francés

Lacan, Jacques. *Le Séminaire*. Paris: Seuil.

1975. *Le Séminaire, Livre 1, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954)

1978. *Le Séminaire, Livre 2, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955)

1981b. *Le Séminaire, Livre 3, Les Psychoses* (1955-1956)

1994. *Le Séminaire, Livre 4, La relation d'objet* (1956-1957)

1986. *Le Séminaire, Livre 7, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960)

1991b. *Le Séminaire, Livre 8, Le transfert* (1960-1961)

2004. *Le Séminaire, Livre 10, L'angoisse* (1962-1963)

1973. *Le Séminaire, Livre 11, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964)

2006. *Le Séminaire, Livre 16, D'un Autre à l'autre* (1968-1969)

1991c. *Le Séminaire, Livre 17, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970)

2006. *Le Séminaire, Livre 18, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971)

2011b. *Le Séminaire, Livre 19, ... ou pire* (1971-1972)

1975. *Le Séminaire, Livre 20, Encore* (1972-1973)

2005a. *Le Séminaire, Livre 23, Le sinthome* (1975-1976)

2013. Lacan, Jacques. *Le Séminaire, Livre 6 - Le désir et son interprétation* (1958-1959)- Paris: Éditions de la Martinière.

Lacan, Jacques. Paris: Association Freudienne Internationale (AFI)

Publication hors commerce. Document interne à l'Association et destinée à ses membres.

1996. SÉMINAIRE 9 – *L'identification* (1961-1962)

2000. SÉMINAIRE 12 – *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964- 1965)*
2002. SÉMINAIRE 13 – *L’objet de la psychanalyse (1965-1966)*
2001. SÉMINAIRE 15 – *L’acte psychanalytique (1967-1968)*

1966. Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

- 1966a. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique” (1949)
- 1966b. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953)
- 1966c. “La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse” (1955)
- 1966d. “Le séminaire sur ‘La Lettre volée’” (1956)
- 1966e. “Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956” (1956)
- 1966f. “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud” (1957)
- 1966g. “D’une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose” (1958)
- 1966h. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien” (1960)
- 1966i. “Position de l’inconscient au congrès de Bonneval reprise de 1960 en 1964” (1964)
- 1966j. “La science et la vérité” (1965)

1970. Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Édition de poche 1, Points. Paris: Éditions Du Seuil

2005b. Lacan, Jacques. *Autre écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

Jacques Derrida en castellano

1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
1986. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
1994. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- 1977a. *El concepto de verdad en Lacan*. Argentina: Homo Sapiens.
- 1998b. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.
- 1997a. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- 1997b. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- 1998a. *Resistencias del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- 1997c. *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A.
1995. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- 1997d. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial.
- 1977b. *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Valencia: Pre-textos.
2001. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós
2010. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
1986. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI.
1995. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.
1989. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
1986. “Del materialismo no dialéctico”, entrevista con Kadhim Jihad, *Diario 16*, núm. 69, 3 de agosto de 1986.
Puede consultarse el archivo electrónico
<http://deconstruccionderrida.blogspot.com.es/2009/04/del-materialismo-no-dialectico.html>
Última fecha de visita: 21/5/15.

Jacques Derrida en francés

1974. *De la grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit.
1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
1985. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- 1972a. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1972b. *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Les éditions de Minuit.
1996. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée.
1980. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
1995. *Mal d'archive. Una impression freudienne*. Paris: Galilée.
2000. *Les états d'âme de la psychanalyse*. Paris: Galilée.
1988. *Mémoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée.

Jacques Derrida en inglés

1988. *Limited inc*. U.S.A.: Northwestern University Press.

