

EL INCONSCIENTE Y SU ESCRIBA Moustapha Safouan

INTRODUCCIÓN

Es un hecho que, tal como Minerva surgiendo con casco de la cabeza de Júpiter, el arte de interpretación del sueño nació ya estructurado de la pluma de Freud. El analista, para quien la *Traumdeutung* le resulta una obra familiar, encontrará en ella todas las indicaciones necesarias para interpretar un gran número de sueños de los que se le relaten. Ciertamente no será un trabajo inútil el enriquecer estas indicaciones, aportarles precisiones, incluso rectificaciones . Pero esta utilidad sufrirá siempre de la apariencia de arbitraria que contaminará esas indicaciones, en tanto no se haya demostrado que la interpretación de un sueño es su significación misma: la *Deutung* es tanto la interpretación del texto del sueño como su significancia. Pues no se “interpreta” un sueño como tampoco se interpreta un chiste, si se entiende por este término de “interpretación” el ejercicio de una intuición sin fundamento o la aplicación de una teoría o de una ciencia ya adquiridas. Son las condiciones en las que se desenvuelve el sueño las que hacen que no acusemos su efecto de sentido tan inmediata o rápidamente como aprehendemos el de un chiste, inmediatez que por otra parte no excluye “sideración” . El objetivo de este libro es mostrar la identidad efectiva de los mecanismos que determinan la significación del chiste y del sueño.

De paso, constataremos que una vez más que lo que se significa en el sueño es siempre un deseo. Desde ese punto de vista, este ensayo retoma las cosas donde las había dejado el *Echec del principe du plaisir**. Este último libro había conducido a la constatación de que el principio de realidad no podría deducirse del principio de placer porque las representaciones que este último principio gobierna no reproducen los objetos de la necesidad. Por otra parte, el sentimiento que tuvo siempre Freud de esta irreductibilidad o heterogeneidad entre el placer natural, “fenomenal”, que se sabe ligado a la satisfacción de una necesidad o al ejercicio de una actividad, por una parte, y el placer en tanto que se refiere al inconsciente, por otra, lo condujo a escribir “*Más allá del principio del placer*”, texto en el que resaltan dos conclusiones principales: a. la oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte; b. la asignación de la repetición como atributo esencial de todas las pulsiones. El examen de la primera conclusión ha mostrado que los componentes narcisísticos de la libido consisten en los *Wunschvorstellungen* rebeldes a la satisfacción y al reconocimiento. Queda por explicar la repetición. El hecho de que ella finalice gracias a la interpretación lo autorizaba, la asimilación de la interpretación a la lo que Freud llama la “ligazón de las energías libres”, y la concepción lacaniana de la repetición como representando la insistencia de un significante. Al final de este trayecto no sólo el sentido del sueño se revela reenviar

* Hay versión castellana: *El ser y el placer*, Petrel, Barcelona 1982 [T.]

siempre al deseo¹, pero el deseo aparece indisociable de su “significatividad”. Se puede pues decir que la interpretación del deseo es su realización misma: ya que su destino, sino su esencia, está en su “hacerse entender”.

Me propongo aquí estudiar más de cerca los mecanismos de esta significatividad, lo que Freud llama los “procesos primarios”.

El estudio del sueño impone el plan a seguir.

Pues, en primer lugar, la afirmación que Freud repite a lo largo de su obra y según la cual “el sueño es una escritura” es una afirmación que, lejos de ser obvia, suscita por el contrario un problema difícil, si se considera la escritura, según se hace corrientemente, como una invención. De ahí un primer capítulo que no está destinado a agregar una nueva teoría de la escritura a las ya existentes, sino a resolver el problema antes enunciado, mostrando que el lenguaje no sería lo que es si no implicara (a título de consecuencia y no como parece ser la tesis de Jacques Derrida, a título de origen, esencia o causa formal) la posibilidad de la escritura.

Nos queda que, al descifrar un sueño como se descifra un jeroglífico, la mayoría de las veces nos vemos enfrentados a un mensaje bastante enigmático. Al recurrir a las asociaciones “libres” surge una significación que jamás deja de sorprendernos, como sorprenderá a quien produjo el sueño; en suma, es una significación inédita, siempre nueva. Ahora bien, nos parece que sólo la teoría de Ferdinand de Saussure está en condiciones de explicarlo (surgimiento que debe distinguirse de la generación de nuevas proposiciones sobre la cual insiste Chomsky) con tal que se interprete la barra entre significante y significado como una barra de “separación” y no de soldadura. De ahí un segundo capítulo consagrado al estudio de esta teoría, cuyo objetivo es mostrar el carácter legítimo de esta interpretación que debemos a Lacan y en la que, por el contrario, Philippe Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy ven una “desviación” del pensamiento del maestro ginebrino.²

Es en el chiste donde vemos de manera más patente la sorpresa que suscita el significante inesperado. Es la marca de la relación entre el chiste y el inconsciente, así como de la autonomía del significante en tanto escapa al dominio del discurso intencional. Su carácter de “hallazgo” muestra bastante la insuficiencia de una definición que no quiere otorgar a la metáfora otro sentido que el de una “desviación *consciente* del uso literal de una palabra-símbolo”.³ El chiste muestra igualmente que la “idealización”, gracias a la cual la lingüística obtiene – según Chomsky – su “objeto científico”, sólo nos concede de hecho un dispositivo que, sin duda, deja aún lugar para una máquina productora de proposiciones, pero no para un sujeto, un sujeto que debe situarse en relación con una verdad, la de su deseo. El estudio de la técnicas verbales del ingenio (y deberemos mostrar el carácter poco fundado de la distinción entre “técnicas verbales” y “técnicas del pensamiento”) constituye así una condición sin la cual no se podría llegar a una concepción inteligible de los procesos primarios del sueño: condensación y desplazamiento.

Los tres primeros capítulos de este ensayo constituyen, pues, las premisas necesarias para el estudio del sueño. Este estudio lo he dividido, a su vez, en otros tres capítulos.

El primero está consagrado al tema del simbolismo. Me pareció que esta cuestión merecía una atención particular, no sólo en razón de lo que se sabe de su amplitud (el

¹ Se trata precisamente del deseo ignorado incluso en el amor y que hace la cuestión del amante: “Admitimos que el amante ama la belleza; ¿qué es lo que él quiere?”. Platon, *El Banquete*.

² Véase J. L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe: *Le Titre de la lettre*, París, Galilée, 1973.

³ Véase Abraham Werner: *A Linguistic Approach to Metaphor*, The Peter de Ridder Press, Lisse/Netherlands, 1975, pgs. 14 (bastardillas en el texto).

simbolismo se encuentra en muchos otros dominios además del dominio del sueño) sino porque de hecho, como se verá, su elucidación consiste en despejar los caracteres específicos del símbolo en relación con la metáfora.

El capítulo siguiente se titula “El desciframiento del sueño”. Siendo el sueño una escritura ¿cómo construirlo para volver figurables los términos que, en toda lengua, indican las relaciones, así como aquellos cuyo contenido semántico es demasiado abstracto? Este capítulo corresponde, en suma, a las dos secciones que Freud, en su capítulo sobre el trabajo del sueño, titula, respectivamente, “Los medios de representación en el sueño” y “Los miramientos debidas a las consideraciones de la figurabilidad”.

Queda el desciframiento de un jeroglífico que puede dejarnos, como acabo de señalar, ante un mensaje enigmático. Por ejemplo. “Cuida de que el charlatán no descubra el pastel. Si no...” Salta a la vista que el “charlatán” es aquí una metonimia (¿a quién reenvía?) y que “el pastel” es una metáfora (¿a qué otro significante sustituye?). Igualmente se apostaría que se trata de una amenaza lo que va detrás del “si no”, incluso si permanecemos “en la oscuridad” en lo concerniente a su contenido específico, en razón de la censura ejercida sobre esta parte del mensaje. Justamente, el último capítulo está dedicado al estudio de estos tres procesos de la significación: la metáfora, la metonimia y la censura, especialmente en su relación con la “transposición del sueño” (*Trumentstellung*⁴)*

François Wahl revisó diferentes versiones de este libro, que también el debe su título.

⁴ A los lectores deseosos de conocer qué otra concepción del sueño prevalece en nuestros días en los círculos donde la enseñanza de Lacan es letra muerta, les aconsejaré la lectura de la obra de León L. Altmann: *The Dream in Psychoanalysis*, Nueva York, International Universities Press, 1969. véase también M. edelson: *Language and Interpretation in Psychoanalysis* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1975), obra en la que el autor desarrolla una teoría de la interpretación que se apoya en la lingüística de Chomsky, pero en la cual falta por completo la noción de la sujeción del sujeto en la cadena significante.

* El concepto de *Trumentstellung*, traducido al castellano como “deformación”, en la versión francesa de *La interpretación de los sueños* aparece como “*transposition*” (transposición). Hablaremos aquí de “deformación”. [T]

I

LA ESCRITURA NO ES JAMAS SINO ESCRITURA DE UNA PALABRA

Ya que los hombres siempre han soñado, la comparación realizada por Freud entre el sueño y esta convención fechada que sería la escritura parece, a primera vista, tan extraña como una afirmación que atribuyera a los hombres el conocimiento de la conducción antes de la invención del automóvil. Sin embargo esta misma extrañeza nos guía hacia la tesis que la disipa: *allí donde hay lenguaje, hay necesariamente una forma de escritura*. Tesis que la historia de la escritura confirma, como veremos detenidamente.

1. A pesar de la cantidad impresionante de materiales de los que se dispone en lo relativo a los diferentes sistemas de escritura desenterrados y descifrados, los autores que se ocupan de la escritura y su historia la mayoría de las veces se conforman con una definición sumaria de la primera, seguida de una clasificación originada en ella. Así su estudio, por más detallado que pueda ser, no genera ninguna nueva discusión ni modificación de la definición planteada previamente. “Contraste –subraya con mucha razón J. Derrida – entre la fragilidad teórica de las reconstrucción y la riqueza histórica, arqueológica, etnológica, filológica de la información”.⁵

Las definiciones y clasificaciones a las cuales acabamos de referirnos varían poco, en lo esencial, de un autor a otro. “La escritura –dice J. Fevrier- es un procedimiento del que uno se sirve para inmovilizar, para fijar el lenguaje articulado, fugitivo por su misma esencia”.⁶ La mayoría de los investigadores aceptan esta concepción: la escritura es “*una representación visual y duradera de lenguaje, que lo hace transportable y conservable*”.⁷

La mayoría, pero no todos. Gelb estima que tal definición es demasiado restrictiva, porque excluye todo método de escritura que no consista en una transposición de la voz en marcas visibles. Prefiere definir la escritura como “*un sistema de intercomunicación humanas gracias a signos convencionales, visibles (a system of human intercommunication by means of conventional visible marks)*”.⁸

Pero la diferencia no es tan grande como parece en un primer momento. Porque si se le preguntara a Gelb qué comunican los signos convencionales, se trate del sistema de la escritura o de algún otro, respondería: el sentido. Ahora bien, un James Fevrier no tiene una opinión fundamentalmente diferente de las cosas. Pues también él estima que las formas “embrionarias” de la escritura pertenecen a sistemas de expresión que no son los del lenguaje articulado, sistemas independiente de él, razón por la cual califica como “autónomas” a estas formas embrionarias. En otros términos, es verdad que para Gelb hay escritura donde quiera que se encuentre un sistema de comunicación por signos visibles y convencionales, abstracción hecha de su dependencia o independencia en

⁵ *De la grammatologie*, París, Minuit, p. 44.

⁶ *Histoire de l'écriture*, París, Payot, 1959, p. 9

⁷ Citado según Diringer, *Writing*, Londres, Thames and Hudson, 1965, p. 13, en francés en el texto.

⁸ I.-J. Gelb: *A study of Writing, The Foundations of Grammatology*, Chicago, p. 12.

relación con el lenguaje articulado, mientras que Février hace de esta subordinación una parte integrante de su definición de la escritura. Sin embargo, ambos admiten:

- a) que el lenguaje articulado es un medio de expresión *entre otros*:
- b) que, en principio, la escritura no está ligada al lenguaje articulado, incluso aunque ella sólo se convierte en escritura *propriadamente dicha* –diría Février– en *sentido estricto* – diría Gelb – una vez que está subordinada a él, es decir, una vez que está *fonetizada*. Tal es el sentido que los dos autores le otorgan a esta subordinación. Tanto para el uno como para el otro, no hay lazo entre escritura y lenguaje articulado más que en la medida en que la primera es fonética.

2. Ahora bien, 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. A fin de demostrarlo, recordemos primeramente los dos métodos de la criptografía, la codificación y el ciframiento,⁹ porque el examen de las diferentes formas de codificación será muy instructivo para nuestro propósito.

Para escribir un mensaje secreto uno puede servirse de un *código*, es decir un conjunto de letras o palabras a las cuales arbitrariamente se les adjudica una significación convenida. Por ejemplo, otorgamos al nombre propio “Pablo” la significación de una arresto inminente, mientras que “Pedro” tendrá una significación contraria. Uno también puede servirse de una *cifra*, es decir, de un conjunto de caracteres que reenvía propiadamente a las letras. Así, uno puede utilizar las cifras 1,2,3,4,... para representar a,b,c,d,... en cuyo caso, 15, 17 se traducirá por “no” y 21, 10 por “sí”; o incluso escribir *d* por *a* y *e* por *b*, *f* por *c* y continuar así, como lo hacía Julio César, quien llamaba a este procedimiento *quartam elementarum literam*. Vemos que los dos métodos se distinguen en que los elementos del código reenvían a *significaciones*, mientras que los de la cifra reenvían a otros *significantes* o, más exactamente, a letras, según una clave, es decir una ley de correspondencia más o menos complicada.

2.a. El uso del tambor como “medio de expresión” no es otra cosa que el uso de un código adoptado con vistas a la comunicación de mensajes. Esto se concibe, puesto que se trata de enunciados recurrentes o susceptibles de repetición. Se los toma o se los deja según la exigencia del momento. Es el mismo “buen día” todas las mañanas, el mismo “¡ten cuidado!” si veo que corres un peligro. Esto es tanto como decir que tienen su realidad propia como el sol. El sol, durante nuestro sueño, camina hacia el punto donde nace en nuestro horizonte, y nosotros caminamos hacia el mismo “buen día”.

Ahora bien, por su lado, la palabras, por acción u omisión hace igualmente posible el establecimiento de una convención según la cual se enunciará una cosa para decir otra. Con ello no quiero decir solamente que todo código es una sustitución, sino sobre todo que, porque esta última es desde el comienzo un eje del lenguaje, se encuentra fundada la posibilidad misma de las convenciones o asociaciones según las cuales un término que forma parte de la lengua, por ejemplo el nombre propio “Pablo”, puede reemplazar a otro enunciado, por ejemplo ¡“Ten cuidado!”.

Una vez que este campo de la convención se abre con el lenguaje y en él, se hace posible reemplazar el mensaje o la significación convenida por un elemento que ya no forma parte del campo mismo del lenguaje: un elemento visual o sonoro cualquiera puede llenar esta función, lo que no significa por eso en lo sucesivo que nos

⁹ Véase por ejemplo Alexander d'Agapeyeff: *Codes and Ciphérs*, Oxford, 1974.

encontremos en el campo de la comunicación “no verbal”. Quien oye los sonidos del tambor o del *bush telegram* no danza sino que aguza la oreja; y esta diferencia entre el sonido para danzar y el sonido para escuchar está inscrita, por otra parte, en la estructura misma del instrumento. Del mismo modo, es en la lengua que le es común donde anuncia a los suyos el mensaje recibido.

Aquí se nos puede objetar que subrayamos demasiado el carácter de lenguaje del mensaje, sin tener en cuenta los casos en que el emisor y el receptor del *bush telegram* no hablan justamente la misma lengua, lo que mostraría que no es la frase como tal lo que es transmitido, sino la idea que expresa. En verdad esta objeción no hace sino desnudar el postulado sobre el que reposa la concepción misma según la cual el lenguaje sería un sistema de expresión entre otros: el postulado de que existe un contenido independiente de todo continente formal. Ya hemos respondido a ello implícitamente, mostrando que, lejos de ser un código como los otros, el lenguaje es el *principio* de todo eso. Esto es manifiestamente verdadero cuando emisor y receptor hablan la misma lengua. Si hablan dos lenguas diferentes sólo se concluirá que el sistema en uso entre los indígenas reposa sobre una especie de diccionario oral. De hecho, los usuarios del *bush telegram* llegan a inventar palabras inéditas que no existen en sus respectivas lenguas pero que, sin embargo, son traducibles para cada uno en su lengua, y a las que llaman “palabras de tambores” (*drums words*). Es al menos lo que surge de la descripción que nos da un autor que ha estudiado de cerca este sistema: “Cuando uno le preguntaba a los indígenas por qué tocaban el tambor y lo que éste decía, ellos llamaba el ‘hombre del tambor’ de la localidad, quien traducía entonces el sonido en una especie de melopeya, utilizando cierto conjunto de frases y a veces palabras que no pertenecían al vocabulario indígena. Cuando se lo interrogaba, respondía que era una ‘palabra tambor’ significando esto o aquello”.¹⁰

2.b Examinemos otro lenguaje de expresión y de comunicación: el “lenguaje de los gestos”. J. Février refiere en este punto la tesis de Jacques Van Ginneken, según la cual “el primer lenguaje, cuya invención podría remontarse muy lejos en el pasado, sería un lenguaje por gestos y, más especialmente, por gestos de la mano. Aún existen huellas de este medio de expresión empleado solo e independientemente del lenguaje, entre los Indios Pielas Rojas y entre los Chinos. El lenguaje gestual es muy convencional, social. Sólo posteriormente, en una época relativamente muy cercana a la nuestra, habría aparecido el lenguaje articulado...”¹¹ Esta tesis, al menos “audaz”, está inspirada en los trabajos de P. Tchong Tchong Ming, quien se dedicó a señalar las imitaciones que la escritura efectuó de la lengua gestual: el carácter 友 *yu* expresaría la idea de “amigo” o de “amistad” reproduciendo, bajo su forma arcaica, dos manos extendidas, muy abiertas; el carácter 八 *pa*, “ocho”, correspondería al gesto de separar el pulgar y el índice para significar “ocho”.

Février no critica la tesis en sí misma en tanto que concierne al origen del lenguaje: en este aspecto, no le parece “desprovista de interés”. Centra sus críticas sobre la teoría de la que se acompaña con respecto a *la elaboración de la escritura*, teoría según la cual ésta habría precedido al lenguaje hablado. Muestra que la teoría de que se trata “respuesta sobre un doble postulado, a saber: que toda escritura primitiva toma muy en cuenta la imitación del lenguaje gestual y que la misma existencia de ese lenguaje gestual implica la no-existencia del lenguaje articulado”.¹² Puesto esto en claro, a Février no le cuesta demostrar que la debilidad de la primera parte del postulado es “tan

¹⁰ A. d’Agapeyeff, *op. cit.*, p. 65

¹¹ J. Février, *op. cit.*, p. 13.

¹² *Ibidem*, p. 14.

evidente que sería poco elegante insistir”; en cuanto a la segunda parte, “ella es aún menos sostenible que la primera”.¹³

Pero Février no interroga *la idea misma del “lenguaje gestual”*. Luego de una breve alusión al célebre capítulo de Pantagruel (libro II, capítulo XXV), “que ejercita y desespera la sagacidad de los exegetas” y donde Rabelais ha mostrado “cómo Panurgo hizo avergonzar al *Anglois*, quien argüía por signos”, Février agrega: “este lenguaje gestual existió en todas las civilizaciones. Está en la base de la mímica de los sordomudos, más antigua que el alfabeto digital. Se lo encuentra aún muy vivo entre los Indios de América del Norte y entre los Chinos”.¹⁴ Ahora bien, uno permanece perplejo ante esta referencia, por turno, a la mímica de los sordomudos y a los usos de ciertos pueblos. ¿Se trataría de hacer referencia a un lenguaje de los gestos llamados “natural”?

2.c. Muchas veces, desde la Antigüedad hasta nuestros días, se ha invocado la existencia de tal lenguaje. Pero son dos autores del siglo XVII, Bonifacio (*l’Arti de Cenni*) y John Bulwer (*Chirologia, or the Natural Language of the Hand*) quienes constituyen los mejores ejemplos de esta tradición.

En un libro relativamente reciente y muy sólidamente documentado, *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*,¹⁵ en el apéndice intitulado “*Gestura as a form of universal language*”, James Knowlson se pregunta cómo pudo llegar tal idea a ciertos espíritus, mientras que basta con pensar “en los malentendidos y frustraciones que resultan de todo esfuerzo por expresar mediante gestos las cosas un poco complejas y abstractas, para que uno se dé cuenta muy claramente de tal modo de comunicación”. Explica que no hay nada de sorprendente en esto si uno constata que esta noción fue inspirada en primer lugar por la variedad notable y la capacidad expresiva de los gestos que se tenía por costumbre aprender y utilizar en la retórica del Renacimiento. Una mirada sobre las imágenes con que Bulwer adorna su obra, ilustrando el susodicho lenguaje, y que Knowlson reproduce, alcanza para convencerse de ello. pero lo más importante –explica todavía Knowlson – es que para Bulwer el lenguaje de los signos difiere de las lengua habladas en que es un lenguaje *natural*. Y como todo lo que es natural es universal, resulta que el lenguaje de los gestos, que se le aparece como el lenguaje natural de las bestias, de Adán y de la humanidad en general antes de la confusión de Babel, es susceptible de ser comprendido universalmente sin aprendizaje ni traducción. La noción de lenguaje natural viene pues del buen curso de los esfuerzos desplegados por muchos sabios del siglo XVII con vistas a encontrar un “carácter” o una escritura universal que, por la composición de sus “palabras”, ofreciera como un espejo exacto las cualidades diversas de las cosas naturales y de sus relaciones; de manera que el lenguaje “no *sería* solamente un medio de adquirir el conocimiento sino que él mismo sería conocimiento, ya que cada palabra ofrecería una descripción exacta de la cosas significadas”.¹⁶ Primeramente se pensó encontrar el modelo de tal escritura en los caracteres chinos. Luego esta idea ha cambiado sin llegar, sin embargo, a encontrar en otra parte la base de un lenguaje universal.

Este fracaso de los proyectos de un lenguaje universal, con mayor razón natural, de un lenguaje “por encima” de las lenguas y en el cual cada significante consonaría, por así decir, con el significado, no tiene nada de sorprendente: la crítica más mordaz es la que le dirige Rabelais, disimulándola bajo la erudición y el “*genio báquico*” del Tercer Libro. Esta crítica podría resumirse así: el lenguaje articulado no sólo se ocupa de cosas demasiado complicadas y demasiado abstractas para el lenguaje gestual, sino

¹³ *Ibidem*, p. 15

¹⁴ *Ibidem*, p. 12

¹⁵ University y Toronto Press, Toronto y Búfalo, 1975.

¹⁶ Knowlson, *op. cit.*, p. 8, bastardillas en el texto.

incluso de las cosas del futuro. En consecuencia, si existiera un lenguaje en el sentido que acabamos de ver, es decir en el sentido de un lenguaje que rechaza el error y en el que todo verdadero significante corresponde a un significado verdadero,¹⁷ también el futuro estaría, podría decirse, “en el bolsillo”; y Panurgo, que quiere casarse pero quiere estar seguro o más exactamente, quiere aun saber lo que de todas maneras ya cree (que será feliz y no será engañado), Panurgo no debería inquietarse por saber lo que quiere, a lo que lo exhorta Pantagruel; le bastaría con consultar el lenguaje natural de un sordomudo, de nacimiento si es posible: ya que ese lenguaje no conoce mentira.

Cosa curiosa, son precisamente las tentativas desplegadas con vistas a adecuar a los sordomudos las que han contribuido a arrojar descrédito sobre la idea de un lenguaje gestual natural, ya que el educador no recurre al gesto como si fuera una disponibilidad expresiva que libera, sino como un medio auxiliar que lo ayuda a *introducir* al sujeto en el lenguaje. “Para esos primeros educadores de los sordos, sin embargo – escribe Knowlson- el lenguaje de los gestos carecía de importancia en sí mismo; no representaba nada más que un medio conveniente, incluso necesario, un paso hacia la comunicación por los métodos más normales de la palabra y la escritura. Desde entonces, la idea de que los gestos del hombre sordo debían ser adoptados universalmente por aquellos que disponían de la palabra, probablemente le habría parecido nada menos que absurda”¹⁸

2.d. Hay que ir más lejos y más profundo. El hecho de que el educador se sirva del gesto como de un medio necesario para introducir al sordomudo en el campo del lenguaje, no implica que, por estar el gesto ligado– como el *bush telegram* - a un enunciado o a un mensaje dado, sea *en absoluto* un “medio de expresión”... *porque el lenguaje mismo no lo es*. Consideremos el gesto que parece ser el más universalmente expandido, el de tender la mano hacia la boca abierta. Este gesto no es una expresión del hambre; significa la *demanda* de alimento, que es un asunto muy diferente. En consecuencia, “medio de expresión” no puede aplicarse de manera adecuada a sistemas tales como el lenguaje de los gestos o el tambor, adoptados con miras a la transmisión de esas realidades de lenguaje que son los mensajes.

De ahí que son sistemas que se imponen a *falta de voz*, la cual, como lo expresa Saussure, es el único medio “verdadero” para apoderarse de esas mismas realidades y para transmitir las. Recurrimos a ellos cuando la voz se revela como ineficaz o está afectada por algún impedimento.

Ineficaz puede ser, por ejemplo, por el hecho del alejamiento del receptor (se utilizan entonces otros signos, sonoros o luminosos) o incluso porque el emisor y el receptor no hablan la misma lengua, lo que les obliga a entenderse por gestos, sistemas pues, que los Indios usaron ampliamente pero que, por el hecho mismo de que sirven para comunicar mensajes, no puede establecerse sin referencia, para cada uno de los interlocutores, en su propia lengua, aquella a la cual traduce el gesto, y que, por su parte, prescinde de toda traducción.

Impedido, el recurso a la voz que puede estarlo en razón de un defecto natural, congénito, como en el caso de ciertos sordomudos, o incluso en razón de una prohibición social, como en el caso de ciertas tribus australianas en las que las viudas no deben pronunciar una sola palabra durante el periodo de duelo: “*are not allowed to utter a word during the period of mourning*”, constata Gelb. Gelb escribe en inglés, lengua que ignora la distinción entre “*mot*” y “*parole*”. * Distinción que es importante

¹⁷ Rabelais, *Oeuvres complètes*, París, Seuil, p. 445, “*Tout vray à tout vray consone*”.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 216.

* La distinción entre *mot* y *parole* tampoco existe en la lengua castellana; *parole* se vincula al concepto de “palabra articulada”, mientras *mot* puede traducirse como voz, vocablo, término, palabra etc. [T.]


recordar, pues lo que está interdicto, no es propiamente hablando el enunciado o la palabra [*mot*], sino más bien la enunciación o la palabra [*parole*]. Esta distinción nos permite señalar mejor el error que comete Gelb cuando sostiene que los gestos expresan lo mismo que los vocablos. De hecho, los gestos son palabras, en tanto que retoman los mismo vocablos o las mismas combinaciones de vocablos, en resumen los mismos mensajes que ellos. Y porque son palabras, los gestos también pueden mentir. ¿Quién no ve la necedad de Panurgo?

Incluso el recurso a la voz o a la palabra, para proseguir con nuestra enumeración, está a veces impedido en razón del interés que puede tener emisor y receptor en no ser comprendidos por un tercero, esto obliga a la criptografía de la que hemos partido.¹⁹ Así, suponer que el lenguaje articulado constituye un medio de expresión entre otros implica una doble confusión: entre lenguaje y código por una parte, entre vocablos y palabras, por la otra.

La mayor parte del tiempo, nuestras palabras pertenecen al dominio de lo ya oído. Ellas no hacen sino volver a los mismos vocablos o a la mismas combinaciones de vocablos, eso que también hemos llamado mensajes. En ese sentido, frecuentemente, los mensajes tienen significaciones preestablecidas. Eso, a menos que uno se aferre a la ficción de un pensamiento independiente de lenguaje, no quiere decir que esas significaciones pueden expresarse indiferentemente por fonemas o por signos luminosos o sonoros. Pues si esas significaciones existen fuera de nosotros, están ahí bajo la forma de enunciados posibles, si se puede decir, al alcance de la mano; otros, antes y de la misma manera que nosotros, ya los han reproducido una número incalculable de veces, y la enunciación los actualiza, incluso en el lenguaje de los gestos.

3. Queda esta *segunda* suposición de los teóricos (véase párrafo **1**): que la *escritura*, en principio, no está ligada al lenguaje articulado. Se puede estimar que lo hemos refutado implícitamente al mostrar que solamente en y por ese lenguaje se puede inventar un sistema como el del *bush telegram* o el “lenguaje de los gestos”. Sin embargo, esto no nos dispensa de refutarla explícitamente, examinando más de cerca los *sistemas de escritura llamados “autónomos”*.