Jacques Derrida en colaboración con otros autores

1994. Derrida, J. y Bennington, G. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra.
2005. Derrida, J. y Roudinesco, E. *y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
2001. Derrida, J. y Roudinesco, E. *De quoi demain*. Paris: Galilée.
1996. Derrida, Canguilhem, Major et al. *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós
1998. Derrida, Rorty, Laclau et al. *Compilación de Mouffe, Ch. Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Abbagnano, N. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Aguilar Giménez, A. *Retórica y post-estructuralismo. Introducción a la materialidad del lenguaje en teoría de la literatura*. Tesis doctoral presentada en la Univ. de Valencia, 2004. En: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10311/aguilar.pdf?sequence=1> (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Allouch, J. *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. Buenos Aires: Edelp, 1993.
- Allouch, J. *Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer*. Paris: Érès, 1984.
- Allouch, J. *L'éthification de la psychanalyse calamité*. Paris: E.P.E.L., 1997.
- Altimir, M. *Lacan y el mundo japonés. Cuestiones de acción traslativa, transmisión y edición*. Tesis doctoral del Programa de Doctorado en Teoría de la Traducción, U.A.B. Archivo digital en: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?fichero=19867> (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Althusser, L. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI, 1968.
- Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, 1996.
- Anderson, Perry. "Advenimiento del marxismo occidental" en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XIX, 2012.
- André, S. *Flac (novela)*. Seguida de *La escritura comienza donde el psicoanálisis termina*. México: Siglo XXI, 2000.
- Arrivé, M. *Lingüística y psicoanálisis: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan y los otros*. México: Siglo XXI, 2001.
- Assoun, Cevasco, Saez Tajafuerce y otros. *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: S&P, 2013.
- Assoun, P.L. *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires, Paidós, 1994.

- Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- Balmes, F. *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Barthes, R. *El imperio de los signos*. Barcelona: Seix Barral, 2007.
- Barthes, R. *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2000.
- Barthes, R. “Variaciones sobre la escritura”, en Campa, R. *La escritura y la etimología del mundo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1989.
- Bassols, M. *Lectura de la página en blanco: La Letra y el objeto*. Barcelona: Ed. Miguel Gómez, 2001.
- Bembibre, C. “Acerca de la Respuesta a Marcel Ritter”. Escuela freudiana de Buenos Aires, 2011. Archivo electrónico: http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_82.pdf (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Benveniste, E. *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI, 1997.
- Braunstein, N. Gerber, D. et al. *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1999.
- Braunstein, N., Saal, F. et al. *Escritura y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1996.
- Bruno, P. *La passe. Papiers psychanalytiques II*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse, 2003.
- Bruno, P. *Lacan pasador de Marx*. Barcelona: S&P, 2013.
- Cancina, P. *Escritura y femineidad. Ensayo sobre la obra de Marguerite Duras*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Castro Rodríguez, R. *Pensamiento psicoanalítico y matemático*. México: Siglo XXI, 2006.
- Cevasco, R. “La letra, una vía hacia lo Real”. En *Revista Pliegues* Nro. 4. Barcelona: edición de la Federación de Foros del Campo lacaniano en España (FFCLE), 2011.
- Cevasco, R. *La discordancia de los sexos*. Barcelona: S&P, 2010.
- Cixous, H. *La llegada a la escritura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Cohen, T, et al. *Jacques Derrida y las humanidades*. México: Siglo XXI, 2005.

- Cragolini, M. "Derrida: deconstrucción y pensar en las "fisuras", en edición digital:
http://web.archive.org/web/20070822154638/http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/cragolini_1.htm
 (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Cheng, F. "Lacan y el pensamiento chino". En *Lacan: el escrito, la imagen*. México: Siglo XXI, 2001.
- Cheng, F. *L'écriture poétique chinoise*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- Deleuze, G. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Deleuze, G. "Cómo reconocer el estructuralismo", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Deleuze, G. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- De Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.
- De Saussure, F. *Escritos sobre lingüística general*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Doga, M. "Défiance et rivalité: analyse des relations entre la littérature d'avant-garde et la pensée sociologique au tournant des années soixante". En Labari, Brahim (dir.) *Ce que la sociologie fait de la littérature et vice-versa*. Paris: E.P.U., 2014.
- Dor, J. *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Ey, H. *El Inconsciente (Coloquio de Bonneval)*. México: Siglo XXI, 1970.
- Février, J.G. *Histoire de l'écriture*. Paris: Payot, 1959.
- Fierens, C. *Lectura de l'étourdit. Lacan 1972: sexuación y discursos, el muro de lo imposible*. Barcelona: S&P, 2012.
- Fierens, C. *Lecture de l'étourdit. Lacan 1972*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Forest, P. *L'histoire de Tel Quel*. Paris: Seuil, 1995.
- Foucault, M. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.