3.a. Dejamos de lado la “criptografía de los mendigos”, como la llama con justeza d’Agapeyeff. En efecto, está claro que la idea misma de una escritura secreta sólo tiene sentido en tanto que aquellos que se reconocen por los signos cuya interpretación conoce, comparten la misma lengua (entre ellos y con los otros). La criptografía de los mendigos es una escritura no fonemática *del francés*. También está claro que el mismo principio de código puede dar lugar a otras escrituras distinguidas de la criptográfica. Por ejemplo, si poseo una casa o un campo en el que quiero prohibir la entrada a todo extraño, me bastará con colocar un cartel anunciando “Prohibido entrar”. Pero si pertenezco a una sociedad que no conoce la escritura no tendré incluso necesidad de diseñar o grabar lo que fuere sobre la superficie de un objeto; el objeto solo, cualquiera que fuese, hará el trabajo, con tal de que los miembros de la comunidad se pongan de acuerdo sobre la significación articulada que se le dé. Es así como “en las islas malayas, en los campos cultivados se suspenden objetos diversos llamados *makatau*, para prohibir el acceso de extraños a esos dominios. Cada uno de esos objetos significa una amenaza diferente: una calabaza indica que la hidropesía atacará a quien viole la prohibición; un palo tallado semejando groseramente a escamas promete la ictiosis,

¹⁹ Tenemos en relación con esto un ejemplo muy interesante referido por d’Agapeyeff: el código de los mendigos (*op. cit.*, págs. 65-67). Se trata de un código cuyo secreto era celosamente guardado y según el cual, por ejemplo, el signo  dibujado sobre la puerta de un “burgués” quería decir: “horribles, ofrecen trabajo)

etc.”. Février, de quien tomamos este ejemplo, lo incluye entre los “medios de expresión permanentes”, no sin señalar cierta duda, “en tanto el límite entre el simbolismo, el lenguaje y la escritura, en el sentido amplio de este último término, nos parece flotante”.²⁰ De hecho, no hay lugar para la duda. Se trata de lo que los alemanes llaman *Gegenstandschrift* (escritura de objetos). Designación tanto más justa por cuanto los usuarios de este método neutralizan la función utilitaria del objeto para cargarlo de un mensaje, según un código convenido entre ellos. A este título, oficio de escritura, lo que le sirve para ser distinguido (se puede decir que de sí mismo en su uso ordinario) como objeto *makatau*, término cuya connotación para los usuarios nos hubiera gustado conocer.

3.b. Ahora, si quiero indicar que ese campo o esa casa *me* pertenecen, evidentemente no será suficiente con que coloque un cartel diciendo: “esta casa es mía”, ni un objeto cualquiera idéntico a aquel del que se puede valer cualquiera. Porque cada uno es un “yo” (*moi*); lo que distingue este “yo” (*moi*) de los otros es la designación que lo especifica como siendo un tal. De ahí la necesidad de consagrar una cierta cantidad de signos para la designación misma de los usuarios, es decir, inventar signos que se distingan de los otros signos por esta particularidad: el signo mismo es una propiedad, en el sentido en que hablamos de “nombres propios”. Aquí una señal grabada o pintada sobre la superficie del objeto que me pertenece, la cabaña, el bastón o la herramienta, será más apropiada que un objeto real. Por eso hay motivos para pensar que el uso de marcas distintivas ha debido existir mucho antes que la *Gegenstandschrift*, quizás en el linde mismo del lenguaje, en tanto este último hace del sujeto hablante otra cosa que una simple muestra de la especie.

De hecho, sabemos que el hombre de Neandertal conocía al menos el adorno. “En los emplazamientos de Neandertal se encuentran generalmente pigmentos naturales, que sin duda servían de cosméticos para los muertos en las ceremonias fúnebres, así como para los vivos: trozos de manganeso negro y de ocre rojo, algunos como lápices afilados, otros raspados para hacer polvo, probablemente”.²¹ También conocía no sólo el sepulcro sino, como acabamos de ver, la ceremonia del entierro, y no hay razón alguna para suponer que su duelo era menos profundo que el nuestro. El autor que citamos antes nos describe (pág. 160) cómo fue enterrado un hombre, al cabo de una ceremonia particularmente conmovedora, en una caverna profunda: “En un día de primavera de hace alrededor de 60.000 años, los miembros de su familia partieron hacia las colinas, recogieron flores salvajes, hicieron con ellas un lecho sobre el suelo, lugar de reposo para el difunto”. Todo eso significa que, en lo que hace al ornato, nuestro ancestro se reconocía una apariencia, de tal modo que la ajustaba a las exigencias de un ideal no solamente estético, sino sin duda, también de prestigio y, en este caso, a las necesidades de la ficción. Esto significa también, en cuanto al ceremonial funerario y dada la naturaleza de los objetos con que se rodeaba al muerto, que consideraban al fin por excelencia, la muerte, como siendo, a su vez, sólo una apariencia.

Ahora bien, ningún error de los sentidos alcanza para hacer nacer la distinción entre apariencia y realidad; a lo sumo, daría lugar a una modificación del comportamiento. ¿Diremos con San Agustín, que el error está *en el juicio* sustentado en el testimonio de los sentidos? Pero entonces, el *lenguaje* está en el meollo de la cuestión. No podríamos calificar a las apariencias de mentirosas si nosotros mismos no fuéramos mentirosos. Una vez que el hecho (aquí, la detención de la vida) se reduce a no ser sino una apariencia; una vez que la muerte misma, el mal absoluto, se hace

²⁰ Février, *op. cit.*, p. 16

²¹ John E. Pfeiffer: *L'Emergence de l'homme*, París, Denoël, 1972, pág. 208 (traducción francesa de Anne Lewis-Loubignac).

mentirosa, no habría nada de sorprendente en que de allí naciera un deseo de saber, tanto más virulento cuanto que es alimentado por la negación. Con el fin de satisfacer su deseo de ver, de ver lo que será su vida después de su muerte, el hombre de Neandertal se dedicó a producir figuraciones del más allá que el tiempo, desafortunadamente, ha borrado y que correspondían, muy probablemente, a fórmulas mágicas.

Pero lo más sorprendente todavía sería que no hubiera dibujado sobre las paredes de la caverna o sobre una piedra junto a ella, alguna marca pintada o grabada, indicando que “aquí yace *tal*”, ya que más allá de la apariencia debe perpetuarse el nombre, sin lo cual el duelo casi no sería posible. Salvo los “muertos por la patria”, casi no existen otros muertos a los que se expida al otro mundo desprovistos de toda identidad. En resumen, los *nombres propios* han sido uno de los factores más poderosos en el recurso a la escritura, y no solamente en su fonetización.

3.c. Por otra parte, si la escritura como código transmite mensajes “verbales”, no sorprenderá que la *Gegenstandschrift* utilice ya ciertos objetos como jeroglíficos fonéticos; de manera que se puede decir que una escritura no fonética no es lo que es, es decir, una escritura, más que cuando aguarda la fonetización.

He aquí un ejemplo: “Entre los yoruka...seis conchillas de cauri designan primero el número ‘seis’ = *efa*. Pero como *efa* también posee el sentido de ‘atraído’ (de *fa*, tirar), una cuerdecilla con seis conchas de cauri enviada por un joven a una joven quiere decir: ‘me siendo atraído hacia ti, te amo’. Ocho conchas de cauri significan ‘ocho’ = *ejo*. El mismo término quiere decir también ‘de acuerdo’ (de *jo* estar de acuerdo, igualar); un envío de ocho conchas de cauri por la joven a su pretendiente se traducirá pues de la siguiente manera: ‘yo siento los mismos sentimientos que tú, estoy de acuerdo’”.²²

Este ejemplo va a ayudarnos a aclarar otro punto bastante importante.

No sólo se pueden poseer cosas (casas, campos, herramientas, objetos de intercambio, de prestigio o de colección, etc.), sino que también hay cosas que pueden poseernos: a saber, nuestras pasiones, incluso, en gran medida, es porque estas últimas nos poseen por lo que nosotros poseemos a las primeras. Esto no impide que nuestras pasiones, también ellas, se enuncien (que reviente, te amo, mi padre me ha dado la eternidad, etc.). De todas maneras, alguien que se plantara ante una mujer declarándose su amor con voz resuelta, sin duda suscitaría en ella un sentimiento de comicidad y bizarro, como si se encontrara delante de un fonógrafo. Con esto quiero decir que, contrariamente a “Prohibido entrar”, mensaje que no se dirige a nadie en particular y a cualquiera que no sea de la familia, hay mensajes que sólo se dirigen a un *tal otro Tú* y que por este hecho requieren una implicación muy especificada, una “presencia” del sujeto de la enunciación en el mismo enunciado.

Incluso hay otros casos que el de la declaración de amor en los que el sujeto hace sentir su presencia lo mejor posible, *desapareciendo* justamente del enunciado. “En África, en la región del alto Nilo – nos enseña Février -, cuando un enemigo entra en el territorio de los Niam Niam, éstos ponen en la ruta una espiga de maíz y una pluma de gallina y, sobre la viga de una casa, una flecha”. Todo junto puede traducirse así. “si tocan nuestro maíz y nuestras aves, serán muertos”. Uno se pregunta por qué los Niam Niam se obligan a esa maniobra cuando les es posible enviar un mensajero al encuentro del eventual enemigo para decirle “con claridad” las mismas palabras. Dichas así, estas palabras serían amenazas. Ahora bien, se trata de prevenir y no de amenazar, todavía. En una palabra, la *Gegenstandschrift* no es solamente un procedimiento forzado en razón del alejamiento o de la identificación del receptor; también obedece a las necesidades de

²² Véase Ernest Dobilhofer: *Le déchiffrement de l'écriture*, Grenoble, Arthaud, 1959, pág. 24 (traducción francesa de Monique Bittepiepierre).

la palabra o a lo que se pueden llamar sus “técnicas”, desde que un sujeto debe *significarse en el mensaje sin designarse en él*.

Lo cual no quiere decir que los límites de los procedimientos de escritura autónomos no sean considerables, ya se trate de significaciones a otorgar o del sujeto a significar.

3.d. La insuficiencia de estos procedimientos es tal que la lectura del mensaje se hace en todo comparable a la de los presagios, es decir abierta a las interpretaciones más contradictorias. Recordamos aquí el relato que efectúa Herodoto a propósito de la campaña de Darío I° contra los Escitas: “En resumidas cuentas, Darío se hallaba confundido y, enterado de ello, los reyes de los Escitas le enviaron un heraldo que le llevó como presente una rata, una rana, un pájaro y cinco flechas. Los Persas pidieron al portador la significación de sus ofrendas, pero él declaró que sólo se le había ordenado entregarlas e irse rápidamente e invitó a los Persas a comprender por sí mismos, si eran sagaces, lo que querían decir los presentes. Habiendo comprendido, los Persas siguieron el consejo. La opinión de Darío era que los Escitas le hacían don de sí mismos, de la tierra y del agua. Fundó su conjetura en que la rata vive en la tierra y se alimentaba del mismo fruto que el hombre; la rana, en el agua; que el pájaro se parece mucho a un caballo y que el envío de las flechas representa para los Escitas la entrega de sus armas. Pero a esta opinión se opuso la de Gobryas.... Según su conjetura, los presentes querían decir: “Si vosotros no os convertís en pájaros y voláis por el cielo ¡oh persas!, o si no os convertís en ratas y os escondéis en la tierra, o si no os convertís en ranas y saltáis por los pantanos, jamás volveréis a vuestro país y pereceréis bajo estas flechas”. La continuación daría la razón a Gobryas y apostaría a que la ambigüedad del mensaje era un ardid por parte de aquellos que lo habían enviado. De hecho hay circunstancias en que para el sujeto la ambigüedad es un abrigo, no solamente pensado sino hasta obligado.

Hay también, por el contrario, circunstancias en que la salvación radica en el levantamiento de la ambigüedad y no se ve cómo arreglárselas para hacerlo cuando no se dispone más que de una escritura en la que no hay lugar para el símbolo de la negación.²³

Sobre el plano de los enunciados o de las significaciones preestablecidas, generalmente las limitaciones de la *Gegenstandschrift* son igualmente evidentes. No vemos cómo, con ella sola, se podría escribir una fórmula ritual, una canción, un proverbio, cómo se podría conmemorar un gran hecho, cosas por completo esenciales para la vida social en tanto que la vida de una sociedad no se limita a los intercambios “horizontales” entre los miembros que la componen, sino que requiere un movimiento de transmisión. Además, incluso en el plano de los intercambios contemporáneos, a veces los mensajes son imprevisibles: ¿cómo hacer saber a los míos que me encuentro en tal lugar o que necesito con urgencia su socorro?

Aquí, el recurrir a la pictografía es de alguna manera ineluctable para remediar las insuficiencias de los procedimientos que hemos estudiado hasta ahora (*Gegenstandschrift* y marcas distintivas). Pero, de hecho ¿por qué se ha hablado de “pictografía”?

4. Es Doblhofer quien responde a esta cuestión de la manera más clara: “La *marca general* –escribe- *de toda escritura figurativa*, sea pictográfica o ideográfica, reside en el hecho de que no se descubre allí *ninguna relación entre la imagen gráfica y el valor fonético, la sonoridad del lenguaje hablado*. Una serie de imágenes puede ser casi seguramente “leída” por cualquier espectador, sea cual fuere su lengua, y no

²³ Veremos que el sueño dispone de más de método para traducir la negación, y que su interpretación no tiene nada que ver con la interpretación de los presagios.

existe ninguna relación entre los símbolos figurados y los sonidos. Los signos gráficos se traducen en sonidos articulados, pero más bien representan circuitos de pensamientos, “ideas” simbolizadas; no están ligados a ninguna forma de expresión lingüística determinada.”²⁴

4.a. Esta afirmación ofrece el flanco a varias objeciones. En primer lugar, la “pictografía” 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. Por otra parte, que el pictograma esté hecho para ser leído (y de nada sirve poner este término entre comillas, como lo hace Doblhofer), implica que se trata de un escrito y no de un dibujo cualquiera. El hecho de que un extranjero, cualquiera sea su lengua, pueda leer el dibujo “casi seguramente” indica solamente que tenemos que verla con un método de escritura todavía independiente de la estructura fonemática de la lengua, incluso si no lo es del todo de su gramática. En una palabra, la pictografía *no simboliza ideas, sino que transmite frases, enunciados*. El tema: un hombre que abraza un árbol, quizá propuesto en honor de un alumno de dibujo. Pero un proverbio como “el mundo es vasto como un baobab al que es imposible abrazar”, no se dibuja; se lo escribe, aunque fuera con el mismo dibujo.

El hecho de que el autor de una pictografía escribe para ser leído, y no se comunica directamente con los “circuitos del pensamiento”, se hace del todo evidente cuando se trata de los nombres propios. Se sabe que los indios de América hacen amplio uso de pictografías o de lo que llamamos de esa manera, y que a veces identifican los personajes por su blasón totémico o por el animal cuyo nombre llevan. “Ahí tenemos –señala Metraux- un primer esbozo de fonetismo, ya que se considera que estas últimas imágenes expresan un nombre o una parte de nombre propio. Así, el jefe cheyene que se llama “Tortuga-siguiendo-a-su-hembra” será representado por un personaje coronado por dos tortugas. “Hombrecito” será identificado con una silueta de niño dibujada por encima de su cabeza.”²⁵ Es seguro que alguien “de la parroquia”, un indio cheyene, leerá de entrada el nombre propio sin pensar en el nombre común que lo facilita; como tampoco nosotros pensamos en un hombre a caballo para “Maurice *Chevalier*”. Y se comprende que los nombres propios se hayan convertido en un factor decisivo en la fonetización de la escritura con el pasaje “de los clanes a los imperios”, y lo que ese pasaje implicó de estallido de los sistemas de nominaciones análogos al que es el favorito entre los indios.

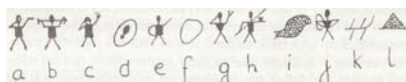
El argumento más decisivo contra la idea de que existe una escritura propiamente figurativa es aquel al que llamaremos, en lo sucesivo, el escriba, que sólo utiliza imágenes que eliminan todo lo que puede reflejar tal o cual objeto en particular, no reteniendo sino el mínimo de trazos necesarios para evocar al término en general. “Es interesante –escribe Driinger señalar el grado de convención 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

²⁴ Doblhofer, op. Cit., pág. 26

²⁵ A. Metraux, en *L'Écriture et la Psychologie des peuples*, XXII Seminario de síntesis, París, 1963, pág.2.

más realista”.²⁶ Justamente por esta convencionalización y este geometrismo, la “pictografía”, sin ser todavía fonética, ha preparado el advenimientos de la escritura fonética.

4.b. Precisemos: para saber cómo está hecha la lengua, primero hay que escribirla y no a la inversa. Ahora bien, si la pictografía es la transposición gráfica, la objetivación de un relato o de una secuencia de discurso, ¿cómo no darse cuenta, una vez que ese relato fue puesto bajo nuestros ojos en imágenes esquemáticas, que la misma unidad, el mismo vocablo se repiten en la misma secuencia? Tomemos el ejemplo de una pictografía de Alaska cuyo análisis proporciona Gelb:



“a, la persona que habla, indicándose a sí misma con la mano derecha e indicando con la izquierda la dirección que ha tomado; b, sostener un remo, ir en barco; c, la persona que habla levanta la mano derecha a un costado de la cabeza para indicar el sueño, y la mano izquierda con un solo dedo para significar una noche; d, un círculo con dos marcas en el medio para significar una isla y dos cabañas; e, lo mismo que a (same as a); f, un círculo para señalar otra isla en la cual han encallado; g, lo mismo que c con otro dedo levantado para significar dos noches; h, la persona que habla o el sujeto del relato con su lanza...; i, representa una foca que el cazador j ha matado utilizando arco y flecha; k, la barca con dos personas adentro y los remos proyectándose hacia la parte inferior; l, la habitación de invierno del sujeto.”²⁷

Ahora bien, si nadie vio jamás a un mismo comensal estar sentado a su izquierda y a su derecha en la mesa, esta ubicuidad es un hecho en la “pictografía”: como lo propio del vocablo, ya que él aparece bajo la vista en varios lugares del relato.²⁸ ¡El escriba no tiene necesidad, pues, de ser gramático para escribir! Escribiendo se transforma, o puede convertirse en tal. Se hace gramático en tanto que las imágenes de la pictografía no son, repitémoslo, dibujos de objetos, sino *la escritura de frases hechas con vocablos*. Vocablos que hacen que todo se convierta en un ejemplo entre otros ya que, hablando, el sujeto se presenta a sí mismo como siendo un ejemplo y, diré, una imagen del hombre, del rey o del cazador si él es hombre, rey o cazador; lo mismo que tal árbol se le presenta como un ejemplo en el que se hace presente un universal, es decir lo que está acá y en otra parte, a la vez uno y múltiple. No es nada sorprendente que los vocablos puedan ser dados por imágenes ya que toda cosa, o al menos toda cosa familiar, es la imagen y como si fuera la proyección de un vocablo.

La imagen esquemática de la pictografía es el *eidos* en tanto que el lugar de este último no es el cielo de lo inteligible sino la superficie de las inscripciones, sea de la arcilla, del papiro o del pergamino.

4.c. Si al escribir, entonces, el escriba llega o puede llegar a ser gramático, es porque la *pictografía* –o, como se la llama con más justeza, la *escritura sintética*– proyecta las bases de la conciencia vocablo como tal. Y al mismo tiempo prepara el advenimiento de la escritura que en alemán se llama precisamente *Wortschrift*,

²⁶ Diringer, op. Cit., págs. 28-29. En algunos casos, hasta se podría afirmar la anterioridad de la escritura en relación al dibujo. Es así como la pintura egipcia, en sus orígenes, correspondía probablemente a fórmulas mágicas. Véase Patrick Schmoll: “Organisation des représentations, symbolisme et écriture dans la peinture égyptienne”, en *La Linguistique*, vol.17, fasc. 1/1981, pág. 77.

²⁷ Gelb, op. Cit., págs. 33-34.

²⁸ Sólo un loco acusará a otra persona de robo por haber oído, aunque fuera a través de la voz de un *speaker*, una palabra que él acaba de emitir.

término igualmente más adecuado que aquel, más corriente, de *ideografía*. Esta aserción no significa que la ideografía sea una consecuencia necesaria de la pictografía, sino que ella está ya *incluida como posibilidad*; es, un poco, como decir que una noción tan moderna como la de equivalencia ya estaba incluida en el método de cálculo más primitivo.

Recordemos, al respecto, el ejemplo de un niño que tenía entre dos años, y dos años y seis meses, al que tenían por costumbre entretener contando su dedos; 1, 2, 3, 4 y 5. Un día que lo paseaban por un jardín público, aparecieron repentinamente dos aviones a baja altura, con el estrépito que se pueden imaginar. Nos sería difícil describir lo atónito que estaba el niño; no dejaba de mirar por turnos a los aviones y a sus dedos, repitiendo con una excitación extrema: “tos, tos, tos”. ¿Es exagerado suponer que uno de nuestros antepasados, un cazador paleolítico, hará de ello algunas decenas de millares de años, debió sentir una sorpresa análoga enfrentando a una manada de cinco bisontes que aún no sabía contar pero que refería a los dedos de su mano? Tal suposición es tanto más plausible por cuanto antes de la invención de los sellos, antes de la invención misma de signos distintivos trazados con el dedo, sin hablar de la firma, nuestro cazador se reconocía, y sin duda era reconocido por los otros, por la impresión de su mano.²⁹ Lo cierto es que la equivalencia no esperó a que su noción fuera despejada para dictar los procedimientos por los que la encontramos en acto, tales como los palos con muescas que durante mucho tiempo cumplieron función de contrato. “hasta hace algunos años –señala Février- en ciertas provincias francesas los panaderos hacían una marca con un cuchillo en dos trozos de madera a la vez cuando vendían pan a crédito. Uno de estos trozos de madera le quedaba al cliente, el otro al panadero. En caso de duda acerca de la cantidad adeudada, podían remitirse a ellos a fin de mes. Ningún engaño era posible: el cliente no podía suprimir una sola muesca ni el panadero agregarla. Si se hubieran arriesgado a ello, habría bastado con acercar los dos trozos de madera para hacer estallar el fraude. Un sistema análogo funcionó en Inglaterra hasta el siglo XIX, y servía para certificar el pago de los impuestos. Courady ha creído poder establecer que en China el palo con muescas habría constituido la forma primitiva del contrato y que fue sólo en una fecha posterior, después de la elaboración de la escritura, cuando las muescas habrían cedido su lugar a los caracteres propiamente dichos. El carácter que designa el ‘contrato’ está formado por la combinación de dos signos, uno de los cuales habría representado primeramente un palo con muescas y el otro, un cuchillo.”³⁰ Es evidente que en lugar de las marcas, uno puede servirse muy bien de nudos, sea para conservar un recuerdo, sea para calcular. Los historiadores acuerdan en considerar que ahí hay procedimientos de escritura, que debieran calificar de embrionaria. Podemos precisar: se trata de procedimientos que provienen de la escritura como código, es decir de una escritura cuyos signos reenvían a significaciones convenidas por adelantado entre los usuarios, como lo indica, por otra parte, su asimilación a las “técnicas mnemotécnicas”. Y se concibe que una sociedad compuesta por una cantidad bastante restringida de individuos, como para que puedan reconocerse todos entre sí, que se avienen a un sistema de nominación tal como el utilizado entre los indios de América

²⁹ Esta identificación del sujeto con la huella quizás explicaría que nuestros antepasados hayan sometido a sevicias, incluso mutilaciones, a las manos, actos éstos a lo que los investigadores asignan un carácter ritual, y que sin duda, representaban un equivalente de las circuncisión, siendo ésta probablemente impracticable sin daño grave para el órgano, en razón de la tosquedad relativa de los medios de los que se disponía.

³⁰ Op. Cit., pág. 27

y cuyas técnicas agrícolas no requieren una ciencia astronómica extendida, pueda contentarse con tales procedimientos y otros análogos, al lado de la “pictografía”.

Dadas estas precisiones, la afirmación según la cual la escritura sintética preparó el advenimiento de la escritura analítica o ideográfica, está atestiguada por los hechos: es en el tesoro de los signos que servían *en las frases* donde los escribas tomaron aquellos de los que se sirvieron para anotar los *vocablos*. Es verdad que “contrariamente a lo que pasó por ejemplo con el sistema jeroglífico egipcio, la escritura pictográfica sumeria no permaneció inmutable. Se deformó con bastante rapidez, y los dibujos primitivos poco a poco se tornaron irreconocibles”.³¹ Pero están allí las diferencias ulteriores y de alguna manera accidentales, ya que eran debidas en primer término a la diferencia de la materia empleada por los escribas sumerios y egipcios.

5. Más allá, el punto importante sobre el cual es necesario insistir de aquí en adelante es que la escritura de palabras (*Wortschrift*) o –como la llama Gelb- la logografía, conduce en forma directa a la *fonetización*. Esto es tan seguro, que uno puede poner en duda la existencia de tal escritura de palabras sin ningún rudimento de fonetización.³²

5.a. en el nivel de un “pictógrafo” como el pictógrafo de Alaska que hemos tomado como ejemplo, la palabra está todavía sumergida en la frase, y el signo gráfico es solidario de la significación. Pero una vez que este signo se ha desprendido, con una unidad y autonomía que son las mismas de la palabra, es decir una vez que el escriba se ha transformado en un “logógrafo” consciente de que son palabras lo que escribe, no puede no observar que el signo varilla del que se sirve para escribir “pan”, por ejemplo, es *homófono* con el del árbol que utiliza para escribir “pino”, mientras que tal otro signo como el del disco, con el cual escribe “sol”, “luz”, “día”, etc., es *polífono*. A partir de ahí, el camino hacia la fonetización está muy trazado. Porque la homofonía “es el sistema del jeroglífico” –como señala Février, de quien tomé este ejemplo- en tanto nos permite escribir por medio de la sola representación de un árbol no sólo el vocablo “pino” sino también los de “pan”, “pintado”, etcétera*. Ahora bien, el jeroglífico –agrega el mismo autor- “conduce casi inevitablemente a la escritura fonética. En lugar de crear una representación figurada para cada palabra, de dibujar por ejemplo un hombre con un amplio sombrero y una corbata abombada, es más simple yuxtaponer el dibujo de una *rata* con el de un *pino*, lo que nos da: *alumno de una escuela de pintura*.”** Los sumerios han hecho lo mismo, en tanto el

³¹ R.Labat: *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1976, pág.2.

³² De hecho, los especialistas esperan encontrar índices de fonetización cada vez más remotos. “aunque la mayor parte de las inscripciones encontradas en Uruk sea aún ilegible –escribe Gelb- se puede suponer sin grandes riesgos de error que el principio de la fonetización se desarrolló muy tempranamente. Falkenstein mismo cita como ejemplo de fonetización el caso del signo de ‘flecha’, que pertenece al segundo antiguo estadio de la escritura (al que se llama estadio Uruk III). Este signo representa en sumerio el vocablo *ti*, ‘flecha’, y el vocablo *ti*, ‘vida’. Pero como uno encuentra en el estadio más antiguo de la escritura (Uruk IV) el vocablo *men*, ‘corona’ en sumerio, escrito con el signo de la corona más el indicador fonético *en*, y como el nombre divino Sin, originalmente Suen, Suin, es escrito fonéticamente *su-en*, es probable que vayan a aumentar mucho los ejemplos de este tipo cuando lleguemos a una mejor comprensión de las etapas más antiguas de la escritura ‘Uruk’ (op. cit.,pág.67).

* La homofonía de la que habla el autor se da en francés, pero no en castellano, entre *pin* (pino), *pain* (pan) y *peint* (pintado).

** Juego de palabras posible en la lengua francesa pero no en castellano. Rapin: alumno de una escuela de pintura, como condensación de *rat* (rata) y *pin* (pino). [T.]

procedimiento permitía tomar nota fácilmente de lo prefijos, etcétera, que juegan un rol tan importante en la escritura sumeria. Desde lo dinástico arcaico encontramos transcritos los complementos fonéticos, los prefijos verbales y los determinativos”.³³

A su vez, la polifonía hace inevitable la notación fonética, en el caso en que el escriba quiere distinguir un vocablo del conjunto de aquellos que están agrupados bajos un mismo signo gráfico. Por ejemplo, el escriba puede servirse de la imagen de dos mujeres de pie frente a frente para escribir no sólo “discordia” sino “disputa”, “litigio”, “charla”, “diálogo”, etcétera. Pero si quiere indicar que se trata de discordia podrá elegir – como señala Gelb, de quien tomo este ejemplo-³⁴ entre la fonetización completa según el método del jeroglífico en cuyo caso empleará dos signos, un disco y una cuerda, y la fonetización parcial en cuyo caso agregará una cuerda al carácter usual. En resumidas cuentas, la homofonía *permite* la fonetización, y la polifonía, en la medida en que el escriba tiene necesidad de reducirla, *estimula* la explotación efectiva de esta posibilidad.

5.b. El escriba se ve *constrañido* a recurrir a la notación fonética cuando se trata de *nombres propios*, por poco que la sociedad se aparte del sistema de la denominación totémica. A tal punto que esta particularidad, la obligatoriedad de la fonetización que ejercen sobre el escriba, es lo que mejor sirve para definir tales nombres; es lo propio de los nombres propios.

Sin querer extenderme aquí sobre esta cuestión de los nombres propios,³⁵ escogeré el ejemplo de una niña de seis años que había dibujado una reina cuyo vestido dividió en compartimentos, poniendo en cada compartimiento el nombre de un objeto que ella apreciaba: bombones, azúcar, anillos, etcétera, y no se había olvidado de escribir encima “Yo” (*Moi*). Como se le preguntó si ella era la reina, manifiestamente irritada por esta pregunta respondió: -“Pero no, eres tonto, las reinas son así, tienen nombres raros.” No se podría explicar mejor que *todo* vocablo puede servir como nombre propio con tal que uno lo considere únicamente como un cuerpo fónico. La característica del nombre propio es esta autonomía sonora que hace que toda referencia al significado se torne impertinente respecto a su estatuto de nombre propio.³⁶ Caso único en que el mismo lenguaje se encarga, si se puede decir, de romper la unidad de significante y significado, o de separarlos para hacer del primero el objeto mismo que damos (en los nombres de pila) o que transmitimos (en los apellidos). La sabia distinción entre significante y significado se produce aquí en acto: es decir, antes de todo saber.

Leibniz fue el primero que se dio cuenta del partido que se podía sacar de esta particularidad de los nombres propios en el desciframiento o, como él lo denominaba, la descodificación de las escrituras desconocidas. En una carta fechada en enero de 1714 escribía: “En Palmira y por otra parte, en Siria, como en los países vecinos, se encuentran muchas inscripciones bilingües, escritas en parte en griego, en parte en la lengua y los caracteres del pueblo de esa región. Se las debe copiar con un cuidado extremo según las piedras sobre las cuales han sido grabadas. Es posible que uno pueda reunir el alfabeto y eventualmente descubrir la naturaleza misma del lenguaje, pues tenemos la versión griega que contiene nombres propios cuya pronunciación debía ser más o menos la misma en la lengua nativa que en griego.”³⁷

³³ Février, op. cit., pág. 107

³⁴ Op. cit., pág. 67

³⁵ Para una revisión de las diversas teorías, véase H.Zabec: *What is the name?*, La Haya, Nijhof, 1968.

³⁶ Véase Lacan, sobre *L'Identification*, Seminario de los años 1963-64.

³⁷ Citado según M. Pope, *The Store of Decipherment*, Londres, Thames and Hudson, 1975.

5.c. ¿Cuál es ahora el sentido, o la enseñanza, de esta fonetización de la escritura? En el fondo, se puede decir que toda escritura es fonética en potencia, en el sentido de que *desde siempre se escriben hechos del lenguaje*: proverbios, canciones, fórmulas mágicas, plegarias, advertencias, amenazas, prohibiciones, en suma toda clase de mensajes. Afirmar que en un momento dado la escritura se hizo fonética o comenzó a serlo, sólo vuelve a decir que ella se convirtió en una *ciencia* fonética. La escritura analítica (*Wortschrift*), en tanto implicaba rudimentos de fonetización, marcaba la aparición de esta ciencia. Los primeros escribas fueron los primeros fonéticos. “La escritura estaba siempre ahí, esperando ser fonetizada”, señala Lacan en el Seminario sobre *La Identificación*.

De hecho, si no fuera así, no sería posible ninguna respuesta a la objeción dirigida por Schaffer a R. Labat³⁸ en estos términos: “Usted dice que el pictograma no es fácil de escribir sobre arcilla. Pero aparte de esta cuestión material, los cuneiformes han implicado un procedimiento intelectual muy diferente. Se hace abstracción de la imagen, ya no se dibuja como un niño, sino que se inventa una escritura por completo abstracta y complicada, que exige aprender unos trescientos signos e incluso más, en la época arcaica. Este pasaje de un procedimiento muy simple, que todos los primitivos han adoptado por otra parte, hacía una escritura tan culta, tan complicada, es un salto muy difícil de explicar, pero que no puede serlo sólo por dificultades materiales.”³⁹ Ahora bien, la respuesta es: uno no dibujó primero y escribió luego, sino que de entrada escribió en el sentido de una referencia hecha al lenguaje.

De hecho, los historiadores de la escritura jamás encontraron una escritura “ideográfica”. Su concepción evolucionista o quizá más simplemente la idea de una “infancia de la humanidad” es lo que los ha conducido a asignar a la escritura un origen contrario a su naturaleza, en tanto ella está condenada a ser leída. Es así como G.R. Driver pudo escribir: “Que esas tablas de Uruk IV representen las primeras tentativas efectivas en relación con la escritura, constituye el objeto de un debate; pero el hecho de que muchos signos hayan dejado de ser, en algún sentido recordable, imágenes de los objetos a los que se consideraba que representaban, da que pensar que ya habían dejado muy lejos tras de sí una etapa en que todos los signos eran plenamente figurativos (*pictorial*).”⁴⁰

Una vez comenzado el proceso de la fonetización, la evolución ulterior de la escritura debía depender, en primer término, del genio y de la estructura de cada lengua. No es un azar que, apartando primero las consonantes, la alfabetización comenzara en el ámbito de las lenguas semíticas.⁴¹ Serán necesarios cerca de treinta siglos antes de Saussure muestre –franqueando el paso siguiente– que es en tanto que diferente como la letra opera.



6. Es evidente que el sujeto no tiene necesidad de saber acerca de esta estructura diferencial para servirse de la lengua; menos aun para padecer sus efectos. El *inconsciente* no hace más que demostrar esta evidencia. En lo que hace al sueño en particular, es demasiado fácil encontrar ejemplos que ilustren todos los procedimientos de escritura que hemos encontrado, ya se trate de los que llamé la escritura codificada, o bien la escritura sintética (la “pictografía”) o la escritura de las palabras (la “ideografía”). Basta con recordar que, bajo el título de lo que denomina

³⁸ Véase el párrafo 4.c.

³⁹ *L'Écriture et la Psychologie des peuples*, XXII Seminario de síntesis, París, 1963, pág. 88.

⁴⁰ *Semitic Writing*, Oxford University Press, 1976, pág. 46

⁴¹ Véase la obra ya citada de G.R.Driver.

Die Rücksicht auf Darstellbarkeit, que se puede traducir como “miramiento por las necesidades de la figuración”⁴², Freud nos muestra al soñador enfrentado con problemas por completo análogos a aquellos con los cuales se vieron confrontados los escribas. Escribir “sol” no debía crear una gran dificultad para el escriba, un disco podía acabar con el asunto. Ni la salida del sol: . Ni la noche, ya que se dice que ella cae: . Para “alumbramiento” bastaba con agregar un huevo a la imagen de un volátil. Para “esclavitud”, unir la imagen de una joven a la de la montaña, ya que más allá de la montaña comenzaba el territorio al se iba a atacar a los enemigos y a apoderarse de sus mujeres. ¿Y la amistad? Dos líneas paralelas; cruzadas, es animosidad. Resumiendo, son las soluciones que, en última instancia provienen de la *metonimia* o de la *metáfora*, y que el escriba encuentra muy a menudo en el “tesoro de la lengua”, aquellas a las que tanto él como el soñador recurren para *satisfacer las necesidades de la representación*. Digo “muy a menudo” porque no queda excluido que estas mismas necesidades hayan impulsado hacia la invención. ¿Cómo podía escribir “la vida” (*ti*) el escriba sumerio antes de recurrir a su homofonía con “flecha”, que se pronunciaba en forma parecida? Un hilo le habría bastado si la locución “el hilo de la vida” hubiera existido en sumerio. Pero, incluso si no existía, podía haberla inventado. De hecho, un soñador suministró una imagen onírica perfectamente calcada sobre la expresión francesa “avoir un fil à la patte”, sin conocer el francés, es verdad que le era familiar la locución “el hilo de la vida”, empleada en su lengua, aunque sin la menor connotación erótica; eso no le impidió servirse de este segundo hilo para significar el lazo erótico en su nivel más fundamental, ahí donde el vínculo en cuestión se articulaba con el sentimiento que tenía de su propio ser.⁴³

Se puede decir, en conclusión, que la mayoría de los historiadores de la escritura ponen el carro antes que los bueyes, al anteponer la significación. Poco importa dónde, si en el cerebro o en el pensamiento. Lo importante es que, por este hecho, hacen de lo que llaman “el lenguaje articulado” un sistema de signos entre otros, para traducir o para exteriorizar las significaciones.

En cuanto a nosotros, la discusión nos ha mostrado la necesidad de partir de un punto de vista opuesto: *no hay escritura que no se la escritura de una lengua articulada*.

Incluso esperamos haber demostrado en el camino que el lenguaje *no sería el lenguaje si no implicara la posibilidad de la escritura*. Lejos de constituir un interior, las significaciones nos rodean, con los significantes materiales que las determinan. Mejor dicho, nos engloban, en tanto que nuestras identidades, o lo que el lenguaje llama nuestro “ser”, toman cuerpo ahí. Son repetibles, transmisibles. Que su fijación y su transmisión hayan podido cumplirse en amplia medida, pero no exclusivamente, por el sesgo de la imagen (no decimos del dibujo) figurativa o geométrica, no tiene nada de sorprendente. Porque muy a menudo conciernen, por una parte, a los objetos del don o de la demanda; y porque, por otra parte, podemos decir que, mucho antes de que Sócrates planteara el problema de la definición, y mucho después, los hombres encontraban la esencia de tal o cual significación a la cual se hallaban unidos, por ejemplo el valor, el éxito o la astucia, ya inscrita en las imágenes del águila, la tortuga y la serpiente.⁴⁴

⁴² O de la “escenificación”, como dice Lacan, si se toma en consideración la dimensión temporal del sueño: lo mismo cuando se trata de traducir la “causalidad” por la sucesión.

⁴³ A decir verdad, se superan aquí el “miramiento por la figurabilidad”, hacia la invención de la metáfora como proceso primario. Véase más adelante, pág. 102.

⁴⁴ Véase un bello ejemplo de escritura sintética que Gelb reproduce y analiza en su obra ya citada, en págs. 33-34.

Habría sido sorprendente que la independencia del lenguaje fuera comparable a aquélla de los objetos que él mismo transforma, sea en objetos de intercambio, sea en objetos “para pensar”, según la expresión de Lévi-Strauss; es decir una independencia que es, de hecho, una dependencia. Habría sido sorprendente que su exterioridad, englobante, fuera la de un instrumento al alcance de la mano. Y, sin embargo, uno lo ha creído. Mejor, esta creencia se tenía, o se tiene aún, por una tesis científica: instrumento de comunicación, se dice. Ahora bien, esta tesis ya mal ubicada por toda la discusión precedente, se hace definitivamente imposible de sostener a partir del momento en que se revela que “el sueño es una escritura”. Pues en ese momento se planea la cuestión: ¿quién es el escriba?.

El está sentado, inmóvil, las piernas cruzadas, cálamo en mano y hoja de papiro desplegada sobre las rodillas: ⁴⁵ está por completo encogido alrededor de esa hoja. El ritmo de la escultura se despliega según contornos que, al descender por cada costado, convergen hacia la superficie del papiro de donde remontan hacia su punto de partida, reforzando la impresión de agrupación. A esta agrupación e inmovilidad, la expresión del rostro le otorga sentido: el escriba espera. ¿Qué? El instante del dictado. Lo que no quiere decir la “orden” del dictado. No hay ninguna señal de intersubjetividad en esta representación y esto es lo que produce justamente su extraordinario impacto. El escriba está solo. Solo ante esta ciencia lejana, tan lejana como el sentido inaprensible de su mirada, pero ya ahí, sobre la blanca superficie del papiro. El cálamo, en el momento deseado, no hará sino dejar a ese saber aparecer.

El sueño es este dictado: una escritura cuyo mensaje viene de otra parte, de lo que Freud, recogiendo la expresión del Fechner, llama una “Otra Escena”. Porque no viene de aquel que, en el momento del despertar, va a encontrarse con todo el universo de las significaciones “repetibles”, ni de otro con relación al cual él podría situarse como esclavo o como amo. Por lo cual va a objetivar *al Otro* bajo la forma de lo divino, cuyo mensaje se ocupará en leer como un presagio. Pero esta objetivación es defectuosa. Porque el Otro se sustrae a la diferencia tanto como a la semejanza. No hay ningún medio de concebirlo de manera diferente a como lo hace Freud: como un *lugar* distinto de aquel en el que transcurre la vida del sujeto, hecha de sus relaciones con sus semejantes. Del mismo modo, está claro que el escriba no es el hombre comprometido solamente con esas relaciones, las cuales, hagámoslo notar, se efectúan por intermedio de la palabra. ¿Cómo definirlo entonces? Lo más simple aquí es definirlo precisamente por su relación con el Otro. Y ya que esta relación con el Otro consiste en un dictado, una palabra que el sujeto refiere como siendo la palabra del Otro en él, es necesario que esa relación con el Otro sea también una relación con el *lenguaje*: relación que Freud especifica como desarrollándose según un régimen de “procesos primarios”.

El examen de esos procesos requiere primero que se sepa mejor qué es la lengua. Por eso, nos dirigiremos hacia F.de Saussure.

⁴⁵ Pensamos, sobre todo, en el escriba del Museo de El Cairo.

II

SOBRE EL SISTEMA DE LA LENGUA CONTRA LO IMAGINARIO DEL VOCABLO

Los grandes rasgos de la concepción saussuriana de la lengua se presentan a través de algunos “aforismos” célebres en el sentido que Saussure mismo, en una nota manuscrita, ha dado a este último término: “Ni axiomas –escribía-, ni principios, ni tesis, sino *delimitaciones, límites entre los cuales se encuentra constantemente la verdad, desde donde se parte.*” Tales son, aparentemente, el principio de lo arbitrario del signo, la afirmación de que, en la lengua, todo es diferencia, las distinciones entre lengua y palabra, significante y significado, sincronía y diacronía, relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas...El hecho de que estos “aforismos” se esclarezcan mutuamente no excluye la cuestión de su jerarquía lógica.

1. Según uno de los comentaristas más penetrantes de Saussure, Tullio De Mauro, el primer principio de la enseñanza del maestro ginebrino es el de lo arbitrario del signo. Esta opinión considera afirmaciones repetidas de Saussure; contentémonos con citar ésta: “*Se vuelve al principio fundamental de lo arbitrario del signo. Si el signo no fuera arbitrario, no se podría decir que no hay en la lengua más que diferencia*”⁴⁶. Pero esta dependencia no es de una evidencia inmediata; si lo fuera, no se habría sostenido lo contrario, como lo hace, por ejemplo, J.Derrida. Si hay evidencia, depende entonces del sentido que cobra en Saussure el principio de lo arbitrario.

Que es, aparentemente, éste: que no hay razón para llamar a la vaca o la idea de este animal (su concepto) con el vocablo “vaca” más que con el vocablo “Ochs”. Lo arbitrario concierne al acoplamiento del significante con el significado, y la distinción entre los dos términos no puede ser más sobresaliente: el segundo permanece igual de ambos lados de una frontera lingüística, mientras que el primero cambia. Pero lo arbitrario no preside menos el acoplamiento cuando nos quedamos del mismo lado de la frontera: “se” habría podido llamar *huevo* a lo que se llama *vaca*, o a la inversa. Planteado esto, se revela que no son los usuarios de la lengua, a los que Saussure llama “la masa hablante”, quienes ejercen lo arbitrario; lo arbitrario no es el hecho de su elección. Es lo que Saussure destaca en una nota (S.M. pág. 50) titulada “Error de los psicólogos sobre la lengua, considerada como una forma fija y *convencional*”: ellos desconocen *el fenómeno socio-histórico que ocasiona el torbellino de los signos en el tiempo, y que evita que se haga con ellos un lenguaje fijo o un lenguaje convencional, ya que es el resultado incesante de la acción social, impuesto al margen de toda elección.*

Llegados a este punto, en rigor podemos suscribir el sentido que Whitney, lingüista al que Saussure “veneraba”, daba a los vocablos “arbitrario” y “convencional”: “Entonces, según el sentido verdadero y propio de los términos, cada vocablo transmitido en toda lengua humana es un signo arbitrario y convencional; arbitrario, porque no importa cuál de los otros mil vocablos en uso entre los hombres, o no importa

⁴⁶ Véase Robert Godel: *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Ginebra, Librairie Droz, 1969, pág. 51 Para las referencias ulteriores a esta obra, utilizaré la abreviatura S.M. Todo lo que aparezca en comillas lo está en el texto original.

cuál entre las decenas de millares que ellos podrían fabricar, también habría podido ser aprendido y aplicado con ese mismo objetivo; convencional, porque la razón de la utilización de tal vocablo en lugar de tal otro reside únicamente en el hecho de que ya está en uso de la comunidad a la cual pertenece el sujeto que habla”⁴⁷. Y, hasta ahí, podemos decir: “de acuerdo”.

Whitney agrega solamente: “El vocablo existe *thesei*, ‘por atribución’, y no *phusei*, ‘por naturaleza’, en el sentido de que, ni en la naturaleza de las cosas en general, ni en la del sujeto individual que de él se sirve, hay alguna razón que lo prescriba y lo determine.” Frase que, al asimilar subrepticamente la lengua a un sujeto hablante, implica la existencia de un momento inicial en que el sonido y el sentido estaban separados, e implica igualmente, y más decisivamente, una concepción de la lengua como *nomenclatura*. Ahora bien, es justamente Saussure quien ha mostrado, y no se podría haberlo hecho mejor, el error inherente tanto a la suposición misma de un origen del lenguaje como a la concepción del lenguaje que esta suposición recubre.

Bajo el título *Origen del lenguaje*, Saussure redacta esta nota: “No hay ningún momento en el que la génesis difiera característicamente de la vida del lenguaje, y lo esencial es haber comprendido la vida. La inanidad de la cuestión para quien se hace una idea justa de lo que es un sistema semiológico y de sus condiciones de vida, antes de considerar sus condiciones de génesis...” (S.M. pág. 49). En otra parte (pág. 38) leemos: “*El problema del origen del lenguaje no es otro que el de sus transformaciones.*” Se trata, para Saussure, en sus enunciados, de un “principio de mutabilidad”, y que representa a sus ojos el “correlativo” del principio de la *continuidad en el tiempo*, principio sobre el cual se explica en estos términos (S.M. pág. 38): “el hablar humano se transmite sin interrupción aun en el caso de cambio de lengua. Lo que engaña, son los nombres dados a los estados de lengua alejados (latín, francés) y las expresiones denunciadas por G. Paris: el francés *viene* del latín, lengua madre, etcétera. La muerte de una lengua es siempre el efecto de causas no lingüísticas; en sí misma, la lengua es imperecedera. Y no hay jamás nacimiento de una lengua; un intento como el volapük (esperanto) muestra las razones de ello: 1) ausencia de toda iniciativa (estando cada población contenta con su idioma), 2) incluso si hubiera una iniciativa, se toparía con la resistencia de la masa. No bastaría con definir lo que se entiende por nacimiento: es la *lengua* la que no está definida en el tiempo.”

Desde entonces –como lo subraya De Mauro- el principio de lo arbitrario del signo no tiene alcance sino cuando se lo vincula a la *historicidad* radical de la lengua:⁴⁸ él vuelve entonces a asignar o señalar en el signo lingüística más bien el *límite de lo arbitrario de los sujetos hablantes*. Para decirlo en los mismos términos de Saussure: “el lenguaje, no fundado sobre relaciones naturales, no puede ser corregido por la razón, como puede serlo, por ejemplo, el matrimonio: se puede discutir sobre la monogamia o la poligamia, pero no sobre el empleo de S o de s, de cow o de *vacca*” (S. M. pág. 44). Condición de la razón, la lengua no puede, a su vez, ser “corregida” por la razón. Son solamente la autonomía y la permanencia ficticia del yo las que conducen al sujeto hablante a figurarse que siempre estuvo allí, antes de la lengua, para inventarla (conforme a la naturaleza de las cosas o por convención, poco importa). Unido al

⁴⁷ W. D. Whitney: *The Life and Growth of Language*, Londres, 1882, pág. 19.

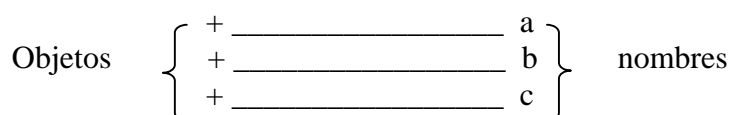
⁴⁸ Historicidad se justifica para Saussure la inclusión de estudios lingüísticos en una facultad de letras y sobre la cual se explica en una nota que se remonta a sus tres primeras clases en la Universidad de Ginebra (noviembre de 1981), en estos términos (S.M. pág.38): “La ciencia del lenguaje no es una ciencia natural, sino una ciencia histórica. *Toda la lengua es historia, es decir que es un objeto de análisis histórico y no de análisis abstracto; que se compone de hechos y no de leyes; que todo lo que parece orgánico en el lenguaje es, en realidad, contingente y completamente accidental. En primer lugar, es necesario distinguir la lengua en la historia de la historia de la lengua...*”

principio de la “historicidad del lenguaje”, el principio de la arbitrariedad absoluta del signo tiene el alcance de una purificación respecto a esas inducciones imaginarias. La lengua es increada, no definida en el tiempo. Que todo “estado de lengua” sea un producto de la historia no significa que la lengua misma lo sea.⁴⁹

Sabemos bien que, a pesar de su insistencia sobre “la historicidad radical del lenguaje”, Saussure no deja de ser menos “el padre del estructuralismo”, como con justeza lo denomina Culler.⁵⁰

2. Hace un instante tuve ocasión de señalar que también en Ferdinand de Saussure encontramos la crítica más cerrada de la concepción del lenguaje como nomenclatura, concepción que se ofrece para ser aquella misma del “origen” del lenguaje. Lo hace en muchos lugares de su obra, pero muy particularmente en una nota autógrafa que reproduzco integralmente según Tullio De Mauro, a pesar de su extensión:⁵¹ “El problema del lenguaje no se plantea a la mayoría de los espíritus más que bajo la forma de una *nomenclatura*. En el capítulo IV del Génesis vemos a Adán dar nombres (...). En el capítulo *semiología*: la mayoría de las concepciones que se hacen o al menos que ofrecen los filósofos del lenguaje, hacen pensar en nuestro primer padre Adán llamando cerca de él a los diversos animales y dándole a cada uno su nombre. Tres cosas están invariablemente ausentes del dato que un filósofo cree que es el del lenguaje:

1. Primero, esta verdad sobre la cual ni siquiera insistimos que el fondo del lenguaje no está constituido por nombres. Es un accidente cuando sucede que el signo lingüístico corresponde a un objeto definido para los sentidos, como un *caballo*, el *fuego*, el *sol*, más bien que a una idea como la de *εθηχε* (“el plantea”). Sea cual fuere la importancia de este caso, no hay ninguna razón evidente, muy por el contrario, para tomarla como tipo del lenguaje. Sin duda no es, en un cierto sentido, de parte de quien la oye, más que una falta del ejemplo. Pero, implícitamente, hay ahí alguna tendencia que no podemos desconocer ni dejar pasar sobre aquello que en definitiva sería el lenguaje: a saber, una nomenclatura de objetos. De objetos dados de antemano. Primero el objeto, luego el signo; entonces (lo que siempre negaremos), base exterior dada el signo y figuración del lenguaje en esta relación:



en tanto que la verdadera figuración es: a-b-c al margen de todo conocimiento de una relación efectiva como +— a fundada sobre un objeto.

Si un objeto pudiera, donde estuviere, ser el término sobre el cual está fijado el signo, la lingüística cesaría instantáneamente de ser lo que es, desde la cúspide hasta la base; además, al mismo tiempo, dejaría de serlo el espíritu humano, como es evidente a partir de esta discusión. Pero, acabamos de decirlo, no hay allí sino el reproche

⁴⁹ Un comentarador del siglo XV objetaba la doctrina que reinaba entonces, según la cual la lengua se instituye a partir de un acto de imposición: podría ser que la lengua latina, del mismo modo que el mundo, fuera eterna, lo que no dejaría lugar a un acto primero de asignación. En un cierto sentido, podemos decir que Saussure “repite” a este comentarador. Véase e. J. Ashworth, *Language and Logic in the Post Medieval period*, Kordrecht, Holanda, Reidle, 1974, pág. 72.

⁵⁰ Véase Saussure, Londres, Fontana/Collins, 1976

⁵¹ F. de Saussure: *Cours de linguistique générale*, edición crítica preparada por Tullio De Mauro, París, Payot, 1972, págs. 440-441.

incidental que dirigiríamos a la manera tradicional de tomar al lenguaje cuando se lo quiere tratar filosóficamente. - Es lamentable, por cierto, que se comience por mezclar, como un elemento primordial, este dato de los objetos designados, los cuales no forman ahí más que un elemento cualquiera. De todas maneras, ahí no hay nada más que un ejemplo mal elegido, y poniendo en el lugar de *ἡλιος*, *ignis* o *Pferd* algo como [], uno se ubica más allá de esta tentación de relacionar la lengua con algo externo.

Mucho más grave es la segunda falta en la que generalmente caen los filósofos, y que es la de representarse:

2. Que una vez que un objeto es designado por un nombre, ¡hay ahí un todo que va a transmitirse, sin otros fenómenos que prever! Al menos, si se produce una alteración, sólo del lado del nombre puede ser temida, suponiendo que *fraxinus* se convierta en *fresno*. Sin embargo, también lo es por el lado de la idea. He ahí ya en qué hacer reflexionar acerca del casamiento de una idea y de un nombre cuando interviene ese factor imprevisto, absolutamente ignorado, en la combinación filosófica, EL TIEMPO. Pero todavía no habría allí nada de sorprendente, nada de característico, nada de especialmente propio del lenguaje, si no hubiese más que esos dos géneros de alteración y ese primer género de disociación por el cual la idea abandona el signo espontáneamente, se altere éste o no. Ambas cosas permanecen hasta aquí como entidades separadas. Lo característico son los innumerables casos en que es la alteración del signo la que cambia la idea misma y donde se ve de repente que no había ninguna diferencia en absoluto, de momento en momento, entre la suma de las ideas distinguidas y la suma de los signos distintivos.

Dos signos, por alteración fonética, se confunden: la idea, en una medida determinada (determinada por el conjunto de los otros elementos) se confundirá.

Un signo se diferencia por el mismo turbio procedimiento: infaliblemente, el saca un sentido de esta diferencia que acaba de nacer.

He aquí ejemplos, pero constataremos enseguida la entera insignificancia de un punto de vista que parte de la relación de una idea y un signo fuera del tiempo, fuera de la transmisión, que por sí solo nos enseña, experimentalmente, lo que vale el signo.”

Saussure no se contenta, pues, con demostrar la perspectiva en la que se ubica la teoría, si se la puede llamar así, del lenguaje-nomenclatura, ni con subordinar el significado al significante;⁵² en el mismo paso desprende un orden (a-b-c) propio a este último. Así, unido al principio de la continuidad de la lengua o, si se lo prefiere, al desmontaje del mito de la creación de la lengua (¿en qué lengua le pidió Dios a Adán que nombrara las criaturas?), el principio de la arbitrariedad *absoluta* del signo desemboca en la idea de un sistema en el que *todo es relación*; y, por ello, se convierte en el principio de la arbitrariedad *relativa* ya que “*la solidaridad de los términos en el sistema puede ser concebida como una limitación de lo arbitrario...*” (S.M. pág. 92). Eso es tanto como decir que el principio cambia completamente de sentido. El vicio denunciado por Saussure no está más, como en Whitney, en la respuesta, sea la que fuere que se pueda dar a la pregunta: ¿por qué tal sonido para tal sentido?; está en la pregunta misma en tanto que ella aísla imaginariamente *a* de su relación a *b* o *c* y reposa sobre una distinción abstracta entre naturaleza y convención.

Desde entonces, podemos decir que no es más como sonido, sino como *no-b* o *no-c* toma, en la ocasión, la función (accidental, Saussure pone cuidado en subrayarlo)

⁵² Esta labor crítica de lo que los anglosajones llaman una “ontología realista” ya había sido brillantemente realizada por Hegel, e iba a ser repetida por Wittgenstein. Véase David Lamb: *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*, Londres, Avebury, 1979.

de designar un objeto. Tomado en su conjunción con el principio de continuidad, el principio de la arbitrariedad significa que “todo en la lengua es diferencia”: afirmación en la que se anuncia una reflexión desembarazada de los efectos de lo imaginario.

Sin embargo, ¿consigue la enseñanza de Saussure alcanzar la meta de esta *purificación de lo imaginario*?

3. Antes de responder a esta pregunta conviene examinar la interpretación dada al principio de la arbitrariedad por uno de los dos compiladores del *Cours de linguistique générale*, Charles Bally.⁵³ Eso nos permitirá desbaratar una vez más el fantasma de una partición entre lengua y realidad.

3.a. Según Bally, la arbitrariedad domina toda la lengua. “Dicho de otro modo, el signo lingüístico es arbitrario en su *significado*”. Podemos ya detenernos ahí, porque otros autores, entre los cuales se encuentra Godel, estiman, aparentemente con mayor justeza, que lo arbitrario no es una propiedad del significante ni del significado considerados el uno sin el otro, sino de su *lazo*. Lo que aquí nos interesa es la manera en la que Bally, una vez efectuada esta separación entre significante y significado – y sea cual fuere la insistencia que se pone luego en el tema del lazo-, va a acogerse a ella para demostrar lo arbitrario del significado.⁵⁴

“Lo arbitrario del significado es más difícil de demostrar, pero no es menos cierto. Creemos que la noción de verde se origina simplemente en la percepción sensorial: de hecho, nos es impuesta por la lengua que la opone a *azul, amarillo, etc.*, y son estas clases rígidas las que nos permiten poner orden en nuestras sensaciones coloreadas. Hay lenguas que no tienen vocablo para verde...No es que los sujetos hablantes estén privados de las percepciones de verde, pero el verde *percibido* no es *concebido* como tal... El concepto que surge en nosotros cuando pronunciamos el vocablo *mujer* está formado, no por la realidad, sino por las asociaciones que vuelven a enlazar a este vocablo con otros vocablos...Así, cada lengua, por su sistema de conceptos y de relaciones entre conceptos, recubre el mundo real con una especie de manto cuadrículado con dibujos caprichosos, que nos vela los contornos de los objetos más sensibles a tal punto que no solamente cada lengua deforma de una manera diferente la realidad percibida, sino que nos fuerza a percibir esta realidad misma a través de su prisma deformante.”

Se ve que Bally apunta a demostrar que la realidad, la realidad percibida, la realidad considerada como norma, se nos presenta como diversamente cuadrículada, diversamente deformada según los caprichos de la lengua que nos es impuesta por la coacción social, por la escuela, hasta por los mandatos de la ortografía, del léxico, de la gramática. Por cierto que se puede poner en duda la realidad de esta coacción:⁵⁵ ¿se ha visto a un inglés sufrir porque su lengua le impone usar el adjetivo antes que el sustantivo?, ¿o un francés, por el principio de su concordancia? Pero, desde esta perspectiva, lo importante es que el principio saussuriano casi no tendría otro alcance que el del relativismo sociológico, característico de la escuela antropológica americana (Boas, Sapir y Whorf).

⁵³ Véase “La contrainte sociale dans le langage”, artículo aparecido en 1927 en el *Journal de psychologie*, y luego reproducido en 1935 en *Le langage et la Vie*.

⁵⁴ Lo arbitrario del significante no le parece plantear problemas; por sí sola, la diferencia entre las lenguas da bastante testimonio de ello.