- Foucault, M. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1979.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.
- Frege, G. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Tecnos, 1984.
- Frege, G. *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico matemática sobre el concepto de número*. Barcelona: Laia, 1973.
- Gardiner, J. *The theory of proper names. A controversial essay*. London: Oxford University Press, 1957.
- Jakobson, R. *Obras selectas I*. Madrid: Gredos, 1988.
- Jameson, F. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989.
- Jay, M. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2008.
- Johnson, B. *La carta robada: Poe, Lacan, Derrida*. Buenos Aires: Tres Haches, 1996.
- Kristeva, J. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Madrid: Fundamentos, 1988.
- Kristeva, J. *Semeiotiqué. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- Kuri, C. y Ritvo, J.B. *Significante y sujeto en Lacan*. Rosario (Argentina): Amalevi, 1980.
- Laplanche, J., Leclaire, S., Green, A., Pontalis, J.B. *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.
- Laplanche, J. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Laurent, E. “La lettre volée et le vol sur la lettre”, en *La Cause freudienne* n° 43. Paris: Ecole de la cause freudienne, 1999.
- Leclaire, S. *Psicoanalizar*. México: Siglo XXI, 1970.
- Leclaire, S. *Démasquer le réel: Un essai sur l'objet en psychanalyse*. Paris: Seuil, 1983.
- Le Gaufey, G. *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- Le Guern, M. *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris: Larousse, 1973.

- Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Lévi-Strauss, C. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.
- López, H. *La instancia de Lacan. Actualidad de la instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Mar del Plata (Argentina): EUDEM, 2009.
- Major, R. *Lacan con Derrida: análisis desistencial*. Buenos Aires: Letra viva, 1999.
- Major, R. "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", en *Études françaises Nro 38, Derrida lecteur*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2002.
- Marx, K. *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Marx, K. *La ideología alemana*. Cap. II.A. "La ideología en general y la ideología alemana en particular" y Cap. III "San Max". Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Masotta, O. *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2008.
- Miller, J.A. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Miller, J.A. "Nota paso a paso", en Lacan, J., *Seminario XXIII, El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2008c.
- Miller, J.A. *La experiencia de lo real en la cura analítica*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Milner, J.C. *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Milner, J.C. *El amor por la lengua*. México: Nueva Imagen, 1980.
- Milner, J.C. "De la lingüística a la lingüistería", en Aubert, J., Cheng, F. et al. *Lacan: el escrito, la imagen*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- Morley, R. "Entrevista a Derrida. Desconstrucción y filosofía". En *Zona Erógena, Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*. Nro. 14, año IV. Buenos Aires: 1993.
- Nancy, J.L. y Laoue-Labarthe, P. *El título de la letra*. Barcelona: ed. Buenos Aires S.R.L., 1981.
- Nancy, J.L. "Derrida da capo" en *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.