⁵⁵ Sabemos que en su *Leçon* inaugural en el Collage de France; Roland Barthes llegó a afirmar que la lengua es fascista. Lo menos que se puede responder a esta afirmación, es que se trata entonces de un fascismo sin *Führer*.

Ahora bien, es justamente esta referencia a la realidad considerada como una norma exterior lo que hemos debido suspender para llegar a una apreciación justa del principio saussuriano: porque éste concierne, por último, no a la relación de la lengua con una realidad extralingüística, sino a la estructura de la lengua en sí misma.⁵⁶

3.b. Acabamos de decir: *la lengua en sí misma*. Pero, al enfocarla así, ¿no corremos todavía el riesgo de considerar a la lengua como un todo? Desde entonces, ya que “la lengua no es nada más que su poder de significar”, como lo afirma extremadamente Saussure, seremos llevados a plantear igualmente una totalidad del significado y tendremos dos “todos” que van a hallarse separados como las “aguas inferiores y superiores”. La idea de que el significante determina al significado cederá así el lugar a la idea de que el significante no hace sino ordenar “la masa amorfa del pensamiento”. A falta de que hay sido explicitado el principio de determinación del significado por el significante, la idea de una “realidad extralingüística” parece volver así a la carga, a pesar de la crítica ruinosa que le había dirigido Saussure.

Ahora bien, lo mismo que la lengua no es nada más que su poder de significar, tampoco el significado es nada más que ese poder de la lengua. Planteemos, entonces, para evitar esta recaída de Saussure contra Saussure, que *el significante no significa nada...fuera de su poder de significación*. El “todo” de la significación no es una totalidad sino una significación pura, vacía de contenido.

Contrariamente a la pretendida “masa amorfa del pensamiento”, esta “pura significatividad”, como se expresa igualmente y mucho mejor Saussure, es un hecho que –oso decirlo- es corriente en la experiencia de todos. Me contentaré con un solo ejemplo, ya que es del mismo Saussure de quien lo tomo prestado:

“Al pasearme (escribe, “con cierta sonrisa”)⁵⁷ hago una muesca sobre un árbol sin decir nada, como por placer. La persona que me acompaña conserva la idea de esta muesca y es incontestable que, desde ese momento, ella asocia dos o tres ideas a esa marca, mientras que yo mismo no tenía más idea que la de burlarme o divertirme.”

¿Qué decir sino que basta con algo tan simple como una muesca para presentificar la significación en el estado puro, es decir –demo el paso- *para abrir el vacío de lo que el Otro quiere decir?* Nada más que volviéndolo a poner en su lugar, el del Otro, uno se da cuenta mejor de que es de la naturaleza del significante el proyectar por delante de sí la significación pura; a tal punto que a esta proyección misma –donde se significa que nada, precisamente, (no) se significa- la reconocemos como significante y no simplemente como algo que pertenece al mundo de las significaciones ya establecidas⁵⁸.

Por eso, lo que Saussure llama el “sentido claro” puede surgir en el interior de una lengua dada – y tanto más rigurosamente cuanto que hemos rechazado, nosotros, la

⁵⁶ El ejemplo mismo aducido por Bally, el del significante “mujer”, muestra bastante que, si en este caso la realidad puede suministrar “accidentalmente” un referente al significante, sin embargo, por el hecho mismo de la existencia de tal significante se plantea la pregunta “¿qué es una mujer?”, para la cual la realidad no puede guiarnos en nada.

⁵⁷ Como se expresa Engler, de quien transcribo esta nota. Véase “Théorie et critique d’un principe saussurien: l’arbitraire du signe”, en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n°19, 1962, pág. 63.

⁵⁸ Parece que la palabra “sentido” es justamente la que mejor ilustraría esta propiedad del significante. Es al menos lo que surge de lo que escribe Richardson (The Philosophy of Rhetoric, Oxford University Press, 1963, pág.42): “Anyone who Publishes a book with the Word Meaning in its title becomes the recipient of a mail of peculiar character. In comes a dribble of letters ever after from people who are quite unmistakably lunatics. Indeed it seems that the subject is a dangerous one”. Es una lástima que Richardson no haya publicado una antología de estas cartas: sin lugar a dudas, uno se habría dado cuenta de que muchos escritos no tienen más función que la de taponar el vacío que abre el significante, tal como el loco de la leyenda, que tardaba horas antes de volver a su casa porque buscaba...el sentido.

separación entre dos “todos”- más que de la relación del significante con otro significante.

4. Sabemos con cuánta insistencia Saussure vuelve sobre el esquema del *signo*. Y no sin razón. Hay en efecto un problema que las consideraciones precedentes permiten formular en estos términos: ¿cómo sucede que una significación particular venga a ubicarse bajo un significante como tal, vacío de toda significación...salvo la de ese vacío mismo? Sabemos la respuesta de Saussure: tal significación adviene gracias a la doble relación sintagmática y asociativa que ese significante mantiene con otros significantes que forman parte del mismo sistema. A tal punto que no hay dos vocablos que se superponen exactamente de una lengua a otra. Hay lenguas –señala así Saussure- en las que no se puede decir, como en francés, *sentarse al sol*.⁵⁹

Es pues, precisamente, para denunciar *la ilusión que se vincula a la palabra* “tomada como un conjunto aislado y absoluto” (S.M. pág. 95) por lo que Saussure retoma el esquema del signo. “Para que la relación entre significante y significado estuviera dada en sí –escribe- sería necesario que el significante estuviese determinado de antemano, y no lo está...El esquema no es, pues, sino una manera de expresar la existencia de un cierto valor circunscrito en el sistema por oposición a otros términos; no es inicial en la lengua” (S.M. pág. 91).

Aún debemos agregar que, sea cual fuere la multiplicidad de las significaciones recibidas, atestiguadas o reconocidas a un significante dado (y no hay lengua sin un discurso cuya anterioridad en relación con los sujetos hablantes es aquella de la lengua misma), ella no impide la posibilidad de un significado inédito que venga a deslizarse bajo ese mismo significante. Un autor tan sagaz como Tullio De Mauro ha visto en la disponibilidad del significante a todo sentido, un peligro para la comunicación. Ahora bien, esta preocupación por “salvar la comunicación” apunta, se lo sepa o no, nada menos que a liquidar el acto propio de los sujetos hablantes, lo que vuelve a tirar al bebé con el agua del baño. Para demostrarlo, voy a detenerme en el lazo entre esta abertura “peligrosa” del significante a todo sentido, y su definición como pura diferencia.

4.a. Por sí solo, *a* no es un significante y no crea ninguna significación. Nada se crea tampoco con poner *b* al lado. Es sólo vaciando a *a* de todas sus cualidades, de todo aquello en lo cual se presentifica como figura sensible y, de alguna manera, de todo lo que le otorga una identidad consigo mismo, como se aprehende la relación que lo opone a *b*, no como *a*, sino como *no-b*, y por consiguiente, hace de él término definido de un sistema. Godel (S.M. págs. 193-194) nos ha restituido una nota preciosa en la que Saussure ilustra, con una referencia a la escritura, esta distinción entre diferencia y oposición; nota que Godel comenta en estos términos: “La noción saussuriana de oposición implica pues a la vez *diferencia* y *oposición*: nota que Godel comenta en estos términos: “La noción saussuriana de oposición implica pues a la vez *diferencia* y *relación*. La diferencia en sí es un carácter negativo: si *a* es diferente de *b*, eso vuelve simplemente a decir que *a* no es *b* sea cual fuere el grado de no coincidencia...; pero, desde el instante en que, por otra parte, existe una relación entre *a* y *b*, ellos son miembros de un mismo sistema, y la diferencia se torna oposición.” (S.M. pág. 197). Este comentario muestra bastante que no podemos contentarnos con describir la diferencia como un “carácter negativo” que se atribuye secundariamente a *a*, el cual ya estaría ahí como sujeto de la atribución. Más bien se trata de una diferencia que no es la diferencia *sensible* a partir de la cual se juzga que *a* no es *b*. Todo sucede como si la sustancia de la lengua dependiera de lo que adviene por la lengua misma: lo que es primero, es la diferencia *lógica*, la no identidad como tal, entonces, la relación. Por eso

⁵⁹ Se puede lamentar que una lengua no permita decir “estaba sentado al sol como a mi puerta”. Pero, desde esta perspectiva, las fortunas son iguales, “estando cada población contenta con su idioma”.

en tanto que es esencialmente *no-b* o pura diferencia, *a* permanece indiferente a toda figuración sensible con tal que no se confunda con la de *b*: porque, de igual modo, *b* es *no-a*. Estrictamente hablando, ninguno de los dos términos puede ser dicho “idéntico a sí mismo” porque la identidad o el ser de ese “sí mismo” *no reside más que en su no identidad con el otro*. En materia de significante, es pues la diferencia lógica la que dicta la diferencia sensible, lejos de ser su traducción o resultado. Tocamos ahí un punto crucial sin el cual no se puede tratar con eficacia lo que constituye, a ojos de Saussure, el problema por excelencia, a saber, *la cuestión de las identidades*.

4.b. Godel (S.M.pág. 136) señala que en un cuaderno de notas sobre los *Nibelungos* se encuentra esta reflexión, a propósito de sustituciones de personajes bajo un mismo nombre: “Es verdad que yendo al fondo de las cosas uno se da cuenta, en ese dominio, como en el dominio vecino de la lingüística, de que todas las incongruencias del pensamiento provienen de una insuficiente reflexión sobre lo que es la *identidad* o los caracteres de la identidad cuando se trata de un ser inexistente como el *vocablo*, o la *persona mítica*, o una *letra del alfabeto*, que no son sino diferentes formas del SIGNO, en el sentido filosófico”. En nota, Saussure agregó: “Mala apreciación, es verdad, de la filosofía misma”.

Recordemos que, hacia la misma época, un lógico, Frege, se inclinaba por la misma cuestión, aunque se le planteara de manera diferente. Señalaba que si consideramos la identidad como una relación del objeto consigo mismo, un juicio verdadero de la forma “*a=b*” expresaría la misma relación de identidad que un juicio de la forma “*a=a*” y ambos tendrían el mismo valor cognoscitivo, lo que está en contradicción con el hecho de que hay juicios de la forma “*a=b*” que no se puede establecer *a priori* como el juicio analítico “*a=a*”. Esta observación lo llevaba a suponer que la igualdad traduce una relación, no entre los objetos, sino entre sus nombres o sus signos “*a*” y “*b*”; entonces, la proposición no concerniría a la cosa en sí misma sino solamente a nuestra manera de establecer la relación por signos, mientras que sólo nuestra arbitrariedad decidiría el empleo de *a* y *b* como signos del objeto. ¿Cómo explicar, en estas condiciones, la existencia de juicios que implican un crecimiento indudable de nuestro conocimiento y que no se pueden obtener refiriéndose únicamente a las reglas de nuestro sistema de signos?

Para responder a esta pregunta, Frege fue llevado a distinguir nuevamente entre “sentido” y “referencia”.

Ahora bien, sería un error aproximar esta distinción a la distinción saussuriana entre significado y valor. Para Saussure, el objeto no es la proposición sino la lengua, y el problema no es el de la *verdad* sino el del sentido. Puede ser que, llegado el caso – accidentalmente-, hemos visto a Saussure afirmarlo, el sentido o el significado sea una referencia: pero, en lo esencial, es “*un resumen del valor*”, es decir que depende de las relaciones del término “con lo que lo rodea”, tanto sobre el eje sintagmático como sobre el paradigmático. Por lo tanto, el problema del signo consigo mismo o con otro signo en una proposición de verdad, y las paradojas lógicas que de ello resulten en lo tocante a la teoría del conocimiento, sino a los *caracteres propios que constituyen la identidad de un signo*.⁶⁰ En realidad este problema se plantea a partir del momento en que se afirmó que “en la lengua todo es diferencia”.

⁶⁰ Problema que, aparentemente, no se le plantea a Frege, quien escribe: “La identidad es una relación que se nos presenta bajo una forma tan específica que es inconcebible que puedan tener lugar formas variadas de esta relación” (*Grundgesetze*, 2 vol., pág. 254, citado según P.T.Geach, *Logia Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, pág.238).

4.c. A partir de ese momento, en efecto, nos la tenemos que ver con una relación que no se deja subsumir bajo ninguna de las cuatro especies entre las cuales Boecio divide lo que Cicerón llama los contrarios: los adversos, como el negro y el blanco; los privativos, como la justicia y la injusticia; los negativos, como lo viviente y lo no viviente; los contrarios relativos, como el amo y el esclavo. Según una sutil observación del mismo autor, los contrarios que resultan de las tres primeras especies no concuerdan entre sí mientras que, en lo que hace a los relativos, no existen el uno sin el otro.⁶¹ Aun así, el amo no es simplemente el no-esclavo, lo que más bien volvería a negar su existencia propia: él se afirma frente al esclavo en el riesgo de la vida, como el esclavo se confirma esclavo en el miedo.

Desde entonces, se ve la paradoja que surge en lo que concierne al significante: su existencia no ofrece ninguna duda, mientras que su definición como pura diferencia debería prohibir esa misma existencia. Problema que se replantea más concretamente en estos términos: si el signo es idéntico a sí mismo, no es pura diferencia; y si no es idéntico a sí mismo, ¿cómo reconocer que es el mismo signo el que aparece dos veces en la misma frase?

Uno recuerda los múltiples ejemplos con la ayuda de los cuales Saussure intenta atrapar más de cerca los caracteres específicos de la identidad del signo: el juego de ajedrez, el tren de las 10,45, el vestido vuelto a coser, la calle reconstruida. El sentido de las indicaciones que brinda alrededor de estos ejemplos no nos ofrecen duda.

Tomemos una casa: ella se distingue de cualquier otra por caracteres propios que constituyen su diferencia, pero ella no es esta diferencia misma. En relación con lo que la rodea es más bien indiferente; permanece de pie incluso si se destruye toda la ciudad, o uno puede destruirla, aisladamente, sin que las otras casas sean afectadas por eso. Sus relaciones con las otras construcciones tampoco la modifican en nada. Que sea más alta que otra casa no agrega nada a su altura. Es adherente, idéntica así misma, e ignora la escisión tanto como la multiplicidad.

Por el contrario, la calle se define por su lugar en el sistema urbano. Ni siquiera se puede decir que ella es lo que las otras no son, si con ello se quiere entender que posee un atributo del que las otras estarían desprovistas. Más bien, su ser se delimita de su diferencia misma, fuera de la cual no es más que un conjunto de casas, que se pueden destruir y reconstruir. Y esto es decir que ser sin sustancia (“cosa inexistente” como se expresa Saussure), *su identidad es sin idéntico como su unidad es sin un Uno*.

Ahora podemos responder a esta pregunta que fuera planteada por primera vez por Saussure: en la frase “¡Señores, es la guerra, les digo que es la guerra, Señores!”, ¿es el mismo vocablo “Señores” el que aparece dos veces?

Que el vocablo “Señores” sea *un* vocablo, no cabe ninguna duda. Queda que lo que es *un*, aquí, es la diferencia opositiva, la no identidad de ese vocablo con los otros. Se puede expresar lo mismo de otra manera, al decir que esta diferencia define por cierto una unidad delimitable, pero que esta unidad no es la de un *un*, o –como escribiría incluso Saussure- de “algo positivo”. Por eso esta unidad, cuyo mejor símbolo es, seguramente, los paréntesis vacíos de Saussure,⁶² puede aparecer en varios lugares sin que se pueda decir que su aparición acá sea idéntica a su aparición allá, ni que sea idéntica a sí misma en las dos apariciones.⁶³ Decir que se trata del “mismo” vocablo

⁶¹ Boecio: *De topicis diffeenttiis*, Cornwell University Press, 1978, págs. 66-67 (traducción inglesa de Eleonor Stamp).

⁶² Véase la pág. 52 de esta obra.

⁶³ Esta conclusión se acerca a la afirmación de Wittgenstein según la cual “Una función no podría ser su propio argumento”. Porque si lo fuera, se lo escribirá de esta forma: F(f). Ahora bien, “lo que ocupa estas dos posiciones no es un símbolo, sino dos”. Véase la proposición 3.333 del *Tractatus Logico-*

sólo vuelve a decir que se trata de la misma oposición a nivel de la lengua, con “Señoras”, por ejemplo.

El vocablo guarda, además, su disponibilidad para la determinación de nuevos significados según las dobles relaciones en que lo compromete la palabra.

Anuncio una novedad: “Señores, es la guerra.” ¿Logré la comprensión de lo que anuncio? No, sin duda. Por eso, repito “¡Les digo que es la guerra, estúpidos!”

Porque ahí está la significación del segundo “Señores”. Se trata del mismo vocablo, pero comprometido por la palabra en nuevas relaciones: de ello resulta un significado inesperado. Emitido al final de la frase, después de “les digo”, “Señores” es el significante de mi incompreensión o de mi pre-comprensión frente al acontecimiento que acabo de anunciar, mientras que al comienzo de la frase designaba a seres de un cierto sexo, a los cuales yo me dirigía según el código de la cortesía.

Es un hecho que habiendo partido de la lengua, el signo lingüístico representa la unión de un significante y un significado. Pero quizá es de la genialidad de Saussure no haber considerado que este hecho cayera por su peso. Todos los principios de su enseñanza y su tesis mayores apuntan a la explicación del signo como *resultado*: ya que “no es inicial en la lengua” (S.M. pág. 91)”. Precisemos: ciertamente, la barra que figura en el esquema del signo representa una unión; sólo que el principio no es esta unión entre significante y significado sino-como lo sostiene Lacan- su separación. No en el sentido espacial de la existencia paralela, de cada lado de la barra, de un significante y un significado. Más bien este último debe advenir y lo que la barra representa es lo que , con el significante se perfila tanto como llamada cuando como resistencia al significado: una barra a franquear.

En otros términos, la separación no es la que se situaría entre los vocablos y las ideas,⁶⁴ y es justamente la enseñanza de Saussure la que nos muestra dónde yace su carácter “mítico”: en que ella reposa de parte a parte sobre el aislamiento imaginario del vocablo como un “absoluto” y no como término de un sistema. Por el contrario, se trata de una separación que reposa sobre el descubrimiento, bajo la “positividad” aparente del vocablo, de su *estructura de significante*; y, al mismo tiempo, de los mecanismos *generadores del significado*; mecanismos que nos es posible encontrar cada vez que un sentido inédito o simplemente inesperado se desliza bajo el significante, incluso el más empleado. A tal punto que se puede afirmar, sin temor de equivocarse, que solamente porque la lengua es lo que es según Saussure, que la palabra creadora es posible.⁶⁵

5. Nada más sorprendente que constatar que esta preeminencia del significante representa a los ojos de un lingüista tan sagaz como Tullio De Mauro un impás en el saussurismo.

5.a. Según De Mauro,⁶⁶ el problema para Saussure sería el mismo que se planteó Aristóteles en el Libro IV de la *Metafísica* y que constituye la cuestión clave de toda reflexión sobre los hechos lingüísticos. Consiste en determinar qué hace de un vocablo un vocablo, de una frase una frase, de una realidad cualquiera lingüística una realidad

Philosophicus, París, Gallimard, 1961, pág. 43 (traducción francesa de P.Kolossowski); también H.O.Mounce: *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Blackwell, 1981, pág. 56.

⁶⁴ Saussure es inagotable en la refutación de tal concepción. Citemos entre otras esta nota: “No hay: a) ideas... B) signos para esas ideas; no hay nada distinto en el pensamiento antes del signo lingüístico” (S.M. Pág. 133, n.1) A lo que nosotros hemos agregado solamente que, antes del signo lingüístico, no hay pensamiento en absoluto, distinto o indistinto.

⁶⁵ Todo paralelo entre la distinción saussuriana entre significante y significado con la distinción que encontramos en los estoicos o en san Agustín es falaz. ¡Que se nos explique, entonces, por qué se ha esperado tanto para fundar la lingüística estructural!

⁶⁶ Tullio De Mauro, *Une introduction à la sémantique*, París, Payot, 1969, págs. 122 y sigs.

lingüística. Para Saussure, lingüista ejercitado en el análisis diacrónico, y a la vez “creador” de la lingüística sincrónica, el problema –siempre según De Mauro- tiene una doble dimensión.

En lingüística diacrónica se formula así: ¿qué es lo que nos permite afirmar, por ejemplo, que el vocablo latino *cantare* se convierte en el francés *chanter*, o que *calidum* llega a ser *chaud*? Decir que una entidad se ha transformado, ¿no es decir que en ella algo ha permanecido semejante?

En el plano sincrónico –aquél al que nos limitaremos en esta presentación forzosamente resumida- el problema se plantea así: “¿Sobre qué reposa la identidad...de un vocablo, por ejemplo *Señores*, pronunciado dos veces?”

Se han propuesto dos respuestas a esta pregunta, observa De Mauro: la de los formalistas, que dicen que la identidad de una forma lingüística está garantida por la identidad o la similitud de los materiales acústicos con los que está hecha; y la de los partidarios del contenido, que dicen que un vocablo es y permanece el mismo porque denota siempre la misma cosa, expresa siempre el mismo concepto. Esta segunda solución es la que domina, de Aristóteles a Wittgenstein. Incluso Aristóteles veía, en esta estabilidad del lazo semántico del sonido con la cosa designada, la refutación radical a las objeciones de los escépticos al principio de la identidad.

Saussure –afirma De Mauro- rechaza la primera solución porque “el mismo fonema” no es jamás idéntico en el plano puramente acústico; también rechaza la segunda, por el hecho de los significados, también ellos, cambian. Intenta una tercera y nueva solución: un signo no es ni puramente un significado, ni puramente un significante, puesto que ni de una manera ni de la otra llegamos a percibirlo en tanto signo. Con esta definición del signo –señala De Mauro- el problema de la identidad del signo no queda sin embargo resuelto. ¿Qué es lo que garantiza que una cierta unión de sílabas y de un significado permanezca inmodificada, mientras que sílabas y significados pueden conocer oscilaciones?

“Saussure intenta entonces encontrar una solución afirmando que la realidad de una entidad lingüística es su valor”⁶⁷ “Sin, embargo, de esta manera, el problema de la identidad sólo es diferido una vez más .Porque si se reenvía al valor para aclarar lo que es la identidad, es necesario haber aclarado lo que es el valor de una forma. “⁶⁸ “Precisamente, para responder a este problema, y no por una necesidad abstracta de concebir las cosas de manera geometrizable, Saussure elabora la más célebre de sus teorías: la teoría del sistema.”⁶⁹

5.b. Pero De Mauro estima que “si el valor y, entonces, la identidad y la utilizabilidad lingüística de una forma dependen del sistema en el cual está inserta la forma, aparecen diferentes consecuencias antinómicas y paradójales.”⁷⁰

Nos interesa particularmente la que se formula en estos términos: “Una variación, por mínima que fuese, del patrimonio social entre dos individuos...debería hacer concluir, y hace concluir si uno quiere permanecer fiel a las premisas saussurianas, que dos individuos hablan siempre lenguas diferentes porque...hasta los vocablos que parecen exteriormente comunes por semejanzas fónicas o por una grosera vecindad de denotación, son en realidad vocablos de significado diferente, por estar insertos en dos redes diferentes de relaciones.”⁷¹ “Y, en efecto, la soledad del locutor, el solipsismo lingüístico, explícitamente sostenido por el filósofo y conservador

⁶⁷ Op.cit., pág. 125.

⁶⁸ Op.cit., pág. 126.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Op.cit , pág. 127.

⁷¹ Op. cit., pág. 130.

Wittgenstein, no está implícito solamente en la filosofía del lenguaje del idealista y espiritualista Croce, sino también en la lingüística general de Saussure. También el locutor saussuriano pone uno tras otro vocablos perfectamente dotados de significados, pero tampoco él encuentra el medio de establecer de qué manera ese significado se transmite a los otros; por el contrario, todo permite creer que no está en absoluto en condiciones de transmitir el significado a los otros, sino que sólo transmite las vibraciones sonoras de sus vocablos”⁷² Todo el análisis cuyas grandes líneas acabo de esbozar sería retenible si lo fuera su punto de partida. Pero no lo es. El problema que se planteaba Saussure no era dar “filosóficamente” –iba a decir “imperativamente”- a los vocablos *un sentido que permanezca inmodificado*. La cuestión que se planteaba Saussure y, sin duda, por primera vez, era, por el contrario, lo hemos visto bastante, la de saber *cómo se produce un sentido*.

5.c. Se dirá: y la *comunicación*, ¿en qué convierte? ¿Y cómo, sin la comunicación, la comunidad?

La respuesta simple. Es justamente la lengua la que funda la comunidad entre los sujetos hablantes. Dos sujetos se sienten en comunidad por el hecho de su pertenencia a la misma lengua, aun si no dicen nada, o aun y sobre todo si hablan para no decir nada. Con la palabra está el malentendido, si no la disensión, que se introduce a menudo “como si no hablaran la misma lengua”. ¿Es necesario creer que los lingüistas teorizan como si no tuvieran ninguna experiencia de la palabra? Bastaría con referirse a esta experiencia de la palabra para darse cuenta de que si los sujetos hablan, sin duda alguna, con lo que se les ha transmitido, teniendo ya los vocablos acepciones comunes, no hay ahí más que “cartas forzadas”, como las llama Saussure. Cartas para el juego; un juego en el que el as no tiene el mismo valor con una dama que con una sota.⁷³

Ciertamente, el malentendido que de ello resulta, no contenta a nadie. Pero cuando se lo quiere remediar dándoles a los vocablos un sentido inmodificable, ¿hacemos otra cosa que formular un deseo, inútil como tal? Lo que no quiere decir que dicho deseo no tenga efecto, ya que él vicia toda la teoría de la lengua. ¿Y cómo no señalar aquí, ante el celo que quiere “garantizar” o hasta “salvar”⁷⁴ la comunicación, que fue justamente el doctrinario del solipsismo, el arzobispo Berkeley quien –como lo señaló Richards⁷⁵- se complació en hablar de las “ideas desnudas, sin disfraz”, y en invitar constantemente a su lector a separarlas de las vestiduras de los vocablos que las “recargan”? “Alguien a quien los vocablos cargan”: ésa sería sin duda una bastante buena definición del solipsismo.⁷⁶ Y en el punto en el que estamos, sería necesario agregar: también del lingüista pre-saussuriano.

5.d. Que el carácter quimérico de las “ideas desnudas” haya sido denunciado por un retórico como Richards, nos sorprende tan poco que definiremos gustosos la *retórica* no como el arte de la persuasión, sino como *el estudio del modo y de los caminos según los cuales el significante determina el significado*. O, lo que viene a ser lo mismo, según los cuales el sujeto franquea la barrera que separa el significante (como pura significatividad) del significado (como sentido claro).

De tal estudio, lo veremos, se destaca el examen de los procesos primarios. Empezaremos primeramente este estudio en el nivel en que dichos procesos se

⁷² Op. cit., págs. 130-131.

⁷³ Lo que, para proseguir la metáfora, otorga toda su importancia a la distribución del comienzo.

⁷⁴ Palabras utilizadas con bastante frecuencia por Tullio De Mauro.

⁷⁵ I.A. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford, pág.5

⁷⁶ Definición que gozará de la autoridad de Hegel, quien, desde el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, sobre “La certidumbre sensible”, nos muestra que, tomado en serio, el solipsismo abandona el discurso.

presentan *sin* la complicación particular que implica el carácter propio del sueño como escritura o como escenificación: es decir, en el nivel del chiste.

III

LAS TÉCNICAS DEL APRES-COUP: RETORICA Y CHISTE

No con menos fuerza que el llamado a las ideas desnudas, Richards ha denunciado los traspies, por no decir los absurdos, de una retórica que no duda que los vocablos poseen, cada uno, un sentido propio, del mismo modo que su deletreo. Su crítica se acerca a una observación de Brentano: habiendo notado que todo el mundo de significaciones se construye a partir de letras “insignificantes”, el filósofo vienés subrayaba que lo mismo sucede con los vocablos, los que perderían su aptitud para la significación si cada uno tuviese, justamente, un sentido intrínseco.

Pero Richards no se detiene ante esta observación, negativa, de que el sentido no está “dado por anticipado”. Precisa –y yo agregaría que de buen grado, a la manera de Saussure- que es *après-coup* (a posteriori) como el sentido viene a colocarse bajo el vocablo. “En la especie de prosa de la que ahora me sirvo –escribe- habitualmente ustedes están obligados a esperar hasta que yo haya recorrido un pequeño segmento del camino antes de estar en condiciones de decidir cómo van a entender las partes por las cuales se inauguran mis frases.”⁷⁷

1. Esta observación, que concierne al *carácter retroactivo de la determinación del sentido*, lleva a Richards a una crítica ruinosa de la noción de “uso”. Esta crítica se formula a partir de una tesis más fundamental según la cual sólo el contexto confiere al significante su sentido o su “valor”; tesis que lleva a Richards a sustituir la noción del sentido “fijado” o previamente definido –cosa que no se encuentra, señala, salvo en el discurso de la ciencia, por ejemplo el de la geometría de Euclides- por la de un “movimiento del sentido”. Lamentablemente, una cierta vacilación marca en él esta última noción, al punto de hacerle perder toda su eficacia.

1.a. En el nivel de “la prosa más simple”, el “movimiento de sentido” para Richards se torna casi sinónimo de la diversidad de los vocablos con los que se compone sucesivamente la frase. “En *the cat is on the mat* comenzamos por *cat* y terminamos por *mat*.”⁷⁸ Ahora bien, nos es lícito señalar que en el ejemplo escogido, *mat*, puesto al final de la frase, transforma a *cat*, por así decir, en un ser hecho con el mismo tejido: un gato que sobre el jergón, se encuentra como en su propio elemento, en resumen un gato de una especie singular sin ser por eso inefable, puesto que hay efecto de asonancia. Y bastaría con leer tal *limerick* victoriano,⁷⁹ sin hablar de los *cat poems* de T.S. Eliot, para darse cuenta de hasta qué punto un significante aparentemente tan simple, ya que forma parte de lo que se puede llamar la zoología doméstica de la mayoría de las sociedades humanas, no por ello deja de ser menos un significante (o insignificante), es decir abierto a todos los sentidos.

⁷⁷ Op.cit., pág.49.

⁷⁸ Ibídem.

⁷⁹ Un ejemplo: A man from Peru

Did not know what to do
He sat on a mat
And played with the cat
Then sent the result to the zoo

1.b. En el otro extremo de la escala, en la poesía más altiva, el “movimiento de sentido” indicaría, al contrario, de creer a Richards, un sentido huidizo, *inaprensible*. Citemos a Richards: “En el otro extremo de la escala, el sentido completo de la frase se desplaza, y con él todas las significaciones que uno intentaría asignar a los vocablos individuales. En el caso extremo, continuará moviéndose durante tanto tiempo que uno apelará a nuevos recursos para estudiarlo. Cuando Octavio echa una mirada sobre Cleopatra muerta, dice:

*Ella parece dormir
Como si quisiera apoderarse de otro Antonio
En la poderosa labor de su gracia.*

“ ‘La poderosa labor de su gracia.’ ¿Dónde, en términos de qué entradas en qué posible diccionario, vienen aquí a depositarse los sentidos de *labor* y de *gracia*?’”⁸⁰

Admitámoslo. Pero un sentido al que fuera en vano buscar en los diccionarios, ¿es como decir que es *inhallable*? Si el comentario de Richards nos parece escueto, incluso apresurado, no es porque neguemos, contra él, que la poesía tiene un ombligo que desemboca en lo desconocido, en “el núcleo de nuestro ser”. Pero nada impide que, llegado el caso, de ese mismo núcleo pueda hacerse oír un “sentido claro”. Retomemos el ejemplo:

-*She looks like sleep*. Pero es una falsa apariencia; ella es el sueño (sleep) mismo. ¿Muerta? Por cierto y, sin embargo, reunida en una concentración tal que ningún viviente podría realizarla, ya que la vida implica siempre alguna dispersión. ¿Con miras a qué objetivo (*aim*)?

-*As she World match*. *Cath* no es aprehender, ni tomar, ni detener, ni apretar, ni mantener, ni retener, ni tampoco atrapar o más bien es todo eso, pero también sorprender, agarrar bruscamente, burlar, aferrar al vuelo, coger en la trampa; en resumen, todo lo que puede evocar la *mezcla* del cazador.⁸¹ En donde estamos dispuestos a encontrar la imagen misma del deseo, al punto de que Shakespeare no dudó en poner estas palabras en boca de Cleopatra viva:

*Alcánceme mi línea: ¡vamos al río!
Allí quiero, al son de una música lejana
Atraer a los peces de aletas parduscas
Mi anzuelo curvado traspasará sus bocas
Viscosas; y mientras los saque
Quiero imaginarme que cada uno es Antonio,
Y decir: “¡Ah, ah, os he cogido!”*⁸²

⁸⁰ “As the other end of the scale the whole meaning of the sentence shifts, and with it any meanings we may try ascribe to the individual words. In the extreme case it will go on moving as long as we bring fresh wits to study it. When Octavius Caesar is gazing down at Cleopatra dead, he says:

*She looks like sleep
As she would catch another Antony
In her strong toil of grace.*

‘Her strong toil of grace’. Where, in terms of what en tries in what possible dictionary, do the meanings here of toil and grace come to rest.”

⁸¹ Véase Marcel Detienne y J.-P.Vernant, *Les Ruses de l’intelligence, la Mètis des Grecs*, París, Flammarion.

⁸² Acto II, esc. V. Traducción de Georges Lambin, Les Belles Lettres, 1926, pág. 79.

Es como para creer que la muerte no hace más que dar su forma definitiva a esta cacería, cuyo *aim* es siempre el mismo Antonio, a la vez uno y múltiple.

–*Another Anthony*. Jamás otro fue marcado de mismidad a tal punto; y ese mismo es sin embargo otro, porque no se nos dice que el anhelo es volver a atrapar a Antonio; está más bien olvidado, por la misma gracia que hace que Cleopatra se olvide... para que no quede de ella sino el esfuerzo tenso hacia él, el mismo y el otro Antonio. Una gracia que no es entonces la de las formas femeninas de la reina (que el Octavio de Shakespeare aborrecía casi cristianamente, santamente) sino una gracia inédita: la del deseo más allá de la duración. Tal es la “omnipotencia” de esta gracia que Octavio, quien siempre se ha opuesto a todas las demandas de Cleopatra, no podrá hacer otra cosa más que satisfacerla.⁸³

1.c. Siempre con el objetivo de desarrollar la noción de un “movimiento del sentido”, Richards insiste en este doble hecho: el vocablo funciona como una encrucijada de significaciones múltiples –hecho que no deja de comparar con la sobredeterminación freudiana⁸⁴- y esta multiplicidad depende de las relaciones de similitud o de contraste con los otros términos de la lengua. La prueba es que la fuerza de un vocablo, o el sentimiento que tenemos de que ningún otro vocablo habría podido reemplazarlo, es un asunto que implicaría la estructura de la *lengua por completo*.

Con respecto a eso, una vez más Richards apela a *Antonio y Cleopatra*. En el momento en que Cleopatra toma el áspid, se dirige a él en estos términos:

*Come, thou mortal wretch,
With thy sharp teeth this know intrinsicate
Of life at once untie; poor venomous fool,
Be angry, and dispatch!*

Richards no deja de apuntar aquí las significaciones múltiples contiguas a *mortal* tanto como a *knot* (especialmente al homófono *not*). Pero cita estos versos sobre todo para alzarse contra la simplificación que querría reducir *intrinsicate* al sentido único de *intriqué*. De hecho, con este término se introduce todo un conjunto de significaciones: “familiar”, “íntimo”, “secreto”, “privado”, “inmanente”, “esencial”, lo que constituye la naturaleza misma y el ser de una cosa, sin contar todas las significaciones filosóficas y médicas que corrían por la época de Shakespeare. “Lo que constituye el efecto del vocablo (What the Word does) –concluye Richards- no está agotado por ninguno de estos sentidos, y su fuerza proviene de todos ellos incluso de otros”⁸⁵

¿Qué decir? ¿Qué esta fuerza, “el movimiento del sentido” se reduce al fin a lo que contiene el sistema completo de la lengua? La comparación que Richards agrega a las líneas que acabamos de citar incitaría a creer que tal es su tesis: “Del mismo modo que el movimiento de mi mano utiliza aproximadamente el conjunto del sistema esquelético de los músculos y es soportado por ellos, la frase podría extraer sus poderes de un sistema inmenso de empleos-sostenes de otros vocablos en otros contextos.”

Pero, yendo demasiado lejos, ¿no es desembarazarse del sentido, cargado a la cuenta de la lengua “en su conjunto”, después de haberlo buscado vanamente en los diccionarios? Ahora bien, justamente *gracias a las significaciones múltiples pero precisas* que Richards enumera, y que constituyen contextos atestiguados por los

⁸³ Véase la conclusión de la tragedia: *She shall be buried by her Anthony*.

⁸⁴ Lo que es tanto más meritorio cuanto que se trata de una obra cuya primera edición data de abril de 1936.

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 85.

significantes mayores de los versos de Shakespeare, es que un sentido emerge de esos versos mismos, tan claro como es posible: el áspid mortal es la imagen de lo que está llamado a desanudar; y, al exhortarlo, es a ella misma a quien Cleopatra exhorta.⁸⁶

1.d. Resumamos. Es verdad que, excepto en el caso particular de la definición, la idea de un sentido fijo o que “permanece inmodificado” es –como lo muestra Richards– una ficción con respecto a lo que sucede efectivamente en la palabra. Sin embargo, el “movimiento del sentido” no es, como él lo deja entender, un movimiento puro, en el que ningún sentido se determina, como tampoco el movimiento constituye el papirotazo que pone en marcha a todos los sentidos. El movimiento consiste, más bien, en un *anillamiento (bouclage) retroactivo* definido, según el cual tanto el sentido de la frase como el de sus elementos no se decide sino al final: modo de determinación del antes por el después, propio del sentido, que Lacan ilustra con “el punto de almohadillado” (*le point du capiton*).

Si me detuve en las consideraciones precedentes no es sólo porque el chiste comparte con la poesía esta característica de constituir una forma de la palabra muy alejada de los discursos intencionales, en los que ordinariamente no se engendra ninguna significación inédita, sino sobre todo porque, en su función de determinación de la significación, el significante –aquí como allá– mantiene las relaciones más estrechas con el inconsciente. Es al menos lo que suerte de lo que Richards escribe cuando agrega, en lo relativo al efecto particular del vocablo “sentido”: “En efecto parece que el tema es peligroso. Una intensa preocupación por las fuentes de nuestras significaciones es algo perturbador, que acrecienta nuestro sentimiento de que nuestras creencias son un velo, y un velo artificial entre nosotros mismos y algo que no se puede conocer de otro modo que a través de un velo.”⁸⁷

Texto en el que el *sujeto* se sitúa como ignorancia ubicada de un lado del velo: el velo de las creencias. Es entonces del lado de la ignorancia (*Unbewusste*) de donde sobreviene, a título de un hallazgo, el significante del que resulta el sentido inédito.

Podemos dirigirnos ahora hacia los mecanismos según los cuales el sentido se produce en el caso particular del chiste.

2. Dos cuestiones se plantean respecto al tema del chiste. Una concierne a la técnica que hace que *Witz* sea lo que es, es decir ingenioso, un buen vocablo (*bon mot*), y no un vocablo banal. La otra concierne a las razones por las cuales suscita la *risa*. Son dos cuestiones estrechamente ligadas pero independientes una de la otra. Porque ahí donde hay un chiste, hay siempre *técnica*; por el contrario, donde hay técnica ciertamente que hay ingenio, pero no necesariamente un *joke*. Lo que especifica a este último es el efecto de risa que suscita. Efecto que autoriza a esta definición: *el chiste es la técnica en tanto que ella pone al descubierto lo cómico*.

A partir de ahí se justifica un estudio independiente de la técnica: ella constituye la condición necesaria (aun cuando no suficiente) del chiste. Y es a tal estudio que Freud consagra la primera parte de su obra.

2.a. El método del que se apropia es el de la “*reducción*”, Método que, a primera vista, parece imponerse: ¿cómo despejar los mecanismos o los rodeos del chiste si no *comparando* lo que es ingenioso con lo que no lo es? No obstante, el método tiene sus inconvenientes. Como la versión no ingeniosa es, generalmente, más extensa que la

⁸⁶ Quisiéramos agregar que ella exhorta, igualmente, a lo que de máspreciado se refugia en sus entrañas, pero sería necesario leer toda la escena, especialmente los diálogos con el payaso y los que le siguen.

⁸⁷ “Indeed, it seems that the subject is a dangerous one. Intense preoccupation with the sources of our meanings is disturbing, increasing our sense that our beliefs are a veil and an artificial veil between ourselves and something that otherwise than through a veil cannot know”

versión ingeniosa, el vocablo “condensación” que, en principio debería designar una variedad de la técnica, recibe una extensión indebida: se convierte tanto en sinónimo de lo que Freud llama “la tendencia al ahorro” que caracteriza al ingenio *en general* –y de ello resulta que *todo* se vuelve condensación-, como de lo que Freud llama más precisamente *Verkürzung*, es decir, elipsis - término que cae entonces bajo la crítica de Saussure (S.M. pág. 50): “Elipsis: este vocablo parece suponer que uno sabe *a priori* de cuántos términos *debería* componerse la frase. Si se razona en general, se verá que *nada en absoluto es elipsis*, siendo los signos siempre adecuados a lo que expresan. Recíprocamente, ningún vocablo tiene sentido sin elipsis: *pero, desde entonces, por qué hablar de elipsis (como Bréal), como si hubiera una norma cualquiera por encima de la cual esos vocablos son elípticos (...). La elipsis no es otra cosa que el excedente del valor.*”

Otro inconveniente del método es que nos induce a imaginar “el trabajo del ingenio” como un trabajo de *transformación*, del que resulta que una sola y misma cosa (en este caso el pensamiento) cambia de expresión. Es así como el análisis aristotélico del cambio o del devenir, que en el fondo es un análisis de las implicaciones de la afirmación de que algo cambia, conduce a plantear una “materia fundamental” de la que se retiran todas las determinaciones y toda inteligibilidad directa.⁸⁸ Todo eso vuelve a dar a la significación una anterioridad respecto del significante.

Ahora bien, el primer ejemplo analizado por Freud, y que ubica bajo el rótulo de *sustitución con palabras compuestas*, nos invita a concebir el trabajo del chiste más bien como un trabajo de *producción* que como un trabajo de transformación.

Se trata de la palabra puesta por Heine en boca de Hirsch Hyacinthe, como un lapsus que le hace decir “famillonario” en lugar de “familiar”. Es manifiestamente un vocablo incongruente, que no existía, pero cuya producción –por la vía de una reducción que Freud ilustra tipográficamente - ha sido posible por asonancia entre dos vocablos que pertenecían a la lengua: “familiar” y “millonario”. Ahora bien, *un sentido ha triunfado al “deslizarse”* bajo ese vocablo inédito –como escribe Lacan- gracias a su surgimiento allí donde otro (“familiar”) era esperado. No se puede reducir este sentido a un pensamiento de H. Hyacinthe, que “famillonario” no haría sino traducir. Porque se trata justamente de eso en lo cual él no quería pensar en ningún caso, que no obstante todos sabemos y que él mismo no ignoraba: hay una familia de millonarios en la cual no hay lugar para un famélico vendedor de lotería, ni para un poeta desconocido, aunque por otra parte fuera un sobrino.⁸⁹ Hasta se puede decir, a la manera de Lacan, que, con la sustitución de “familiar” por “famillonario”, una nueva figura (nacida del siglo) hace su aparición: la del fatuo-millonario (*fat-millonaire*).

Otro ejemplo analizado por Freud nos conducirá a las mismas conclusiones: el del soberano llamado Leopoldo, al que Europa denominó Cleopoldo en razón de su enamoramiento por Cléo. Si este ejemplo nos hace reír, no es por cierto debido a sus referencias “históricas”, que ya no forman parte de nuestra actualidad, sino porque en cada uno de nosotros toca un punto bastante sensible; después de todo, ¿quién pretendería que el enamoramiento fuese exclusividad de las testas coronadas? Una figura de siempre, por no decir “aristofanesca”, la del enamorado, aparece en el vocablo

⁸⁸ Véase J. Owens: “Matter and Predication in Aristotle”, en *The Concept of Matter*, obra colectiva editada por Eanan McMillin, 1965, pág. 79

⁸⁹ Si consideramos este ejemplo como una agudeza de Heine y no como un lapsus puesto en la boca de uno de sus personajes, eso no cambia nada con respecto a lo que constituye para nosotros lo esencial, a saber, su carácter de hallazgo, en el que se denuncia un cierto *desconocimiento*. No necesitamos probar que las relaciones de Heine con su tío, el millonario Salmon Heine, hayan estado impregnadas de tal desconocimiento.

compuesto en su verdad que, es necesario decirlo, es cómica. Al llamar Cleopoldo a Leopoldo, el sentido de su enamoramiento estalla; se trata de una técnica fácilmente transportable a la fórmula de la metáfora de Lacan:

$$\begin{array}{ccc} \frac{S}{S'} & \frac{S'}{x} & \longrightarrow S \left[\begin{array}{c} I \\ \text{---} \\ A \end{array} \right] \end{array}$$

En la que S = Cleopoldo, S' = Leopoldo, x = la significación de su enamoramiento.

Significación que se aclara, o al menos se hace sentir, gracias a una sustitución de significante que es acogido por el sujeto, en tanto que se trata de un *hallazgo* como siendo el “significante del Otro”⁹⁰ el que emerge en él.

2.b. A la técnica en juego en estos dos vocablos Freud la denomina “condensación (en el sentido de compresión) con sustitución”. Según él, el vocablo compuesto no es siempre, por otra parte, como aquí, un vocablo extraño al “código”. Ejemplo: el vocablo del joven que, ante la sorpresa de su interlocutor al verle llevar una alianza en el dedo (“¿Qué se casó?”), responde: “*Trauring aber wahr*”. Sin ser “una formación incomprensible, no viable en cualquier otra circunstancia, como *famillonario*”, *Trauring* (alianza) engloba no obstante aquí, según opinión de Freud, dos componentes: “primero, la transformación de *Trauring* en *Echering* (anillo de matrimonio) y, en segundo lugar, la locución: *Traurig, abar wahr* (triste, pero verdadero).”

Más bien diríamos que no hay ni condensación ni sustitución en esta réplica ingeniosa. Su técnica no consiste en la sustitución de *Trauring* por *Traurig*, sino en la combinación de *Trauring* con “*aber wahr*”, de una manera que no deja de hacer oír *Traurig*, tanto más cuanto que los dos vocablos no difieren más que en una sola letra. Que la técnica sea “todo” en el chiste se verifica con este ejemplo, como con cualquier otro, pero hay que saber que hacer oír no es lo mismo que decir. Decir que el casamiento es triste, o que no lo es, volvería a profesar una opinión, tanto en un caso como en el otro; mientras que el recurso a la alusión es la marca de un espíritu alegre, que se contenta con no desconocer, sin pretender conocer. Aquí se ve bien que la técnica no consiste en transformar una versión no ingeniosa en versión ingeniosa, como la postula el método de la reducción, sino en una *explotación de los recursos escondidos de la lengua*, hasta sus clisés más utilizados.

En el fondo, es la misma técnica que juega en un cuarto chiste sobre el cual Freud se detiene ampliamente, a raíz de la dificultad que presentaría su análisis: “Un día se atraía la atención de M.N...sobre un autor conocido por una serie de artículos bastante pesados, aparecidos en un periódico vienés. Esos artículos tratan sobre episodios relativos a las relaciones de Napoleón I con Austria. Este autor es pelirrojo. En el momento en que oyó ese nombre, M.N. exclamó: ‘¿No es ése el rojo Fadian que se extiende por toda la historia de los Napoleónicas?’”

Apelando una vez más al método de “reducción” para explicar la técnica de este comentario feroz, que constituye un chiste de la mejor cosecha, Freud estima que contiene dos elementos: por una parte, un juicio peyorativo sobre el autor, por otra parte la reminiscencia de la metáfora célebre que sirve de introducción a los extractos del “diario de Otilia” en las Afinidades electivas de Goethe. Sólo que, para encontrar el

⁹⁰ O incluso: como el significante que sobreviene “del otro lado del velo”. Véase la pág. 75 de ese libro.

punto verbal que facilite la fusión de esos dos elementos, ninguno de los cuales por sí solo podría hacer reír, se ve obligado a suponer, además, una transformación de *Faden* (hilo) en la metáfora de Goethe, en *fad* (insulso) (fade).

El hecho, no obstante, es que *Fadian* (vocablo que se traduciría más bien por “jodedor”) es incontestablemente más contundente que *fad*. Y el giro de M.N. consistió más bien en que triunfó –gracias a ese *Fadian*.- al lanzar la injuria insertándola en un contexto que daba la impresión de que salía de la boca misma de Goethe.

La presencia de la ficción es por otra parte destacada desde el inicio: “*No es ése el rojo Fadian...*”, cuando todo el mundo sabe que no puede ser otro más que él. En otros términos, la técnica consiste en que M.N...se ha servido de la conexión homofónica entre *Faden* y *Fadian* para dar libre curso a su pensamiento, dándose la apariencia de no hacer más que repetir la metáfora de Goethe o más bien su versión popular. Aun ahí se trata de una *explotación inédita de los recursos de la lengua*, esta vez en tanto ella lleva la marca de su más grande poeta.

En el ejemplo de *Trauring aber wahr*, la distancia se situaba más bien entre lo que se dice y o que se oye y no entre lo que se dice y lo que se finge decir. Pero, en ambos caso, la técnica se deja simbolizar fácilmente por la fórmula de la metonimia según Lacan:

$$f(S...S') \cong S(-)s$$

Fórmula de la que propondré la lectura siguiente: es la conexión entre un significante S y otro significante S' la que permite el mantenimiento de la distancia entre S y su significación establecida; recíprocamente, sin esa distancia, el reenvío de S a S' no se funda siempre sobre la homofonía o sobre la aliteración. Muy a menudo se apoya sobre el hecho de que una significación (por ejemplo, la del velo) reenvía siempre a otra significación (por ejemplo, la del barco).

Es la falta de una concepción clara de la determinación del significado por el significante (concepción que implica la consideración del significante generador del sentido inédito como significante del Otro en el sujeto y que, por lo tanto, implica la división de este último) lo que impide a los retóricos sacar partido de las fórmulas de Lacan, donde la retórica encuentra sin embargo sus matemas.

2.c. Partiendo de estos cuatro ejemplos, quizá nos veríamos tentados a ligar la *sustitución* a la *condensación* como formación de vocablos compuestos; y tanto más cuanto que allí donde tal condensación nos ha parecido faltar (**2.b.**) tampoco hemos encontrado la sustitución, sino una técnica apoyada sobre la *conexión* entre significantes.

De hecho, esta puesta en ecuación no está fundada. Freud cita muchos ejemplos cuya técnica describe como “*condensación con ligera modificación*” (pág. .35) (esto es, sin creaciones de vocablos compuestos), y retoma el ejemplo más contundente de M.N...que apunta a un gentilhomme llegado al Ministerio de Agricultura sin otro título que el de sus explotaciones rurales. Cuando renunció a sus funciones para retirarse en sus tierras, M.N...declaró: “Como Cincinnatus, retomó su lugar delante de su arado”. Ahora bien, está claro que el remate de este vocablo no reside en que “delante” nos hace oír “detrás”. Más bien entendemos que ahí está el verdadero lugar del personaje; la sustitución otorga su dimensión a la incompetencia del gentilhomme-ministro: iguala la incompetencia del buey para tirar del arado.

Inversamente, no queda excluido que una técnica que resulta de la conexión entre significantes se avenga a la formación de un vocablo compuesto. Se da así en un vocablo de Kart Graus que “juega la falta de impresión”, como dice Freud (pág. 38): a propósito de un supuesto periodista, acostumbrado al chantaje, Graus informaba que

había partido a los países balcánicos con el “*Oriente(r)pressuzug*” (tren expreso) y “*Expressung*” (chantaje). Pero no es menos evidente que la sal del vocablo reside en la combinación con *Orient*, sobre el modelo “*Orient-Expresszug*” (tren expreso de Oriente) y que el vocablo extraño al código, la errata, ha sido inventada para hacerse oír al abrigo de otro vocablo.

2.d. Lo verdaderamente sorprendente sería encontrar un vocablo cuyo efecto significativo resultara de otra cosa que de sus relaciones “con lo que lo rodea”, sea sobre el eje de las *sustituciones* (para atenernos a la terminología de Jakobson), sea sobre el de las *combinaciones*: ya que no hay otro.

Vemos la simplificación considerable que, desde ese momento, se introduce en el cuadro sinóptico que Freud hace (pág.59) de las técnicas del chiste, con su diversidad “embrollada”, y que aquí reproducimos:

- I. Condensación:
 - a) con vocablos compuestos,
 - b) con modificaciones.
- II. Empleo del mismo material:
 - c) vocablos enteros y sus componentes,
 - d) inversión,
 - e) ligera modificación,
 - f) los mismos vocablos en su sentido *pleno o vaciados* de su sentido.
- III. Doble sentido:
 - g) nombre propio y nombre de objeto,
 - h) sentido metafórico y sentido concreto,
 - i) doble sentido propiamente dicho (juego de palabras),
 - j) equívoco,
 - k) doble sentido con alusión.

De hecho, un análisis de los múltiples ejemplos en los que toma apoyo, mostraría fácilmente que una buena parte de aquellos que él ubica bajo el rótulo de la condensación con sus dos subdivisiones (a. con vocablos compuestos, b. con modificación) proviene de la sustitución y por eso *ilumina el sentido de un deseo* positivo (como el de ser millonario para H.H., o de *Cléo* para el rey Leopoldo), o negativo (como el de M.N...para con el ministro gentilhombre); mientras que la mayoría de los vocablos que coloca bajo los dos rótulos del “doble sentido” (cinco subdivisiones) explotan la variabilidad del sentido según el contexto, con el fin de *hacer oír* lo que, de otro modo, no se dice.

3. El camino de Freud le conduce a señalar o descubrir una nueva técnica, la del *desplazamiento*, y a distinguir a ésta de la técnica “verbal” cuyas formas estudió hasta el momento: oposición que recuerda un poco la distinción clásica entre “figuras de vocablos” y “figuras de pensamiento”. Sigamos ese camino.

3.a. Freud se detiene en un nuevo ejemplo que pide prestado, una vez más, a Heine. Al evocar el poeta Soulié la adoración del “becerro de oro” a propósito de la obsequiosa acogida reservada a uno de esos “reyes de oro” que uno no compara con el rey Midas por la sola relación del dinero, Heine respondió “como para rectificar”: *¡Oh, éste debe haber superado esa edad!* A primera vista, se trata de un simple ejemplo de “doble sentido”. Sólo que –dice Freud- el vocablo de doble sentido interviene, en este caso, no en la respuesta ingeniosa de Heine sino en la reflexión, en suma mediocre, de Soulié. Para descubrir la técnica de la respuesta, Freud apela entonces nuevamente al

método de la “reducción”, parafraseando así la respuesta de Heine: “¡Oh, ya no es un becerro, es un buey adulto!” ahora bien, cosa extraña, bajo esta forma reducida (y “ninguna otra reducción de las palabras de Heine es posible”), la expresión sigue siendo ingeniosa. Vemos el problema que entonces surge para Freud: hasta allí, sostuvo que la técnica era “el todo del chiste”. Ahora bien, nos encontramos aquí con una réplica cuya técnica ha suprimido y que sin embargo no ha perdido su carácter de agudeza.

Freud lo deja de lado, por el momento, para examinar la historia de los dos judíos que se encuentran en la vecindad de un establecimiento de baños: -“Has tomado un baño?” – “¡Cómo!, ¿faltaba uno?” Ahora bien, esta agudeza no hace sino redoblar la dificultad porque, esta vez, “ninguna amplificación ni modificación, con tal que no toque a sus sentido, puede despojar a esta respuesta de su ingenio”.

Freud cita, de resultas de esto, un tercer ejemplo: la historia judía del “salmón con mayonesa” que retomaremos seguidamente. Según él, esta historia aclara la técnica en juego en todos estos casos: consiste “en la desviación del curso del pensamiento, en el desplazamiento del acento psíquico del tema primitivo sobre un tema diferente”. El mismo ejemplo (del salmón con mayonesa) muestra a partir de allí que “el chiste por desplazamiento” permanece muy independiente de su expresión verbal. No se sostiene por la permanencia de los vocablos, sino por la de las ideas”.

3.b. Volvamos entonces al “ejemplo giratorio”, la respuesta de Heine a Soulié. ¿Es correcto el análisis de Freud? No nos parece. Porque, supongamos que Heine hubiera respondido: -“¡Mírelo, verá que es un buey!” , o más claramente todavía: -“¡Lo hubiera mirado y hubiese visto que ya es un buey adulto y me habría evitado esos clisés!” Así, el ingenio hubiera cedido su lugar a un desaire con respecto al “poeta” seducido por las frases, si no por el oro. Una agudeza como la que surgió a propósito de uno de los primeros actos del reinado de Napoleón III –la confiscación de los bienes de la familiar de Orleans-: “es el primer vuelo del águila”⁹¹ * es, en cambio, un chiste “franco”, en el sentido de que, sin ambages, es Napoleón III que acaba de llegar . La respuesta de Heine implica una sutileza suplementaria una especie de broma que consiste en hacernos creer que es el Midas parisino quien cae bajo su ironía, mientras que en realidad es Soulié. Se trata de una técnica fundamentalmente análoga a aquella en juego en las palabras de ese cortesano cuyo ingenio quiso poner a prueba Luis XV, proponiéndose a sí mismo como tema (*sujet*, que también significa “súbdito”); “El rey no es un súbdito”, respondió inmediato el cortesano. ¿*Sujet* de qué? De bromas, por supuesto. Lo que él no dijo, sin embargo, el cortesano logró significarlo. La única particularidad de las palabras de Heine es poner de manifiesto que, del mismo modo que no tenemos necesidad de poseer la significación antes, para darle una forma ingeniosa después, *tampoco tenemos necesidad alguna de desarrollar plenamente esa significación para reír*, al contrario. Por otro lado, ésta es la razón que nos autoriza a hablar con Lacan de un “efecto de sentido” que no es, o no es todavía, la significación plenamente desarrollada.

Que el ejemplo del chiste sobre “tomar un baño” sea rebelde a toda reducción es lo que, lejos de plantearnos un problema, confirma nuestra estimación de que el “trabajo” del chiste *no es de transformación sino de hallazgo*.

Pasemos pues al tercer ejemplo citado por Freud en el curso de esta discusión del “desplazamiento”: la historia del “salmón con mayonesa”.

“Un desdichado, llorando miseria, pide prestados 25 florines a un amigo rico. El mismo día el benefactor lo encuentra sentado a la mesa de un restaurante ante una

⁹¹ ¿Es necesario destacar que es el vocablo el que está aquí, usado en doble sentido, mientras que la palabra decide, en este caso bajo la forma del *Witz*?