- Núñez Tenorio, José Rafael. *Humanismo, estructuralismo y marxismo: Sartre, Althusser, Marx*. Caracas: Ed. De la Universidad Central de Venezuela, 1976.
- Ogasawara, S. “Le japonais est-il inanalysable?”, en *La lettre mensuelle*. Revista de psicoanálisis de la École de la Cause Freudienne n° 145, Paris: ECF, 1996.
- Ogasawara, S. “La instancia de la letra en el inconsciente japonés”, en *Uno por Uno*. Revista Mundial de psicoanálisis n° 47. Barcelona: EOL-EEP, 1999.
- Peirce, Ch.S. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1986.
- Peirce, Ch.S. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1 *Principles of Philosophy*, Harvard University Press, 1931. Edición digital: courses.arch.ntua.gr/fsr/138469/Peirce,%20Collected%20papers.pdf (última fecha de visita: 03/07/2015)
- Peretti, C. *Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Pinto, Louis. “Tel Quel. Au sujet des intellectuels de parodie”. En la revista *Persée*, archivo digital: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2988
Última fecha de visita: 28/8/15
- Platón. *Fedro*. Madrid: Gredos, 2010.
- Platón. *Díálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988.
- Pleinet, M. *Le plus court chemin. De Tel Quel à L’Infini*. París: Gallimard, 1997.
- Poe, E.A. *Cuentos*. Trad. Julio Cortázar. Madrid: Alianza editorial, 1970.
- Politzer, G. *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Martínez Roca, 1978.
- Politzer, G. *El Fin de la psicología concreta*. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez, 1966.
- Pommier, G. *Qu’est-ce que le “Réel”?* Bonchamp-lès-Laval (France): Érès Point Hors Ligne, 2004.
- Pommier, G. *Nacimiento y renacimiento de la escritura*. Buenos Aires: Nueva visión, 1996.

- Proust, M. *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza editorial, 1998.
- Rabate, J. M. *Lacan literario: La experiencia de la letra*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Rabinovich, D. *Sexualidad y significante*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Ramos, C. “O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo”, en *Heteridad 8, revista de psicanálisis. El «misterio del cuerpo hablante I»*. Barcelona: Internacional de los Foros Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPFCL), 2007.
- Rastier, F. (2007). “Signo y negatividad: una revolución saussureana”, en *Tópicos del Seminario*. Edición digital: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59401802> (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Ritvo, J.B. “La huella de Freud, la huella en Freud (Primera parte)”, en *Revista Nadja. Lo inquietante en la cultura. Nro. 3*. Rosario (Argentina): Ediciones de las 47 picas, 2001.
- Rorty, R. “Deconstrucción y circunvención” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Rousseau, J.J. *Les confessions*. Partie I, Livre III. Paris: Charpentier, 1841.
- Searle, J. “Reiterating the differences: a reply to Derrida (1977)”. En: <https://spat2013.wikispaces.com/file/view/29238861-Reiterating-the-Differences-A-Reply-to-Derrida-by-John-R-Searle.pdf> (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Searle, J. *Actos del habla: ensayos de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Safouan, M. *El inconsciente y su escritura*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- Safouan, M. et al. *Lacaniana I*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Safouan, M. et al. *Lacaniana II*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Saal, F. *Palabra de analista*. México: Siglo XXI, 1998.
- Segura Munguía, S. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao: Editorial de la Universidad de Deusto, 2013.

- Soler, C. *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial, 2004.
- Sollers, P. *L'Écriture et l'expérience des limites*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.
- Stalin, I. *El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*. Madrid: Akal, 1977.
- Starobinski, J. *Las palabras bajo las palabras. La teoría de los anagramas de Ferdinand de Saussure*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Tort, M. "Le concept freudien de "representant", en *Cahiers pour l'analyse* Nro. 5. Paris: ed. de la École normal supérieure, 1966.
- Thwaites Rey, Mabel. *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- Ubieta, J.R "La letra como efecto de goce", en *Freudiana* Nro.70. Barcelona: ed. de la E.L.P. Barcelona, 2014.
- Vicens, A. "Del revés de la trama a la repetición del trazo", en *NODVS XIX . L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*. Barcelona: ELP, Octubre de 2006.
- Vidarte Fernandez, F. *Marginales. Leyendo a Derrida*. Madrid: ed. de la UNED, 2005.
- Vidarte Fernandez, F. "Derridalacan. Contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques", edición digital en <http://web.archive.org/web/20070823204521/http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derridalacan.htm> (Última fecha de visita: 28/8/15)
- Zafiropoulos, M. *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Zafiropoulos, M. *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial, 2006.
- Zafiropoulos, M. *Dicen que dijeron de lo social... Freud y Lacan. Cinco ensayos de antropología psicoanalítica*. Barcelona: S&P, 2010.
- Žižek, S. *¡Goza Tu Síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.
- Zupančič, A., Copjec, J. y Cevasco, R. *Ser-para-el sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: S&P, 2013.