* “Vol”, en francés, tiene el doble sentido de “vuelo” y “robo”. [T.]

porción de salmón con mayonesa. Se lo reprocha: -‘¡Cómo! ¡Me pide un préstamo y se permite el lujo de comer salmón con mayonesa! ¿En eso emplea mi dinero?’. ‘No comprendo –dice el otro-, sin dinero es *imposible* comer salmón con mayonesa; si tengo dinero y no *debo* comer salmón con mayonesa, *entonces ¿cuándo comeré salmón con mayonesa?*’”

Lo que sorprende en esta historia es seguramente el carácter ilógico de la respuesta del pobre. Y, sin duda, porque se trata de la lógica, Freud vio en él un “ejemplo puro”, puro de toda técnica verbal. Sin embargo, basta con recorrer las *Refutaciones sofisticadas* de Aristóteles para darse cuenta de hasta qué punto el sofisma de un argumento es cuestión de palabras.⁹² Es claro, en este caso, que la respuesta del hombre pobre es comparable a una refutación sofisticada que, apoyándose sobre el equívoco del *cuándo*, lo utiliza como un adverbio temporal mientras que, en el reproche del benefactor, *cuando* es el equivalente de un condicional (cuando se es pobre, uno no debe regalarse con salmón con mayonesa). Por otra parte, Freud no deja de recalcar este *cuando* en el curso de su análisis. Entonces, si este ejemplo plantea un problema, éste no concierne a la ausencia de técnica verbal sino que se formula más bien en estos términos: ¿cómo sucede que lo que no es más que aparentemente lógico oculte, no lo falso, como lo sostiene la tradición, sino, aunque parezca imposible, lo *verdadero*? O incluso: ¿cómo sucede que una verdad, la que concierne al deseo del pobre, tan divertida, tan irrisoria, aparezca por la vía de un sofisma?

La solución del problema reside en la distinción entre *lo que se dice* y *lo que*, en este decir en el que se articula el sofisma, *se significa*. A su vez, esta distinción implica que la verdad, la que nos concierne en las formaciones del inconsciente, no tiene por *medida* a las cosas sino que constituye *ella misma la cosa* que, sin estar en el discurso, no obstante allí se significa; dicho de otro modo, implica la distinción entre el proceso del enunciado y el de la enunciación.⁹³ Lo que se hace oír en la historia del salmón con mayonesa es, sin lugar a dudas, lo que en la demanda de veinticinco florines formulada por el “sibarita arruinado” ha sido dejado de lado, por el hecho mismo de la sumisión de esta demanda a los significantes del Otro (representado en este caso por el amigo rico); queda de lado ¿qué constituía qué?: *el deseo*⁹⁴.

4. De hecho, gran parte de los ejemplos que Freud cita a continuación proviene de la misma técnica metonímica, consistente en utilizar un término en un empleo que se aparte (desplazamiento) del empleo del interlocutor pero que, por ello mismo, hace oír una significación en la que se está “feliz por arrojar la máscara”. Digo “gran parte”, porque también es verdad que encontramos ejemplos en los que no descubrimos ninguna técnica verbal. Pero, ¿es ésa una razón para hablar de una técnica de pensamiento, independiente de los vocablos?

4.a. Tomemos este ejemplo: “Un prestamista judío dirige una solicitud a un rico barón con el fin de obtener un auxilio pecuniario que le permita ir a Ostende; los

⁹² “No hay entre los argumentos –escribía Aristóteles- la diferencia que algunos pretenden encontrar, cuando dicen que unos se dirigen al nombre y otros al pensamiento mismo. Citado por Jean Cousin, Noticia del libro IX de *Institution Oratoire*, de Quintiliano, París, Les Belles Lettres, 1978, pág. 132.

⁹³ Hacia esta distinción parecía encaminarse Brentano en sus reflexiones sobre la definición de la verdad como *adaequatio*. Véase Jan Srzdnicki: *Franz Brentano's Analysis of The Truth*, La Haya, Nijhoff, 1965. Véase también Safouan: “L’analyse de la vérité chez Brentano et la question de l’enseignement en psychanalyse”, en las *Lettres de l’école freudienne*, n°27.

⁹⁴ Sin duda, la concepción freudiana del ingenio no como *Geist* sino *Witz* nos pone sobre la huella de un real que, sin ser ideal, no es menos heterogéneo en relación con el orden de las necesidades en las que echa raíces la actividad individual según Marx (lo que él llama *la vida*), tanto como sobre la huella de una razón no menos heterogénea respecto del discurso en que se articulan y aparentemente se confrontan esas necesidades.

médicos le habían recomendado baños de mar para el restablecimiento de su salud. ‘Bien –dice el barón-, voy a darle algo, pero ¿le es absolutamente necesario Ostende, que es el balneario más caro?’ –Señor barón –responde el otro, de manera perentoria- para mi salud, ¡nada me parece demasiado caro!’ ”

He ahí una historia seguramente sin sorpresas...salvo al final, en el momento en que estalla nuestra risa. ¿Qué decir, si no que se trata de una construcción casi dramática cuyos términos acuerdan con su empleo más corriente, pero cuyo conjunto no está menos destinado a funcionar como una metonimia en la que se hace oír eso por qué reímos, a saber, la especie de *error sobre la identidad* en el que siempre corremos el riesgo de caer sin saberlo? En efecto, hay imposibilidad de ser a la vez el demandante y aquél a quien se dirige la demanda; pero esta imposibilidad real se resuelve imaginariamente por la vía de la identificación, cuya evocación metonímica suscita en este caso efecto cómico.

4.b. Centrando su atención sobre el contenido de los ejemplos que reproduce, Freud, como ya lo había hecho para los vocablos de técnica verbal, multiplica las subdivisiones en las formas del desplazamiento: falta de razonamiento, representación indirecta, comparación, afán de emulación, etcétera. En realidad, tales subdivisiones, que recuerdan la “manía clasificatoria” de la retórica clásica, por más que se multipliquen a discreción, jamás serán exhaustivas, porque el ingenio siempre produce algo nuevo. Por el contrario, el recurso a las marcas estructurales de las que Freud no disponía, nos permite restablecer la determinación de eso “nuevo”, del efecto de sentido, a uno u otro de los mecanismos: la metonimia y la metáfora.

No obstante se observará –y basta aquí con que cada uno consulte el repertorio de chistes a los que es afecto- que la metonimia es, de lejos, el mecanismo más utilizado en la producción de lo cómico. El último ejemplo sobre el cual nos hemos detenido nos ha permitido descubrir esta comicidad en torno del error sobre la identidad o alrededor de la identificación. Ahora bien, quien dice identificación dice también *objeto*.

4.c. Me explicaré citando íntegramente un ejemplo de Freud, así como el análisis que hizo de él (págs. 81-82).

“Itzig ha sido enrolado en la artillería. Aparentemente, es un joven inteligente pero indisciplinado y sin afición por el servicio militar. Uno de sus superiores, bien dispuesto a su favor, lo llama aparte y le dice: -‘Itzig, tu lugar no está entre nosotros. Te doy un consejo: cómprate un cañón y establécete por cuenta propia’.

“Este consejo es evidentemente un disparate. No hay cañones en el mercado, un particular no puede volverse independiente y ‘establecerse’ como fuerza militar. Sin embargo, en ningún momento podemos pensar que el consejo se limita a un puro y simple disparate; es un absurdo ingenioso. ¿Cómo se convierte el absurdo en un chiste? No es necesario buscar muy lejos. Las explicaciones de los autores a los que hemos hecho alusión en nuestra introducción nos permiten adivinar que tal absurdo ingenioso no está desprovisto de sentido, y que ese sentido en el absurdo hace del absurdo un chiste. El sentido, en nuestro ejemplo, es fácil de aprehender. El oficial que aconseja esta tontería a Itzig se hace el tonto para mostrar a Itzig la tontería de su conducta. Copia a Itzig: -‘Quiero darte ahora un consejo que esté a medida de tu necesidad’. Se adecua a la necesidad de Itzig, se la hace palpar; da un consejo que juzga conforme a los deseos de Itzig, porque si éste poseyera un cañón en propiedad y se consagrara al oficio de las armas por cuenta propia, ¡cómo aprovecharía de su inteligencia y su ambición! ¡Con qué celoso cuidado conservaría su cañón y se dedicaría a estudiar los detalles de su mecanismo, para poder sostener la competencia con los otros propietarios de cañones!’”

Freud no sólo respondió a la pregunta que se había planteado en lo concerniente a la manera en que el disparate cobra sentido; incluso indicó un resorte importante de lo cómico. El sentimiento de lo cómico responde a la aparición de un objeto cuya sola posesión constituye, a la vista del sujeto, todo el bien al cual él aspira, y esto independientemente de todo uso; Itzig ama las armas, pero no para servirse de ellas. Su lugar, se le ha dicho, no está en el ejército sino entre los propietarios de cañones; eso es tanto como decir que su identificación, su corazón, está con estos últimos y no con los “soldados”. Un objeto deseado por su sola posesión es un objeto cuya función es la de ser garante de la idealidad, un signo en donde el yo encuentra su seguridad.⁹⁵

5. Pero este objeto “apasionante”, este objeto-prenda, prenda del ser, no se manifiesta solamente en el objeto común, cañón o piedra. También puede ser un órgano: tal el ojo que “atisba” de Cracovia a Lemberg (págs. 90-91), a tal punto que se puede decir que el sujeto yace entero en ese “atisbar” de germanía en el que se indica la intimidad de su vínculo con el objeto en cuestión. Hasta es posible que el objeto cómico sea la forma pura de la demanda o del mandato;⁹⁶ es precisamente el caso, en un ejemplo que cita Freud inmediatamente después de la historia de Itzig (pág. 82):

“¡No haber nacido jamás, he ahí el ideal para los mortales hijos del hombre!” “Pero, dicen los sabios de *Fliegende Blätter*, apenas si eso sucede a uno de cada cien mil.”

Todos esos objetos cuya manifestación suscita el sentimiento de lo cómico no son objetos para el deseo. Es más bien el deseo quien es su rehén; deseo para el objeto.⁹⁷

A partir de esto se entiende que muchos autores hayan destacado la afinidad de la risa con la angustia. Porque el objeto que suscita el sentimiento de lo cómico también suscita, a medida que el sujeto se acerca a captar su identificación con él, un sentimiento de despersonalización: porque es igualmente verdadero que el sujeto es y no es ese objeto, que se presenta así como raíz de la identidad y de la extranjería al mismo tiempo.

Los mecanismos que presiden la formación del chiste se vuelven a encontrar en el sueño. Esto no impide que el trabajo del sueño se distinga del trabajo del chiste en dos puntos: 1) un recurso intensivo a los símbolos, que recuerda el uso que de ellos se hace en la formación de los síntomas de conversión; 2) la obligación que tiene el sueño, en tanto que escritura, de escenificar ideas (particularmente las de las relaciones) que no se prestan para la figuración.

Comenzaré por la cuestión del simbolismo, cuyo estudio nos permitirá abarcar más de cerca la naturaleza de la metáfora.

⁹⁵ Nadie mejor que Aristófanes, en un pasaje de *Las avispas*, para poner en claro esta relación de identificación con el objeto (traducción francesa de Gallimard, pág. 238):

PHILOCLEON: “Queridos amigos, estoy cansado de esperar oír hace tanto tiempo vuestra voz por el tragaluz. Pero, ¿qué hacer? No puedo seguirlos. Esos individuos me vigilan bajo pretexto de que reclamo hace siglos acompañaros hasta las urnas para ejercer mi severidad. ¡Ah! Zeus, rayo poderoso, transfórmame rápidamente en nube de humo, en proxeno, o metamorfoséame en ese hijo de Sellos, el lustre ilusionista. No tengas miedo, Amo del mundo, de concederme esta gracia y de tomar mi mal en misericordia: si no, con tu rayo incendiario chamúscame como a un pollo, levántame, sóplame por encima hasta dejarme la piel lisa y arrójame para acabar en la salsa hirviente. Pero aun te es posible transformarme en la piedra donde se hace el recuento de los votos.”

⁹⁶ Como lo señala Prior (*The Objects of Thought*, Oxford University Press, 1976, pág. 71): “Hago de manera que 2 y 2 sumen 4” tiene algo de loco (*a crazy quality*) que no existe en la misma frase con “es un hecho que” en vez de “hago de manera que”.

⁹⁷ Se pueden distinguir estos objetos (el cañón de Itzig o el tesoro del avaro) de los objetos que uno posee por el goce estético que procuran. Tocamos con esto la cuestión de la sublimación que, en este contexto, yo definiría provisoriamente por la carga de la libido sobre objetos que no demandan nada a nadie.

IV

EL SIMBOLISMO EN PSICOANALISIS

1. Fue en una comparación entre simbolismo y metáfora donde Jones encontró el sesgo para cernir la naturaleza del primero, con lo cual nos ha dado la clave del problema. Pero su concepción de la metáfora misma requiere una revisión en la medida en que permanece sujeta a la tradición aristotélica. Tres tesis resumen esta concepción.

La *primera*, es que “la comparación constituye la figura más simple del discurso; lógicamente, precede incluso a la metáfora y, por cierto, al adjetivo.”⁹⁸

La *segunda*, fija que “la principal razón que preside la formación de la metáfora es la de hacerse comprender mejor por el auditorio presentando a su espíritu una imagen más fácilmente percibida y comprendida, más familiar en cuanto al atributo que uno quiere hacer resaltar; dicho de otro modo, una metáfora sirve para suplir la pobreza relativa de la descripción atributiva”.

La *tercera*, toca al proceso de desgaste de la metáfora: una vez llamada por la comparación, la imagen tiende a adquirir una realidad objetiva, es decir un sentido propio o literal, en el lugar de la realidad subjetiva o del sentido figurado, perdidos en el curso de las frases precedentes. Es así como la expresión “agudeza de espíritu” ya no nos hace pensar en un cuchillo afilado. A este proceso de desgaste o –como prefiere expresarse Jones- de evolución de la metáfora, se une también el de su extensión. Para mostrar hasta qué punto el uso de un vocablo puede alejarse de su uso primitivo, Jones cita el ejemplo de los usos corrientes del vocablo “cabezas”.

1.a. Se tienen todas las razones para poner en duda la tesis primera, según la cual “la *comparación* constituye la figura más *simple* del discurso”. Del mismo modo que la reducción del chiste disipa su gracia, no se puede llevar la metáfora a una comparación sin alterar su sentido y abolir su efecto.

Explicar doctamente: “luchaba contra la mala suerte *como* si hubiese tenido que parar los golpes”, he ahí lo que, lejos de develar la estructura pretendidamente lógica de la metáfora, testimoniaría por el contrario que uno ignora eso de lo que se habla: ya que uno no sabe jamás de dónde vienen los golpes de la mala suerte, y que es precisamente la *desigualdad*, por no decir la inanidad, de la lucha cuando se tiene la suerte por adversario, lo que se significa en la metáfora cuando ella sustituye a “calamidades” o “malas sorpresas” por “golpes”, sustitución que a su vez va a determinar la elección de “parar”. Aquí es tal la desigualdad que se puede decir que “parar los golpes de la mala suerte” no es nada más que una “figura de discurso”, una “manera de hablar”, pero una manera indispensable para señalar, de algún modo por *antífrasis*, lo que hace verdaderamente a nuestra relación con la suerte: a saber, que uno no para nada en absoluto cuando se trata de lo imparable. Con los golpes de mala suerte, uno se las arregla como puede, después, pero uno no los para.

Del mismo modo, decir “X es un león” no es simplemente enunciar que es “valiente *como* un león”, sino aun significar que el coraje es para él un don *natural*, que no lo traiciona jamás, al punto de asemejarlo a otra especie. El peso de la imagen que

⁹⁸ Véase Jones: “*La théorie du symbolisme*”, en *Théorie et Pratique de la psychanalyse*, París, Payot, págs.82 y sigs.

cautiva al sujeto de la enunciación no es el mismo en la comparación que en la metáfora: ésta revela una convicción y una idealización mucho *más fuertes*. Jones mismo estima que la evolución del pensamiento va de lo más concreto a lo más abstracto.

Ahora bien, si nos atenemos a sus efectos respectivos, lo más concreto estaría – según una observación de Lacan- más del lado de la metáfora que del lado de la comparación; entonces –al contrario de lo que decía Jones- aquella es la que debería preceder “lógicamente”.⁹⁹

1.b. En cuanto a la segunda tesis –que la principal razón de ser de la metáfora sería la de suplir la *pobreza* de la descripción atributiva -, también llama a hacer algunas observaciones.

“Ciertas lenguas primitivas –agrega- por ejemplo el tasmano, no tienen adjetivos, que son reemplazados por imágenes”. Ahora bien, incluso si el hecho referido fuera indiscutible, sería más justo ver en ello la prueba de que una lengua puede arreglárselas sin la categoría gramatical del adjetivo, y no el índice de una “mentalidad primitiva” cualquiera. Cuando Jones imputa al sueño (en razón de la predilección que muestra por las expresiones gráficas) una regresión a esta “mentalidad primitiva”, olvida que el sueño no hace más que someterse a las consideraciones de la escenificación. Por lo demás, nos hubiera gustado saber si los tasmanios se expresan habitualmente bajo formas del tipo “X es como un león” así como lo exige la tesis de la anterioridad de la comparación, o si ellos dicen más bien “X es un león”. De todas maneras, lo importante es que el resorte de la metáfora reside en otra parte, que no es esta pobreza de la atribución en la que Jones cree encontrarla.

¿Dónde? Para responder a esta pregunta, tomemos una metáfora corriente en un pueblo que, a juzgar por su nivel “tecnológico”, seguramente se cuenta entre los que se califican de “primitivos”.¹⁰⁰ Se trata de una tribu que vive al oeste del África ecuatorial: los *fang*, que pertenecen a una cultura neobantú, y que practican la agricultura forestal. Su institución más característica es la “cabaña de conferencias”, en donde la actividad no cesa casi nunca, se trate del trabajo artesanal, de las hazañas folklóricas del atardecer, o de las discusiones y debates cotidianos a propósito de los matrimonios, divorcios, deudas, derechos fraternos, reivindicaciones territoriales, herencias, etcétera. Como se trata de una sociedad igualitaria, la decisión en esos asuntos no está confiada a los jefes sino a hombres que tienen “reputación” (*ewôga*), lo que quiere decir que les corresponde la autoridad porque se los escucha (*wôke*, escuchar). Por cierto, son inteligentes, persuasivos, elocuentes, pero los *fang*, que poseen todos estos vocablos, prefieren decir que ellos no son de aquellos que “rompen las conferencias” (*a buk adzô*), sino que, por el contrario, ellos las “recortan” (*a kik adzô*). Ahora bien, se trata de una descripción metafórica de las técnicas judiciales que reenvía a quien la escucha al trabajo forestal. La diferencia, fácilmente comprensible para nosotros, entre romper y

⁹⁹ Lo que no impide que el arte del poeta logre, llegado el caso, una comparación más contundente que una metáfora. Como testimonio, este verso de Burns: *My love is like a red, red rose*. Gracias a la repetición de “*red*”, la comparación es más eficaz que la metáfora “*Love is a rose*”. Wheelwright, de quien tomo este ejemplo, ve en él una razón para abandonar la distinción entre metáfora y “*simile*”. Véase *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana University, 1964, pág. 71

¹⁰⁰ Para lo que sigue, véase James W. Fernández, “Persuasions and Performances”, en *Myth, Symbol and Culture*, obra colectiva bajo la dirección de Clifford Geertz, Norton Company, Nueva Cork, 1972, pág. 39. Señalamos otro artículo del mismo autor (“The Performance of Ritual Metaphors” en *The Social Use of Metaphor*, obra colectiva bajo la dirección de J. David Salir y J. Christopher Crocker, University of Pennsylvania Press, 1977, págs. 100-131), artículo en el que sostiene, por una parte, que sólo la metáfora nos enseña algo nuevo y, por otro lado, que la metáfora es un error o un falso juicio, lo que muestra bastante que desde Aristóteles la cuestión de la metáfora no se ha movido ni un paso.

recortar, está cargada de significación de otra manera para un pueblo en el que todo hombre, si quiere satisfacer sus necesidades y las de los suyos, debe trabajar en el bosque con destreza: es decir, saber no romper sino cortar cuidadosamente las rafias, las lianas y otras fibras en las palmeras y en todos los árboles del bosque. Es pues comprensible que se adjudique la metáfora a ese dominio.

Pero, ¿por qué valerse de la metáfora, si los vocablos “exactos” no faltan? ¿Se dirá que el resorte de la metáfora reside aquí en el carácter “figurado” de la diferencia entre romper y recortar? Ciertamente, eso sería insuficiente. Cuando un sujeto sea cual fuere el área cultural a la cual pertenece, dice: “X es un hombre sagaz”, o “X tiene juicio”, o incluso “X es un buen juez”, ¿qué hace con ello, si no enunciar un testimonio concerniente a X? Por cierto que un testimonio tiene su peso. Pero posee aun más si se tiene la prueba de que el testigo sabe lo que dice: si sabe, precisamente, lo que *es* ser un buen juez. Ahora bien, este saber, aun si no puede articularse,¹⁰¹ puede al menos significarse gracias a la metáfora: juzgar bien no es romper sino recortar, es decir acomodarse al orden de las cosas.¹⁰² La función de la metáfora hace entonces mucho más que –como dice Jones– “suplir la pobreza de la descripción atributiva”.

Como sustitución, la metáfora interviene porque es el camino *obligado* de toda avanzada hacia el sentido.¹⁰³

1.c. En tanto reposa sobre la distinción entre sentido propio y figurado, la tercera tesis de Jones –la que concierne al desgaste de la metáfora– no es en el fondo más que una consecuencia, escondida tras una terminología evolucionista, de la definición aristotélica de la metáfora. Ahora bien, sin retomar aquí la refutación saussuriana de la idea de un sentido primero, “dado de antemano”, y de una lengua cuyos términos estarían preparados según las diferencias entre los significados, uno puede preguntarse si alguna vez existió un tiempo en el que la “profundidad del mar”, incluso antes de designar una medida, no se refería a esa otra dimensión en la que el hombre medía su desesperación; incluso, si alguna vez existió un tiempo en que no se decía “cabeza” por “jefe”. Es suficiente con recorrer la obra clásica de Dhorme, *l'Emploi métaphorique de noms des parties du corps prope en hébreu et en akkadien*,¹⁰⁴ para darse cuenta de que ningún objeto, producto de la naturaleza o de la industria, es aprehensible para el hombre sino a través de la imagen de su propio cuerpo. Esta interposición de lo imaginario sería inconcebible si el ser humano, lejos de forjar un buen día los vocablos destinados a nombrar las partes de su cuerpo, no recibiera del lenguaje –o de su lugar, el Otro– su imagen ya fragmentada. La misma fragmentación que Freud ha señalado tan tempranamente en los síntomas histéricos, es también la que hace que las partes del cuerpo presten su nombre a los objetos que pueblan el mundo. Al término de su viaje, estos nombres vuelven desde otro lado al ser humano: si el ojo presta su nombre al lago, éste no deja de rendirle el mismo servicio metafórico; el vino es “la sangre de la vid” pero también puede constatar, no sin sorpresa, la subyacencia de la metáfora inversa como contenido reprimido y patógeno de un síntoma donde se esforzaba por significarse, en un analizante, un anhelo referido a la persona que, en ese momento,

¹⁰¹ Lo que no implica ningún retraso mental, ya que se trata de la cuestión misma de la lógica, definida como el arte de conducir bien su pensamiento.

¹⁰² El lector encontrará un ejemplo casi folklórico del hecho de que la aprehensión del sentido de una metáfora “popular” depende de sus contextos, en *The Land of the Fetish* de A.B.Ellis, obra publicada por primera vez en 1883 y reeditada en 1979 por Negro University Press, Westrop, Conn., págs. 289 y sigs.

¹⁰³ Lo que no quiere decir un sentido que resiste al examen. Puede ser que el resultado sea, muy frecuentemente, un error, incluso un disparate. Es así como Susan Sontag acaba de mostrar hasta qué punto la metáfora de la enfermedad ha viciado la filosofía política. *Illness as Metaphor*, Londres, Allen Lanes, 1979, págs. 76 y sigs. (traducción francesa: *La Maladie comme métaphore*, Seuil).

¹⁰⁴ Librairie orientale paul Geuthner, París, 1963, reedición de una obra publicada originalmente en 1923.

estaba en el centro de sus pensamientos: el anhelo casi eucarístico de que su sangre (la de él) fuera el vino de ella, bebida por la cual la persona amada sentía alguna predilección.¹⁰⁵

1.d. Dos conclusiones resultan de esta discusión.

La *primera* es que *ninguna referencia al objeto*, ninguna ley de la significación (como la que querría que la extensión metafórica se haga de lo concreto a lo abstracto, o aun de lo que pertenece al cuerpo propio a lo que pertenece al mundo) rige la *sustitución* entre significantes. Vincular la metáfora a la semejanza es tan poco sostenible como explicar el totemismo por el parecido entre los que se dan el nombre de un animal y ese animal mismo.

La *segunda* es que el orden del significante vehiculiza la *simbiosis imaginaria* entre el hombre y el mundo. Pero que esta simbiosis, donde el hombre presta al mundo sus formas y recibe del mundo las suyas, es más bien *pantalla* que conocimiento, si se entiende por este último término una aprehensión cualquiera de lo real.

2. Es necesario recalcar, a riesgo de cometer una digresión, que el prejuicio que subordina la metáfora a una ley del significado está en la raíz de otro error que consiste en considerar al fantasma como la expresión de una tendencia hacia la omnipotencia y no como el índice de una *falta en ser*. Un breve examen de la teoría de la metáfora en Ella Sharpe lo demostrará.

Ella Sharpe, al igual que Jones, no cuestiona la definición aristotélica de la metáfora; aún más, se adhiere a ella explícitamente.¹⁰⁶ Del mismo modo, por razones no alejadas de las de Jones y que consisten en su deseo de salir al paso de las “divagaciones” espiritualistas, asigna a la traslación metafórica un sentido que va de lo físico a lo espiritual, de la experiencia real a las ideas abstractas.

Es verdad que cuando traduce, por ejemplo, una metáfora uretral como “inundar de palabras” por “orinar”, sus interpretaciones encuentran resistencias insalvables.

Pero esas resistencias no quebrantan de ningún modo su convicción de haber dado en lo justo, ya que, tarde o temprano, termina por obtener el reconocimiento del fantasma. Sólo que ella no señala que este reconocimiento no lo obtiene más que sirviéndose ella misma de expresiones que pertenecen al campo metafórico de donde ha partido el sujeto.

¿De dónde viene entonces –pregunta que nos planteamos en su lugar- esta eficacia propia de la metáfora? Notemos primero que la traducción de “chorro de palabras” por “chorro de orina” supone que “chorro” no se dice con propiedad más que de la orina (lo que ya es un fantasma), y solamente por extensión de las palabras. No hay nada sorprendente entonces si su interpretación suscita las resistencias que ella describe (e igualmente esto se asemeja mucho a la razón de las resistencias que encuentra –según Jones- la interpretación de los símbolos, a tal punto que hace de ello una componente de la definición misma de estos últimos); al proceder a la traducción como ella lo hace, *primero* designa al objeto concreto como constituyendo el polo del deseo. ¿Se puede decir que está enteramente equivocada? No. El hecho es que la insistencia de las metáforas líquidas revela en esta ocasión un fantasma al que conviene

¹⁰⁵ Además, este ejemplo permite puntualizar en qué, a pesar de las diferencias, suscribo la forma en que Jones establece la distinción entre el símbolo y la metáfora. En “la sangre de la vida” el significante subyacente “vino” está simplemente *elidido*; cuando el analizante habla del vino en el contexto que acabo de referir, el significante subyacente, “sangre”, es un significante *reprimido*: el mismo que retorna en el síntoma.

¹⁰⁶ Véase “An examination of metaphor”, en *Collected Papers of Ella Sharpe*, Londres, The Hogarth Press. Para una exposición más detallada de sus opiniones, véase *Etudes sur l’OEdipe*, págs, 187 y sigs.

calificar no de “uretral” sino más bien de “gulliveriano”, como cualquier análisis puede verificarlo al proceder por metáforas como procede *a continuación* Ella Sharpe. Gulliveriano: tanto como decir que el chorro de orina está implicado en ese fantasma no por lo que es positivamente, sino como elemento significativo en un montaje en el que el sujeto se engaña acerca de su *impotencia* ante el Otro (del lado del cual, para él, se encuentra la omnipotencia). Lo que se significa efectivamente es la falta de potencia en el sujeto, si no el carácter irrisorio de dicha potencia. Entonces, es esa falta la que determina la sustitución metafórica o, más precisamente, lo que hemos llamado la simbiosis imaginaria entre el hombre y el mundo; y no una semejanza que no va de suyo más que a los ojos de cualquiera que -compartiendo el error mismo del sujeto- “confunda la gimnasia con la magnesia”. El mismo método que utiliza Ella Sharpe prueba, contrariamente a lo que presume en lo referente a la relación del deseo con el objeto, la afinidad esencial, primordial, del fantasma con la ficción. Es porque el fantasma no surge más que a través del manejo de la metáfora: sólo ese manejo, bajo la forma de una recuperación o de una confirmación de la metáfora emitida por el analizante, marca *la falta*.

3. El mismo prejuicio que subordina el significante al significado, agregado a un cierto gusto por lo “concreto”, que se complace en ver ese “concreto” en lo *afectivo*, por oposición a lo *intelectual*,¹⁰⁷ es lo que le impide a Jones desprenderse de ciertos errores emitidos por Hans Sachs y Otto Rank sobre el tema del simbolismo. Con el fin de corregir esos errores, retomemos los comentarios que Jones agrega a los atributos que constituyen –según esos autores- los rasgos distintivos del simbolismo:

1. *El símbolo psicoanalítico representa un material inconsciente.* “Esto –escribe Jones- no quiere decir que los conceptos simbolizados no sean conocidos por el individuo (porque la mayoría de las veces lo son), sino que el afecto inherente al concepto se encuentra reprimido y, por este hecho, inconsciente.” Ahora bien, si es verdad que la mayoría de las veces el sujeto conoce el concepto simbolizado (a la manera en que el mozo de restaurante, según la célebre comparación, “conocía” a Schopenhauer, es decir que conocía a su nombre), lo que no conoce no es por ello el afecto sino la subyacencia del concepto simbolizado (por ejemplo, el del cuerpo propio) en otro concepto (el de la casa), que en consecuencia suscita todo tipo de afectos, tan incomprensibles los unos como los otros. En realidad, la siguiente frase de Jones es más feliz: “Además, el proceso de simbolización se efectúa inconscientemente, de donde resulta que el individuo no se da cuenta ni de la significación del símbolo que emplea ni, muy a menudo inclusive, del hecho de que ha empleado un símbolo porque toma el símbolo por la realidad.” Eso es tanto como decir que “el proceso de simbolización” equivale a una penetración del símbolo en la realidad y que el conocimiento o la percepción de esta realidad, del mismo modo que ella no contiene nada que la distinguiría de una alucinación, nada contiene que nos permita descubrirla como símbolo, es decir descubrir su implicación en un anhelo (en el ejemplo de la casa, podría ser el anhelo de “re-construir-se”). En ese sentido, Jones tiene razón al decir que quizás resida allí “la característica que distingue más claramente el verdadero simbolismo de los otros procesos a los cuales se les aplica el mismo término”.

2. *El símbolo posee una significación invariable.* Jones se muestra muy reservado sobre este atributo, el cual muestra en efecto en Rank y Sachs una concepción mal deducida del método llamado de la “cifra” (que igualmente se puede calificar de hermenéutico) y cuyo modelo puede encontrarse en la obra de Artimedoro de Efeso.

¹⁰⁷ No olvidemos que fue Jones quien introdujo en la teoría analítica el término “racionalización” con el acento peyorativo que conocemos.

Sin embargo, la modificación propuesta por Jones, a saber, que “un símbolo dado puede tener dos y, llegado el caso, hasta varias significaciones: en un sueño, por ejemplo, una habitación puede simbolizar una mujer o el útero”, deja lugar a la crítica. Un símbolo dado, en un contexto dado, tiene una sola significación, lo que no le impide tener, en contextos diferentes, significaciones diferentes. Mejor todavía, es el contexto el que permite juzgar si se trata de un símbolo o no. Tomemos un símbolo en apariencia tan ampliamente admitido como el de la imagen de un toro en un sueño; nada permite decidir de antemano si se trata de una alusión mnemónica, de un jeroglífico (toro + agua*), o efectivamente de un símbolo. Casi no habrá dudas de que la imagen en cuestión tiene este último valor cuando el contexto asociativo del sueño haga oír este deseo: “¡más pequeña que una hierba, pero toro, a pesar de todo!”¹⁰⁸ Se notará en esta ocasión que el “contexto asociativo” puede extenderse hasta englobar un análisis completo, como lo muestra el ejemplo del tal “sueño inaugural” cuya interpretación sólo se hace posible al final de la cura, como si todo el análisis no tuviera otra función más que la de proporcionar el contexto requerido para esta interpretación.

El ejemplo del deseo que acabo de referir permite además destacar dos puntos: a) la “interpretación” psicoanalítica de un símbolo, como la de la metáfora, no puede consistir en otorgarle una *equivalencia*, sino una interpretación por *símbolo*; b) la insistencia de Jones sobre la resistencia que encuentra la interpretación del símbolo no carece por completo de exactitud: incluso restituido bajo la forma que acabo de indicar, un deseo en el que la identificación fálica se expresa tan enérgicamente, tiene pocas probabilidades de que el sujeto lo reconozca, al menos sin demasiadas dificultades. Todavía es necesario situar lo que este obstáculo, como esta resistencia, implican de legítimo; en tanto que metáfora del sujeto, el símbolo es literalmente el significante “umbilical” que enlaza el sujeto con el “núcleo del ser”, al mismo tiempo que lo separa de él, porque en último término este núcleo radica en una falta en ser. Ahora bien, por el hecho mismo de que la interpretación da sentido, implica, de parte de quien la aporta,¹⁰⁹ una pretensión de confrontar al sujeto con una *imagen* de su ser...que él no puede sino rechazar. Y a justo título, ya que sobre este plano de la *imagen*, él es ausencia.¹¹⁰

3. El *símbolo es independiente de los factores determinantes individuales*. A esta *independencia*, Jones opone sutilmente la no independencia. ¿Qué quiere decir con eso? Esto: “Que el individuo no puede elegir la idea que será representada por un símbolo dado”. Lo cual puede entenderse de dos maneras igualmente valederas: a) el símbolo precede o se adelanta al conocimiento que el sujeto puede tener de su significación. Por el contrario, el sujeto “puede, entre numerosos símbolos posibles, elegir aquel que servirá para representar esta idea; además, a veces puede, por razones personales, representar una idea dada por un símbolo que ninguna otra persona ha utilizado”. Ya di el ejemplo de un soñador que recreó el hilo, no como símbolo del lazo que lo ataba a la vida (valor que este término tenía en su propia lengua) sino, novedad, de lo que lo encadenaba al deseo de la mujer. En el fondo, hay tantos símbolos como chistes que uno puede, sea repetir, sea inventar, pero que una vez hallados, se convierten en un bien común, inalterable, de todos. Lo que el sujeto “no puede –escribe Jones- es dar a un

* Juego de palabras posible en la lengua francesa pero no en castellano. En francés, *taureau*: toro (animal); *tore* (figura geométrica), y *eau*: agua [T.]

¹⁰⁸ El sueño al que me refiero sin citarlo contenía una alusión a un recuerdo infantil: un paseo por un prado durante el cual la pequeña se medía con las hierbas que la sobrepasaban en altura.

¹⁰⁹ Evidentemente, no es lo mismo cuando la interpretación es encontrada por el sujeto: se trata entonces del *descubrimiento* del error donde éste *estaba*, y no de una denuncia.

¹¹⁰ Véase la pág. 89, sobre la relación del sujeto con el objeto, en tanto que lo es y no lo es al mismo tiempo.

símbolo corriente un sentido diferente de aquel que le dan los otros; no puede más que elegir símbolos o crear otros nuevos, y cada símbolo así creado tendrá la misma significación para todos aquellos que se sirvan de él”.

Jones, con justeza, atribuye gran importancia a esta libertad para crear símbolos de la que dispone el “individuo”, refutando a ciertos autores como Jung, quien, en razón de la “curiosa independencia de las significaciones simbólicas”, pretenden que el simbolismo antropológico es heredado como tal y ven en ello la explicación de su carácter estereotipado. Jones piensa, “al contrario, que cada uno recrea, por así decir, el simbolismo con los materiales de que dispone, y que la estereotipa tiende a la uniformidad el espíritu humano en cuanto a las tendencias particulares que forman la fuente del simbolismo, es decir la uniformidad de los intereses fundamentales y permanentes de la humanidad”. Declaraciones a las que se puede suscribir: toda la cuestión será la de saber de qué manera conviene concebir esos “intereses fundamentales y permanentes”: ¿se los puede deducir de la relación positiva de la humanidad con la realidad o traducen otra cosa muy diferente: una “*subversión*” específica del sujeto, que resulta de su relación con el significante?¹¹¹

4. *El símbolo es un nudo de relaciones lingüísticas.* Sobre este punto, los enunciados de Jones no dejan de recordar la tesis recientemente sostenida, en una obra muy voluminosa, por Theodore Thass-Thienmann.¹¹² Según éste, la interpretación de los símbolos, interpretación que se apoya en primer lugar sobre el estudio de la etimología, nos hace describir un lenguaje universal que, por más primitivo o incluso esquizofrénico que sea, no representa menos una cierta relación con lo real: constituye un modo de conocimiento.

De hecho, el estudio de la etimología sirve a veces para atestiguar sobre el valor simbólico de un vocablo, no revelando “comparaciones entre dos ideas que nuestro espíritu consciente jamás pensaría en yuxtaponer” –como escribe Jones-, sino más bien mostrando el o los lazos homofónicos que vinculan el vocablo símbolo con otro que, en una época dada, tenía la significación misma que está en juego en la represión. Nada lo prueba mejor que un ejemplo que da Jones. ¿Qué es lo que testimonia el valor del vocablo inglés *Punchinello* como símbolo fálico? ¿son los caracteres físicos de la figura que este vocablo evoca: nariz larga y corva, mentón alargado, espalda gibosa, vientre prominente, bonete puntiagudo? Ni siquiera Jones llega hasta ese punto; a lo sumo, ve en todo ello un índice que confirma la interpretación.¹¹³ El simbolismo de *Punchinello* tampoco reposa sobre las ideas que –según Jones- afloran de sus raíces latinas e inglesas: “1. la de un término afectivo aplicado a un niño, equivalente a ‘hombrecito’; 2. la de una parte sobresaliente del cuerpo; 3. la idea de abertura y penetración; 4. la de un ser gordo y pequeño”;¹¹⁴ porque, ya se trate del latín *pullus*, del napolitano *Pollecenella* (pequeño pavo) o del inglés *punch* (daga), hay significantes que ya constituyen *metáforas* fálicas, y es eso lo que autoriza a encarar *Punchinello* como símbolo del falo cuando, por otra parte, el contexto invita a hacerlo.

¹¹¹ Véase el párrafo 3.a., más adelante.

¹¹² *The Interpretation of Language* (sic), vol. I: *Understanding the symbolic meaning of language*, Nueva York, Jason Aronson, 1973.

¹¹³ Sin embargo, procediendo con cotejos imaginarios de este estilo (con los que Jones querría vincular el inconsciente y la mentalidad primitiva), Robert Fliess (en su obra sobre el simbolismo) intenta explicar los símbolos analíticos. Sin duda, le hubiera sido de provecho la lectura de la obra reciente de Britt Haarløv (*The half-open Door*, Odense University Press, 1977) donde se establece la significación simbólica de la puerta entreabierta en la escultura funeraria romana, apoyándose, más que nada, en textos literarios.

¹¹⁴ Otras, exigirían la imagen de un objeto alargado.

5. *Paralelos filogenéticos*. Por ello, Jones entiende “la notable ubicuidad de los mismos símbolos que uno encuentra no solamente en los diferentes dominios de la vida psíquica (sueño, chistes, locura, poesía, etcétera) en una clase social dada y en una civilización dada, sino también entre las razas más diversas y en las épocas más diferentes de la historia universal”. Para explicar esta ubicuidad (el simbolismo fálico de la serpiente, por ejemplo), retoma una de sus precedentes afirmaciones: el simbolismo es una “asociación completamente extraña a la conciencia”. Una vez admitida esta “extrañeza”, Jones será llevado, para explicarla, a invocar la mentalidad primitiva y a asimilarle el inconsciente; lo hace contrariando la enseñanza de la experiencia psicoanalítica, la cual corrobora más bien la afirmación de Freud de que nada distingue radicalmente, sobre el plano de la “intelectualidad”, a los pensamientos inconscientes y conscientes.

3.a. No obstante, es también a Jones a quien se debe una observación que permite esclarecer el alcance exacto de esta pretendida primitividad. Habiendo constatado que los símbolos se cuentan por millares, observa sin sorpresa que el número de las ideas simbolizadas, por el contrario, es muy limitado. “Todos los símbolos representan ideas que se refieren a sí mismo y a los parientes cercanos, o bien a los fenómenos del nacimiento, del amor y de la muerte.”¹¹⁵

Ahora bien estas son ideas “de las que lo más concreto es la red del significante donde es necesario que el sujeto ya esté atrapado para que pueda constituirse en ella: como representante de un sexo, inclusive como muerto, porque esas ideas no pueden pasar por primarias más que abandonando todo paralelismo con el desarrollo de las necesidades”.¹¹⁶ Por poco que no se lo confunda con significaciones dadas de antemano y que constituirían un pretendido saber que no sería, de hecho, más que un conjunto de prejuicios, el inconsciente, en el sentido de Freud, es eso: la testificación de la *preeminencia del significante* sobre el significado. De ahí se desprende una conclusión que Lacan explicita en el mismo texto, como en tantos otros, y que se resume en lo que él llama “subversión del sujeto”: por no estar en el plano de la imagen el sujeto no EXISTE menos —y yo diría: como “representación (no especular) de cosa”- sobre otra cadena de aquella en la que articula su demanda, o se articula como demanda. Vinculando el deseo como un objeto “fundamentalmente perdido”, Freud no ha hecho sino formular una verificación que permanece al alcance de cualquiera que lo siga: que la sexualidad humana, con su carácter “polimorfo”, se enraíza en este corte cuya equivalencia mitológica nos brinda el Aristófanes del *Banquete*, y que hace del cuerpo del hombre, como del de la mujer, un cuerpo que sufre de una falta sin ninguna medida común con la necesidad.

4. Jones no logró dar una explicación satisfactoria de la prevalencia de los símbolos sexuales en el campo del psicoanálisis justamente por haber desconocido el arraigo de la sexualidad humana en un objeto fundamentalmente perdido.

Según Jones, la tendencia de la mentalidad primitiva a identificar entre sí a objetos diferentes no es debida o se debe muy poco a una incapacidad intelectual para la discriminación, sino a la sumisión del espíritu primitivo al principio de placer-displacer por una parte (porque el primitivo opera distinciones que nosotros ni soñamos cuando está llevado por un interés personal) y, por otra parte, al principio de realidad, en la medida en que la percepción de semejanza facilita la asimilación de experiencias

¹¹⁵ Bastardillas en el texto original. Destacaremos con Jones que no se trata más que de “encabezamientos de temas”. El sí [*soi*], por ejemplo, comprende, sea la totalidad del cuerpo, sea una de sus partes; las ideas relativas al nacimiento implican las del alumbramiento y la concepción, y la del nacimiento del sujeto mismo, etcétera.

¹¹⁶ Lacan, *Ecrits*, pág.704 (las bastardillas son mías)

nuevas. Desde este segundo punto de vista, según la concepción de Rank y Sachs a las que Jones adhiere, la identificación primaria aparece como un medio de adaptación a la realidad. ¿En qué aspecto el papel de estos dos factores aclara ese fenómeno curioso del simbolismo que es la extraordinaria predominancia de los símbolos sexuales?

Es aquí donde Jones acude a una teoría del filólogo sueco Sperber, según la cual (para resumirla brevemente) los sonidos del lenguaje primeramente fueron destinados a atraer al compañero sexual, y posteriormente fueron transportados al dominio del trabajo, como si el hombre primitivo se resignara a esta tarea penosa pero necesaria considerándola como un equivalente del funcionamiento sexual. Con el tiempo, el vocablo se “desexualizó”; pero con eso se comprende –estima Jones, reencontrando aquí su tesis sobre la decadencia de la metáfora- que toda herramienta sea símbolo masculino, toda materia símbolo femenino, toda actividad símbolo femenino, toda actividad símbolo de coito. La teoría de Sperber reposa pues sobre una concepción del lenguaje análoga a aquélla pro la cual la metáfora es definida como translación o transferencia. Excepto que el resorte de la transferencia, según esta teoría, se dedujera del principio del placer y no del principio de la realidad, es decir de la percepción de las semejanzas.

4.a. Lo que tiene de gratuito en el plano lingüístico la teoría de Sperber nos evitará todo comentario. Otro punto tendrá importancia para nosotros.

Para explicar la desexualización de los vocablos primitivos, Jones recurre no sólo al proceso de desgaste de la metáfora sino inclusive a la represión (ya que “desexualización” quiere decir “renuncia al placer”). La represión aparece así como un mecanismo al servicio del principio de realidad. Ahora bien, de hecho, es justamente el funcionamiento de un objeto cualquiera como símbolo sexual (por ejemplo a lapicera y la hoja blanca en la inhibición del acto de escribir) lo que constituye el índice más seguro de la existencia de la represión. Además, en tanto que –para Jones- la moral y la sociedad constituyen los agentes de la represión, uno es conducido a preguntarse: ¿dónde estaban esos agentes durante el período de “pansexualismo” del lenguaje? Quiero decir con ello que el hecho de considerar *toda* represión como una represión *secundaria*, atribuyéndola a la acción de la moral y de la sociedad, nos reubica ante el misterio de la *génesis* de la “cultura”.

Vemos qué solución aporta Lacan a este problema: el *hecho* de que una *Wunschvorstellung*, EX – SISTE sobre otra cadena, no puede ser más que el efecto de la sujeción del sujeto en la cadena significante. En tanto que ella produce objetos cuya multiplicidad y variedad no tienen nada que ver con lo que necesita la satisfacción de las necesidades, la actividad social tiende a colonizar ese campo de la Cosa o del objeto perdido. En cuanto a la moral, en el sentido de la moral social, centrada alrededor de la noción del “interés general”, es demasiado evidente que ella deja intacto el “malestar en la civilización”. Mejor: reposa sobre su desconocimiento. Porque ese malestar es el *sujeto*.

5. Jones no llega a eludir al junguismo tan radicalmente como desea, por haber acordado, tanto al símbolo como a la metáfora, un valor de conocimiento. Examinemos más de cerca la diferencia que, según él, separa al símbolo de la metáfora.

Para Jones, la metáfora se funda sobre la percepción de una semejanza; ha nacido de una *comparación*, y esta comparación queda transparente, explicitable, a pesar de la transferencia metafórica- lo que nosotros expresamos, hablando sobre el tema de la metáfora, como un significante *elidido*- . El símbolo también se funda sobre la percepción de una semejanza; sólo que, en el caso del símbolo, esta semejanza es empujada hasta la *identificación*; un término de la comparación se reabsorbe en el otro, de manera que la comparación misma se oculta y el sujeto ya no se da cuenta de que ser

sirve de un símbolo, lo que expresamos cuando hablamos de un significante *reprimido*. Pero en ambos casos se trata de una operación cognoscitiva, que uno resume diciendo que S (la metáfora o el símbolo) *representa* a S' (el significante elidido o reprimido).

Ahora bien, ya hemos visto que es un error decir, para retomar el ejemplo célebre del mismo Aristóteles, que “el ocaso de la vida” representa la vejez o la nombra: la sustitución de “vejez” por “ocaso de la vida” deja oír un sentido de vejez que quizá no acogen plenamente más que aquellos para quienes la noche es verdaderamente tenebrosa. Confundir el sentido de la metáfora con lo que no es más que su significante latente, incluso con el presunto significado de ese significante, presupone una subordinación *principlal* * del significante al significado, como si las significaciones fuesen tan viejas como el mundo, ¡no debiendo producirse ya ninguna significación nueva!

Ahora bien, el engendramiento de una nueva significación implica que, hasta el momento mismo de dicho engendramiento, existía un agujero en el campo del significado. Y es en ese agujero (y no en el “acto del conocimiento”) donde localizamos al sujeto, que nos es posible identificar al mismo tiempo con el corte entre el significante y significado. Más que S', es S quien representa a eses sujeto, y diría que lo representa para el otro significante S' que lo interpela.

En tanto uno permanece en la perspectiva de la tradición secular según la cual el sujeto es sinónimo de “sujeto del conocimiento” y toda representación, representación de “algo positivo” o de un ente, ninguna demarcación con el junguismo es posible. Jones suministra aquí esa prueba.

Porque, después de todo, Jung admite tanto como Jones que, si el signo representa algo conocido, no sucede lo mismo con el símbolo. Esto no impide que – según él- el alma se represente en el símbolo: es así, por ejemplo, que ella lee su curación en el símbolo del *Mandala*. Es pues en torno de la relación del sujeto con el significante donde se establece –como dice Lacan- el verdadero desmarcage: o bien se parte del sujeto que se representa, y por lo tanto se conoce, con el riesgo de dar a este conocimiento el viático de “inconsciente”, o bien se parte del significante en tanto que él divide al sujeto, dejando que se perfile una unidad que siempre se escabulle. Se parte de la unidad y la identidad; o se parte de lo que el significante determina como pérdida de la una y la otra.

5.a. Pérdida que no obstante se indica, ya se lo ha señalado, en lo que Freud llama *Wunschvorstellung*. Término que se traduce en forma corriente como “representación del deseo”. Todavía es necesario señalar que esta representación no representa ningún objeto: más bien es la *falta* de *ser* lo que se inscribe en esta “representación”.¹¹⁷

En cuanto al texto de Jacques Lacan ya citado (véase la pág. 106 de este libro) diré, para concluir: ninguna consideración de lo constituido puede indicarnos el resorte de la metáfora, ya que en la metáfora se constituye lo *inconstituido*, que nace en el símbolo.¹¹⁸

* *Principielle*, término inexistente en francés, producto de una condensación de “principio” y “principal”. [T]

¹¹⁷ Sobre la distinción entre la función de la representación en tanto “libra” un objeto, y su función en tanto motiva una búsqueda, véase *L'Échec du principe du plaisir*, Senil, 1978, pág. 44. Véase también François Wahl: “La Structure en philosophie”, ensayo final de la obra colectiva que él dirigió: *Qué est-ce que le structuralisme*, Senil, y publicado por separado en la colección “Points”, pág. 131.

¹¹⁸ Frecuentemente sucede, en el curso de un análisis, que el sujeto descubre un olvido, un desconocimiento o una deformación de su historia de la que no se había dado cuenta hasta ese momento. Observamos entonces que ese descubrimiento anuncia un tema nuevo, que a menudo se indica primero en los símbolos.

Considerado bajo este ángulo, el progreso de un análisis consiste en el movimiento que conduce al sujeto a reconocer las metáforas escondidas tras los símbolos de sus sueños y sus síntomas. Es el sentido que toma aquí el dicho: *Wo Es war, Soll Ich werden.*

V

EL DESCIFRAMIENTO DEL SUEÑO: SÍNTAXIS Y SIGNIFICACIÓN ABSTRACTA

En tanto que escritura, el sueño se halla sometido “a las consideraciones debidas a la escenificación”. De donde surge la pregunta que será el objeto de la primera parte de este capítulo y que Freud plantea en estos términos: “¿Qué formas pueden adoptar en el sueño los ‘cuando’, ‘porque’, ‘lo mismo que’, ‘aunque’, ‘la alternativa: esto o aquello’, y todas las otras conjunciones sin las cuales no podemos comprender una frase ni un discurso?”¹¹⁹

Los términos mismos de esta cuestión indican bastante que se trata –para Freud– de las únicas relaciones de las que se ocupa la lógica de las proposiciones, sino de todas las conjunciones que una lengua “natural” pone a disposición del sujeto, y que a la lógica le cuesta domesticar a raíz de la dificultad que hay para reducirlas a “valores de verdad”. También se pueden agregar otras conjunciones a la serie enumerada por Freud: “y”, “pero”, “ya que”, “más...más”, “más...menos”, “antes que”, “de modo que”, “en la medida en que”, etcétera. Vamos a examinarlas por turno, tal como se desprenden de la experiencia.

1.1. Uno imagina la dificultad que tendría un escriba que no dispusiera de una escritura fonética para traducir tales términos.¹²⁰ Así, la respuesta de Freud no tiene nada que nos sorprenda: “Primero, el sueño expresa la relación que existe, con toda seguridad, entre todos los fragmentos de su pensamiento, resumiendo y unificando ese material bajo la forma de situación o de proceso. Representa las *relaciones lógicas* por la *simultaneidad* exactamente como el pintor que reúne en una Escuela de Atenas o en un Parnaso a todos los filósofos y todos los poetas, los que, por cierto, jamás se hallaron reunidos en una sala o en lo alto de una montaña, pero que, para el espíritu, forman una comunidad.

“El sueño, hasta en el detalle, tiene esta forma de representación. Cada vez que vincula dos elementos, con ello garantiza que hay una relación particularmente estrecha entre lo que les corresponde en el pensamiento del sueño. Ocurre como en nuestra escritura, *ab* indica una sola sílaba, *a* y *b* separadas por un espacio nos dejan comprender que *a* es la última letra de un vocablo, *b* la primera de otro. Así, el sueño no combina elementos cualesquiera y perfectamente inconexos sino elementos que, en el pensamiento del sueño, se hallaban estrechamente unidos.”¹²¹

¹¹⁹ S.Freud: *La Science du Rêve*, edición revisada y corregida, París, Le Club Français du Livre, 1963, pág.172 (traducción francesa de I.Meyerson). [Hay versión castellana: S.Freud, *Obras Completas, La interpretación de los sueños*, Biblioteca Nueva, Madrid, varias ediciones.]

¹²⁰ El cotejo entre el trabajo del sueño y el trabajo del escriba hay que tomarlo aquí al pie de la letra. Uno puede preguntarse cómo participó el sueño en la invención del jeroglífico: no queda excluido que en tiempos prehistóricos, algunos espíritus particularmente “despiertos” hayan podido descifrar imágenes oníricas según lo que Freud llama su “relación simbólica”, es decir lingüística. Aristandro, quien interpretó el célebre sueño de Alejandro el Grande descomponiéndolo: *satyre* = “*sa Tyre*” (su Tiro), no fue sin duda el primero en tener idea de este método.

¹²¹ Op. cit., pág. 173.

La comparación con el trabajo del pintor no es para tomarla al pie de la letra; por mi parte, jamás encontré un sueño que yuxtaponga elementos diferentes a fin de indicar el concepto bajo el cual esos elementos se subsumen. Por el contrario, no hay duda alguna de que la simultaneidad sirve para (pero también se puede decir: dispensa de) la representación de todo tipo de relaciones lógicas, o más precisamente *gramaticales*, que no se pueden sospechar en la primera inspección.

He aquí, a título de ejemplo, un fragmento de sueño: *Me aprestaba a hacer el amor con X. En ese momento, me di cuenta de un ojo nos miraba. Entonces me detuve. Después...* algunas sesiones más tarde, el ojo era descrito como un ojo ciego lo que llamó a la asociación “el amor es ciego”. Asociación donde se indicaba el sentido hacia el cual parecía apuntar este fragmento: *antes que perder el amor, renunciaré a mi deseo.*

1.2. Este recurso a la simultaneidad temporal (*Gleichzeitigkeit*) ya incluye la indicación de una diferencia notable entre la escritura del sueño y cualquier otra escritura, diferencia que justifica la comparación del sueño con al escenificación: una escritura se despliega en el tiempo sin servirse de él a los fines de la significación. Esta diferencia resalta aun mejor cuando se trata de la *sucesión*, de la que también se sirve el sueño, para expresar las relaciones causales (*Kausalbeziehungen*) y eso según dos procedimientos “que en el fondo son el mismo”.¹²²

Este es el *primero*: “Cuando el pensamiento del sueño es: siendo tal cosa así, tal otra debería suceder, la proposición subordinada aparece como sueño preliminar y la proposición principal lo sucede como sueño principal. Si mi interpretación es acertada, la sucesión en el tiempo también puede ser invertida pero la parte del sueño más desarrollada corresponde siempre a la proposición principal.”¹²³

En verdad, lo esencial de este procedimiento es la división del sueño en dos partes sucesivas, independientemente de su extensión relativa (esto no quiere decir que toda división del sueño en dos partes sirva para expresar una relación de causalidad, Freud se cuida de precisarlo). El intervalo entre esas dos partes se puede asimilar a la coma que, según ciertas reglas de puntuación, se intercala entre la proposición subordinada y la proposición principal; para el resto, el escriba deja al intérprete el cuidado de elegir la conjunción que mejor convenga, según el contexto: porque, ya que, cuando, como, dado que, entonces, también, en consecuencia, por lo que, etcétera.

Eso, salvo en el caso en que la proposición subordinada recoge una locución o un proverbio consagrado por el uso. Es posible que un soñador canadiense –a semejanza de la paciente que había dado a Freud un “bello ejemplo” para ilustrar este procedimiento-, queriendo explicar el transcurrir de su vida por la modestia de sus orígenes se represente, en un sueño prólogo, comiendo un panecillo, en referencia a la locución, que parece habitual en Québec: “Cuando se nació para un panecillo...”

“El otro procedimiento del que dispone el sueño para indicar la relación causal – menos complicado- es la transformación de una imagen en otra, ya se trate de una persona o de una cosa. La relación no puede ser afirmada más que cuando asistimos a una transformación, no cuando observamos solamente que una persona ha ocupado el lugar de otra.”¹²⁴

No obstante, aquí también se puede señalar que no toda transformación significa la causalidad. Que un gusanito se transforme en un gusano gigante que devora todo y todo destroza en su camino, puede corresponder simplemente al deseo “horroroso” de “¡comer todo!”, deseo que se engendra con bastante frecuencia en los laberintos subterráneos que abre la demanda oral. Además, intentaría precisar que la

¹²² Op. cit.,pág. 173.

¹²³ Op. cit., pág.173.

¹²⁴ Op. cit., pág. 174 (las bastardillas son mías).

transformación no expresa, propiamente hablando, la relación causal, sino solamente el contenido de la proposición subordinada. Cuando esta transformación adopta una forma “milagrosa” o absurda, a menudo la conjunción reviste un valor de refutación: si la rana se puede transformar en un elefante, entonces triunfarás.

¿Hay, en el sueño, otros procedimientos para la expresión de la conjunción “si”? Ciertamente. La aparición, en el sueño, de un hombre con un atributo femenino puede ser la indicación de un pensamiento que se parafrasearía así: “Si el señor Untel es una mujer...” (y sin duda Freud no advirtió sobre este procedimiento simplemente porque veía en todas las “imágenes compuestas expresiones de la relación de semejanza). Queda que la imagen compuesta, como la transformación, no expresa sino el contenido de la *proposición subordinada*.

La sucesión es entonces el único procedimiento que, estrictamente hablando, sirve en el sueño para la expresión de la “relación causal”. De una manera general, el intérprete no tiene dificultad en saber si sueños sucesivos traducen una relación tal o si ellos no hacen sino significar los mismos pensamientos de manera cada vez más fundada. En este último caso, la mayoría de las veces se trata de varios sueños sin otra vinculación entre ellos que la de haber tenido lugar “en el curso de la misma noche”, mientras que una separación que toma la forma de un corto intervalo destacado como tal en el relato del sueño es seguramente el índice de un lazo entre las dos partes del mismo sueño. No obstante, si subsiste una duda, las asociaciones no tardan en disiparla, indicando que se trata de una continuación o bien de la reanudación del mismo tema.

1.3. La relación que Freud examina a continuación es la alternativa. Es categórico: “El sueño no puede expresar la alternativa ‘o bien, o bien’; reúne los miembros en una sucesión, como equivalentes.”¹²⁵ Como prueba, recuerda el sueño de la inyección de Irma, el que atribuía la enfermedad de Irma a una serie de causas incompatibles si no contradictorias. Ahora bien, no podremos seguirlo en este punto: está claro que esta “prueba” implica un juicio normativo relativo a la “mentalidad” del sueño; tratándose de argumentos que se excluían mutuamente, el sueño habría debido separarlos con unos “o bien” en lugar de sumarlos. Uno se pregunta por qué, puesto que el pensamiento organizador de esos sueños consistía aparentemente en defender la inocencia a todo precio.

El argumento de Freud se sostendría, por el contrario, si el pensamiento latente del sueño tuviera efectivamente la forma de una alternativa. En este caso, la pregunta se torna válida: ¿esta forma encuentra el modo de expresarse en el sueño manifiesto?, ¿y cuál? Ahora bien, al contrario de lo que dice Freud, la respuesta no deja dudas: la presencia de una alternativa en el sueño manifiesto indica siempre la existencia de una alternativa en el nivel del pensamiento del sueño.

Para demostrarlo, Freud se apoya en un ejemplo que sin duda se convirtió en el más célebre de toda la literatura psicoanalítica sobre los sueños:

“La noche que precedió al entierro de mi padre, vi en sueños un cartel impreso, una especie de anuncio, algo como el ‘Prohibido fumar’ de las salas de espera de las estaciones. Allí se leía:

Se ruega cerrar los ojos
o
Se ruega cerrar un ojo,

lo que, habitualmente, yo escribo así:

¹²⁵ Op. cit., pág. 174.

Se ruega cerrar los ojos
un ojo

“Cada una de estas fórmulas tiene su sentido particular y dirige la interpretación de manera diferente: yo había elegido el ceremonial más simple, sabiendo lo que mi padre pensaba de este tipo de cosas; ciertos miembros de mi familia me habían desaprobado, reprochando el qué dirán. De ahí la expresión alemana ‘cerrar un ojo’ (ser indulgente). Es fácil aquí comprender la confusión expresada por el ‘o bien’. El sueño no pudo llegar a hallar un vocablo único pero ambiguo, que representara los dos pensamientos; así, los dos pensamientos principales son ya distintos en el contenido mismo.”¹²⁶

Ahora bien, este fracaso del sueño en encontrar su forma sería al menos sorprendente en razón de la facilidad, por no decir la licencia, que el sueño hecho muestra, por otra parte, en la formación de las imágenes y las palabras compuestas.

Muy afortunadamente, la interpretación del ejemplo de Freud no necesita una masa de asociaciones más o menos extendida; ¹²⁷ si “cerrar un ojo” por “ser indulgente” es una locución corriente en alemán, ella constituye un problema, pues no se puede pedir al mismo tiempo acordar el perdón y permanecer ciego ante el hecho. Tal es justamente la significación de este sueño.

Aunque los sueños en que se manifiesta la alternativa sean relativamente poco frecuentes, su importancia en el análisis es considerable: precisamente porque el deseo que ahí se significa es el deseo, en fin, de hacer una elección, lo que no excluye los casos en que la alternativa se acompaña de una negación en general. Pero del mismo modo que su afirmación según la cual “el ‘no’ no parece existir para el sueño” no le impidió indicar muchos procedimientos para la expresión de esta relación, también concluye aquí, precisamente antes de abordar la negación, con la indicación de un procedimiento: “A veces sucede que una alternativa difícil de representar sea expresada por la división del sueño en dos partes iguales.”¹²⁸ No da ejemplos y por mi parte, no conozco ningún sueño que utilice este procedimiento.

1.4. Los pensamientos que el sueño escenifica no se limitan sólo a las proposiciones llamadas declarativas o asertivas. Ellas no sólo representan tantas variedades como nuestros pensamientos despiertos (demandas, anhelos, quejas, negativas, etcétera) sino que implican también matices de significación; matices que se diversifican, en el caso de la *negación*, según las diferentes marcas existentes en cada lengua, muy particularmente en francés: no, nada, ni jota, apenas, nadie, jamás, etcétera. Se podría dudar de la capacidad del sueño para mostrar la diferencia entre “Juan no se apresura” y “Juan no se apresura jamás”. De hecho, estas dificultades son fácilmente

¹²⁶ La dualidad no aparece en francés, donde se dice “cerrar los ojos” en el sentido de “ser indulgente” (véase nota I, pág. 175 de la traducción francesa).

¹²⁷ No se puede decir lo mismo del otro ejemplo de Freud, el sueño de Via Secerno. Sin embargo, sin Villa

arriesgarnos a una interpretación, podemos observar que en la carta a Fliess del 28 de abril de 1897 (carta 60), Freud relata que sólo puedo interpretar este sueño después de haber logrado arrancar su secreto a una paciente reciente: el nombre de quien la había traumatizado, seducido, y que no era otro que su padre. Ahora bien, poco después Freud comienza a formular dudas relativas a su “etiología”, o sea la seducción pro el padre, habiéndosele vuelto sospechosa la frecuencia misma de estos “hechos”. Este sueño concernía, pues, al “secreto” de la histórica: ¿es un secreto que ella confiesa o bien un secreto que se confiesa?

¹²⁸ Op. cit., pág. 175.

resueltas, al menos en principio, en el caso en que la marca de negación es homófona de otro vocablo que, éste sí, sea figurable. No está excluido que la imagen de una gota de sangre tenga, en un sueño, esta significación con juratoria: “sangre, no habrá ni gota”.* Me viene a la mente un sueño que el analizante ya no recordaba...salvo que se trataba de una cuestión de “Tintin”; un momento más tarde, refirió un relato que alguien cercano le había contado la víspera; no era difícil deducir qué acogida le había reservado a ese relato.¹²⁹

Pero entonces, ¿qué debemos pensar de la afirmación de Freud según la cual el sueño muestra, en cuanto a cosas contradictorias, “una preferencia muy clara por reunir las y representarlas en un solo objeto”? En apoyo de esta afirmación, Freud cita el ejemplo de un sueño donde “la misma rama llevada como un lis por una jovencita inocente, contiene una alusión a la Dama de las Camelias...”

Ahora bien, ¿qué hay de sorprendente en que la misma mujer imagine ser María y la Dama de las Camelias, las dos cosas juntas, si tal es su deseo? Escriba fiel, el sueño no puede tener ninguna “preferencia”, no hace sino transcribir las del sujeto en la elección de sus colores. Por cierto, se puede llamar “regresión” a este repliegue de los pensamientos del sueño sobre las representaciones del ser, sometidas, como sabemos, al solo principio del placer. Pero salta a la vista que tal regresión no tiene nada de una regresión a una etapa más primitiva, como la entiende Freud, que se refiere aquí a la obra de K. Abel: *Der Gegensinn der Urworte (El sentido opuesto de las palabras primitivas)*, 1884.

1.4.a. En sus “Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano”, Emile Benveniste dirigió críticas devastadoras a la obra de Abel, tanto metodológicas como de principio. En lo que hace a los métodos de Abel, son tan aventurados o fundados sobre comparaciones tan superficiales que a Benveniste no le cuesta trabajo demostrar que la mayoría de las veces son erróneos. Como crítica de principio, Benveniste escribe: “Imaginar un estadio de lenguaje, tan ‘original’ como se lo quiera, pero con todo ‘real’ e histórico, en el que un cierto objeto sería *denominado* como siendo él mismo y al mismo tiempo no importa cuál otro y donde la relación expresada sería la relación de contradicción permanente, la relación no relacional, donde todo sería sí mismo y otra cosa, entonces ni sí mismo ni otra cosa, es imaginar una pura quimera”¹³⁰

Si esta crítica desmonta la concepción genetista o evolucionista en la que Abel y a continuación Freud han comprometido el problema de las *palabras de sentido contrario*, sin embargo –como lo señaló Lacan-¹³¹ deja intacto el problema mismo, en la medida en que no hay, prácticamente, una sola lengua, primitiva o no, que no contenga tales vocablos.

Sabemos que la frecuencia de estos vocablos es particularmente amplia en árabe, donde la misma palabra significará por ejemplo “comprar” y “vender”, “débil” y “fuerte”, “doble” y “mitad”, hasta “tierra” y “mar”. Pero no se señalará bastante que también encontramos, al lado de un vocablo que tiene dos significaciones contrarias (*bahr*= mar y tierra), otra palabra para “tierra” (*ard*) en relación a la cual *bahr* significa

* “*Goutte*”, en francés, significa “gota”, pero también forma parte de una forma de negación “ni jota”. En este doble sentido es aquí utilizado [T]

¹²⁹ Vemos que los “medios de representación” no son métodos trazados de antemano por quién sabe quién, y de los que el sueño no haría más que servirse. Jamás se repetirá bastante que el sueño se encuentra más bien en la misma posición que un escriba que debe transcribir bajo forma de jeroglífico un mensaje dado y que, con este fin, constantemente debe improvisar soluciones, “trazar planes”.

¹³⁰ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1974. [Hay versión castellana: *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1971]

¹³¹ J.Lacan: *Ecrits*, París, Senil, pág. 22.

únicamente “mar”.¹³² Por otra parte, lo más corriente en el árabe antiguo no son, a decir verdad, los vocablos de sentidos contrarios, sino las tríadas: hay *nahar* (día) y *lail* (noche), y también está *çarime*, que se dice igualmente para uno y otro. Lo mismo para el negro y el blanco, la duda y la certeza, el semejante y el rival, el que pide y el que no pide, lo masculino y lo femenino, la menstruación y la “pureza”, etcétera. Estas observaciones son indispensables para la solución de nuestro problema: muestran que, pasando del nivel de los fonemas al de los vocablos depende de su doble relación con “lo que lo rodea”. Esta estructura es aun más evidente cuando pasamos al nivel de englobamiento inmediatamente superior, el de la frase, donde cada término extrae su sentido tanto de su contexto como de lo que Lacan llama sus “contigüidad verticales”. En otros términos, la solución del problema de los vocablos de sentidos antinómicos no reside, como lo da a entender Benveniste, en que el vocablo anuncia un objeto concebido como un foco de relaciones, relaciones consigo mismo y con otros, sino en que, en cualquier nivel en que se ubique, el significado permanece suspendido de las relaciones con las que se compromete *el significante*. En resumen, la solución es la que Lacan –siguiendo un método que podemos llamar el “método de Lichtenberg”, del nombre del autor de los célebres *Aphorismes* –indica en acto, sin explicitarla, en el momento en que escribe: “Rastremos pues su huella (la del significante) allí donde nos despista”¹³³ Frase a la cual justamente se agrega la nota en la que Lacan replantea a Benveniste la cuestión de los vocablos de sentidos antinómicos.

El prejuicio genetista de Freud no le impidió, en verdad, “corregir” la afirmación emitida precedentemente, según la cual “El sueño no puede expresar el no”.¹³⁴

Como veremos (1.6.), en diferentes lugares de la *Traumdeutung* indica varios procedimientos destinados a la representación de esta relación.

1.5. Freud se mantiene cauto en cuanto a la expresión de la negación en el sueño, tanto como privilegia, por el contrario, la relación de *semejanza*. “Una sola de las relaciones lógicas –escribe– está favorecida por el mecanismo del sueño. Es la *semejanza*, la *concordia*, el *contacto*, el ‘lo mismo que’; el sueño dispone, para representarla, de innumerables medios”.¹³⁵

1.5.a. De hecho, estos medios se revelan como las formas diversas de un solo y mismo método que consiste en formar imágenes compuestas; sólo que no sirve únicamente para la expresión de la relación de semejanza. Ciertamente, la imagen de una persona o un lugar donde A aparece con un atributo perteneciente a B (*identificación*) o una imagen compuesta de la imagen de A y de la de B (formación compuesta) puede servir para la representación de esto: A me resulta tan hostil como B. Pero también puede suceder que la misma imagen esté destinada a representar no su semejanza sino lo que podemos llamar su conmutatividad: A es B, lo que no quiere decir que se le parece, así como “Juan es un Tartufo” tampoco significa simplemente que es hipócrita, sino que es otra encarnación de la hipocresía. O aun, puede ser que A esté identificado con B no en razón de su contraste, en cuyo caso la relación es más bien la de un “pero”: no es más virgen, pero inocente. Por otra parte, eso no impide a la misma relación “pero” arreglárselas sin representación. Un analizante soñó “*con un pimentero cuyas hojas parecían tener la forma de un caparazón de molusco; pero cuando las toqué, me di cuenta que no era nada de eso*”; sueño en el que se significa bastante elocuentemente el pensamiento del sujeto con respecto a las mujeres:

¹³² De hecho, en los diferentes dialectos del árabe moderno, los vocablos con dos sentidos contrarios tienden a limitarse a uno solo de esos sentidos.

¹³³ J.Lacan, op. cit.

¹³⁴ S.Freud: *La Science du rêve*, págs. 184-185

¹³⁵ Op. cit., pág. 176.

“¡Atractivas, pero no afrodisíacas!” Como es el relato del sueño el que contiene, de todas maneras, la clave de la imagen, el sueño puede permitirse “holgazanería” en la representación de las relaciones.

1.5.b. Freud no atenúo su opinión relativa a la representación de la relación de semejanza por las imágenes compuestas. Algunas líneas más adelante, en efecto, escribe: “La identificación o la figuración mixtas pueden entonces servir en el sueño a objetivos diversos: a la representación de cosas comunes para las dos personas, a la representación de cosas comunes después del desplazamiento; por último, a la representación de una comunidad simplemente deseada”.¹³⁶ No insistiremos en “la representación de cosas comunes después del desplazamiento”: ¿quién no ha observado que una identificación superficial cubre otra mucho menos inocente? Por el contrario, es importante subrayar que donde hay un fracaso aparente en la formación de las imágenes compuestas, se trata de la identificación en el sentido propio del término. Freud habla de esos casos en que la identificación (como medio de representación en el sueño, a distinguir rigurosamente, junto con Strachey, de la *identificación* en la que se estructura la identidad) y la *formación compuesta* fracasan. “Entonces la escena –escribe– tiene como actor a una persona y otra, de ordinario más importante, aparece cerca de ella y parece no participar en nada. El autor del sueño cuenta por ejemplo: “Mi madre estaba igualmente ahí” (Stekel). Un elemento de este tipo puede ser comparado a los determinantes de los jeroglíficos: no se pronuncian, pero explican a otros signos.”¹³⁷ Más que un “fracaso”, convendría ver en esta “determinativa” un indicio que acentúa la identificación “impronunciada”. Por ejemplo, “Mi madre estaba igualmente ahí” podría ser el indicio de que tal otro personaje femenino que aparece en el sueño figura *quod matrem*. Hablando del fracaso de este procedimiento, Freud de hecho indica un procedimiento que traduce la relación de identificación.

1.5.c. La formación de las imágenes compuestas sirve a veces hasta para la representación de la relación que se enuncia “en el lugar de”. Tal es la afinidad del deseo con la queja, que nada es más común que los deseos que se expresan como anhelos de sustitución, se acompañen o no de una negación explícita (“si fuera rey”, “si fuera rey y no un mendigo”). En estos casos, la persona o el lugar a intercambiar aparecen a menudo en el sueño con un atributo perteneciente a la persona o al lugar deseable. Freud mismo da el ejemplo de Irma apareciendo en el sueño en una posición que recuerda a la otra paciente que él hubiera querido tener en su lugar. O incluso, con el fin de producir este pensamiento: “¡Es una lástima tener que hacer a los niños con esos seres horribles y no con ella!”, el sueño de una analizante utilizó este método: su amigo figuró marcado por un “rasgo unario” que no pertenecía más que a su amiga preferida. Notemos al pasar que nada sería menos afortunado que hablar de “homosexualidad” con respecto a tal pensamiento, sin recordar que se trata de un deseo hecho esencialmente de la imposibilidad de satisfacerlo en la que se coloca el sujeto. Recordándolo, se verá más bien en este pensamiento el signo de una orientación irrevocablemente heterosexual. No hay ninguna contradicción si se agrega que, en la medida en que los lazos de amor estaban reservados para la amiga, ésta pudo subsistir en la interpretación, mientras que el amante fue *aufgehoben*, y no subsistió más que como un “ejemplo” de hombre, un “representante” de su sexo. En efecto, las asociaciones que siguieron a este sueño giraron, en lo esencial, en torno de la enumeración de los reproches contra los hombres, calificados de “horribles”. Estas quejas, así como el calificativo “horrible”, no habían figurado en el sueño, ocasión de una observación muy importante relativa a la escritura del sueño, a saber: el carácter telegráfico de su

¹³⁶ Op. cit., pág. 177

¹³⁷ Op. cit., pág. 176

escritura. Se verá que buena parte de lo que Freud describe bajo el término de “condensación” no hace sino destacar este carácter.

1.6. Freud mismo –quien seguramente, si hubiera tenido que vérselas con analizantes de lengua francesa, no habría dejado de observar el procedimiento al que ya hice alusión y que para representar la negación va tan lejos en el sentido de la escritura fonetizada, o del jeroglífico- ha señalado un procedimiento muy ingenioso para la expresión de “justo lo contrario”. La descripción de este procedimiento es fácil si observamos que nuestra manera habitual de decir, por ejemplo, “él no es pobre, al contrario”, puede ser reemplazada sin gran perjuicio por “él es rico” seguido del desmentido “al contrario”. Un paciente de Freud había tenido un sueño sobre el cual volveremos (el “bello sueño”), que transcurría en un lugar donde había muchas personas, arriba, en el piso superior, y abajo: el hermano del soñante figuraba entre las primeras, el soñante mismo entre las últimas. Ahora bien, la verdad era “justo lo contrario”; el hermano se había arruinado y por este hecho había perdido su lugar en la “alta” sociedad, mientras que el paciente conservaba su fortuna. Esta inversión no tardó en ser denunciada en la continuación del sueño, en el que, contrariamente a la escena de introducción del *Safo* de Daudet, de gran verosimilitud, el soñante subía por una ruta, con mucha torpeza primero, luego con una ligereza cada vez mayor.

No recuerdo haber encontrado ejemplos de esta índole. Pero cualquiera que tenga algún conocimiento de la interpretación de los sueños reconocerá fácilmente el trabajo del sueño en este procedimiento (que consiste, en suma, en servirse de una inversión que salta a la vista, para apuntar a otra). En cambio, he destacado una serie de sueños en los que la acumulación de las inversiones “provocadoras” tenía la significación de un comentario sarcástico de parte del soñador sobre el hecho de que, de niño, se lo consideraba a menudo como una nena: “Pero entonces, ¿por qué no llamar al norte ‘sur’, al blanco ‘negro’, etcétera?”

1.7. Freud indica todavía dos procedimientos destinados a representar la negación de los verbos “poder” y “querer”. El sueño representa el “no puedo” a través de una situación en que el soñador figura como incapaz de actuar; el “no quiero” se traduce por una sensación de inhibición que impide el cumplimiento del acto. En verdad, este “no quiero” proviene siempre de un deseo que suscita angustia; por eso, como Freud lo ha hecho notar, el impedimento tiene muy a menudo una tonalidad que participa de este afecto. Agreguemos a estas indicaciones que el rodeo que se emplea la mayoría de las veces para representar la negación del verbo ser consiste en reemplazar esta negación para la afirmación de lo contrario: “el no es pequeño” se convierte en “él es grande”. Un sueño llevó la sutileza en el empleo de este procedimiento al punto de que uno de sus personajes apareció con el atributo de ser otro, sin ninguna especificación de esta alteridad (“era Juan, pero era otro”); era necesario entender que el personaje no era jamás lo que él decía ser.

La negación del verbo “ser” está facilitada por el hecho de que, a menudo, se trata de una denegación: “No soy yo quien es el culpable o quien ha realizado eso, sino Fulano”. La imputación a otro de lo que es expulsado del yo alcanza entonces para representar el conjunto de la frase.

A la luz de estas observaciones se ve hasta qué punto es verdadera la afirmación de Freud según la cual uno jamás sabe *a priori* si debe interpretar la imagen de un sueño en sentido positivo o negativo. Pero también se ve que esta afirmación no significa que el sueño ignore el “no”; el fracaso es de hecho y no de principio; el sueño trabaja con los medios de que dispone.

1.8. En la vida de todos los días, la negación no se reduce prácticamente jamás a un simple contraste con el “operador neg”. Aparte de la denegación, la negación es a

menudo burla, sarcasmo, ironía, refutación apasionada, etcétera. En resumen, reviste formas *polémicas* que se expresan por “es absurdo”, “es ridículo”, “insensato”, hasta “¡qué va!”, “¡bueno, hombre!”, “¡ni hablar!”, “¡charlatán!”, “¡amén!”... y en todas esas expresiones, la contradicción, más que asentarse sobre la proposición, se brinda al Otro como blanco (pudiendo ser yo mismo ese Otro, si juzgo absurdo algo que acabo de decir). Sucede lo mismo en los pensamientos del sueño. ¿Cuál es el procedimiento más habitual para traducir esta especie de negación cuyas formas discursivas son tan diversas?

“El sueño –escribe Freud- se...convierte en absurdo cuando, entre los pensamientos hay un juicio como ‘Es un disparate’; cuando, de una manera general, una serie de ideas del soñante está motivada por la crítica o la ironía. El absurdo es así uno de los procedimientos en ayuda de las cuales el trabajo de elaboración del sueño traduce la contradicción, exactamente lo mismo que la inversión de las relaciones materiales entre pensamiento y contenido del sueño o la impresión de inhibición motriz. Pero el absurdo del sueño no es un simple ‘no’; brinda al mismo tiempo una disposición del pensamiento del sueño a hacer ridícula la contradicción o a reírse de ella. Sólo gracias a esta tendencia la elaboración del sueño produce lo risible. Da, también en este caso, una forma manifiesta a un fragmento del contenido latente”.¹³⁸

En verdad, hay sueños cuyo absurdo aparente es simplemente debido al hecho de que traducen, palabra por palabra, expresiones corrientes, “absurdas” y sin embargo perfectamente inteligibles (o que no tienen nada de absurdo ya que son inteligibles): “La muerte lo engrandeció”, “tiene la cabeza en las nubes”, etcétera.¹³⁹ Generalmente, el “es absurdo” se traduce, sea por el hecho de que el sueño, o una observación que atrae la atención sobre tal o cual absurdo.

El primer ejemplo de Freud, “el sueño de un enfermo que perdió al padre hace seis años”, ilustra bien el último método:

“Una gran desgracia le sucedió a mi padre. Tomó el tren nocturno que descarriló. Los asientos se juntaron y su cabeza fue triturada. El (es decir, el soñante) lo ve acostado sobre su cama con una herida vertical por encima de la ceja izquierda. Se asombra de este accidente (porque su padre ya estaba muerto, como agrega al contar el sueño). Los ojos son tan claros”.

Diría de buena gana que la interpretación de este sueño consiste simplemente en agregar “pero es absurdo que él lo esté”, luego de la observación de que el padre estaba “ya muerto”. Esta interpretación es tanto más plausible por cuanto las asociaciones nos indican que la última frase del sueño, aquella que sigue inmediatamente a la observación sorprendida, responde a una inversión que implica con frecuencia, lo hemos visto, “al contrario”: “Nuestro soñante, a la edad de cuatro años, había visto un día los ojos de su padre tiznados a continuación de un tiro de pistola accidental” (*los ojos son tan claros*). Esta frase *Die Augen sind so klar*, nos deja además con la incertidumbre (sin saber exactamente a quién pertenecen esos ojos tan claros).¹⁴⁰ ¿Es azar, o bien el sueño tiene esos trazos de ironía?

Otro sueño de padre muerto producido por Freud nos servirá para ilustrar el primer procedimiento, el que consiste en desplegar los absurdos de una manera bastante flagrante como para que el soñante se dispense de señalarlos él mismo.

“Recibo una carta del consejo municipal de mi ciudad natal relativa a los gastos de mi hospitalización en 1851, necesitada a raíz de una ataque. Eso me parece

¹³⁸ Op. cit., págs 235-236.

¹³⁹ El segundo ejemplo que Freud da de este procedimiento (pág. 232) pertenece más bien a esta categoría.

¹⁴⁰ Ambigüedad que se disipa en la traducción de Strachey: *How clear his eyes were!*

muy cómico porque, primeramente, en 1851 yo no había nacido (noch nicht am Leben) y, en segundo lugar, mi padre, a quien podía referirse, ya está muerto. Voy a buscarlo a la habitación de al lado, donde está acostado, y se lo cuento. Para mi gran sorpresa, recuerda que un día, en 1851, se había embriagado y lo condujeron al cuartelillo, que olía a encerrado. Era la época en que trabajaba para la casta T... ¿Entonces tú también has bebido?, le pregunté. ¿Y te casaste inmediatamente después? Calculo que, con efecto, yo nací en 1856, fecha que me parece seguir inmediatamente a la otra.”

No pudiendo referir íntegramente las asociaciones que da Freud a propósito de los diferentes elementos de este sueño, me conformaré con recordar ciertos puntos importantes:

1. “El padre muerto” no designa el mismo que el sujeto ha debido enterrar un día; más bien significa un ideal con el que cargan aquéllos que se presentan, en diferentes épocas de la existencia, como “seniors”: Meynert, Breuer, etcétera.

2. El número 51, aislado, representa para Freud la edad fatídica, en la que el hombre parece más vulnerable, “en la que vi morir súbitamente a colegas, entre otros, uno que acababa de ser nombrado profesor después de haberlo esperado durante mucho tiempo”.

3. El intervalo que “no cuenta”, cuatro o cinco años, “es el tiempo durante el cual diferí mi matrimonio e hice esperar a mi prometida y, por un azar que los pensamientos del sueño utilizan con frecuencia, el plazo para la curación total que fijo actualmente a aquellos de mis enfermos en los que tengo más confianza”. No insistamos sobre esta “azar”, pero ¿quién no ve que “hacer esperar” en este contexto es sinónimo de esperar?

4. La frase: “voy a buscarlo a la habitación de al lado”, “reproduce fielmente las circunstancias en las cuales anuncié a mi padre mis esponsales”.

Si volvemos al sueño constataremos que la frase que lo termina constituye la respuesta del soñante a la cuestión planteada precedentemente con respecto al matrimonio de su padre. ¿Y qué surge de esta respuesta o de ese cálculo absurdo? Esto: nada ha venido a separar el tiempo en que el soñante no *era* del tiempo en el que nació. Los absurdos que el sueño “expone” representan lo que Freud llama la “disposición” del soñante, es decir, en este ejemplo, la energía con la cual él repudia el “origen”.

“No es por azar –continúa Freud- que uno encuentre entre los sueños absurdos tantos sueños de padre muerto. Las condiciones para la formación de tales sueños se encuentran allí reunidas de manera típica. La autoridad paterna ha despertado la crítica del niño. Aprende temprano a ver todas las debilidades de su padre con el fin de escapar a la severidad de sus exigencias; pero la piedad de la que se rodea a la persona del padre, especialmente después de su muerte, hace más rigurosa la censura que aparta de la conciencia las manifestaciones de esta crítica”.

A decir verdad, lo que el sujeto tolera tan poco en el padre es la manifestación de esta “debilidad” última en la que se significa que él no está más, a saber, muerto.

El deseo del padre casi no es tolerado por más tiempo...porque es su propio deseo el que el sujeto experimenta en el deseo del padre.

1.9. Hay una variedad de la negación a la que se aplica la afirmación de Freud de que el sueño ignora el “no”: la que Wartburg y Zumthor ilustran con estos ejemplos: *cuídese de que no le paguen con la misma moneda, teme si no vendrá*, y que ubican bajo el rótulo de la “seminegación”.¹⁴¹ *Seminegación*, porque la presencia del *no* no invierte el sentido de la proposición. Otros gramáticos también han calificado a este *no*

¹⁴¹ Wartburg y Zumthor: *Précis de syntaxe du français contemporain*, Berna, pág. 152

como expletivo. Como lo señaló en varias ocasiones, esta opinión es defendible en tanto que (o porque) se toma únicamente en consideración lo que el sujeto quiere decir: “temo que no venga” equivale a “temo que venga”; pero ya no es defendible cuando se considera, no el sentido enunciado, sino la relación del sujeto con ese enunciado. Por cierto, el sujeto no podría articular esta relación en el momento mismo en que enuncia lo que quiere decir. No por ello se la significa menos. Desde este punto de vista, el que interesa ante todo al analista, el *no* llamado “expletivo” aparecerá más bien como una marca de lo que tiene lugar en el plano de la enunciación, surgida en el proceso del enunciado. Marca en la que la relación del sujeto, como sujeto de la enunciación, con lo que enuncia o con lo que quiere decir, se significa como una relación de divergencia, de discordancia o hasta de conflicto: “temo que no venga...pero, ¡qué venga y terminemos con eso!” Lo que temo es también lo que deseo y a la vez temo que no venga.

Ahora bien, si la negación de la que aquí se trata supone la presencia del sujeto o de sus intenciones en el acto de la palabra, esta condición falta en el sueño, donde el soñante se repliega en el deseo de dormir, dejando de algún modo al significante el cuidado de abrirse camino completamente solo. En consecuencia, el sueño no podría representar esta negación.

1.9.a. Esta última explicación, según la cual el sueño no podría representar el *no* llamado “expletivo” ya que no hace más que representar un “material”, es decir un discurso que ningún locutor actual soporta, no es, si se lo considera bien, más que una “repetición” de lo que Freud afirma de la manera más categórica posible con respecto a la actividad intelectual en el sueño.

“Sostengo que: *Todo lo que nos aparece como intervención de la facultad del juicio durante el sueño, no debe ser considerado como operación reflexiva en el trabajo del sueño: eso forma parte del material de pensamientos del sueño; ha prescindido de eso bajo la forma de estructura acuñada en el contenido manifiesto del sueño.* “Diré más: una buena cantidad de los juicios que luego del despertar uno aplica sobre el sueño que se recuerda, un buen número de las sensaciones que evoca en nosotros el recuerdo de ese sueño, forman parte del contenido latente del sueño y, en consecuencia, hay que tenerlos en cuenta para la interpretación”.¹⁴²

Ya hemos visto que un juicio de absurdo, una observación o una sorpresa que van en ese sentido, lejos de testimoniar sobre un ejercicio cualquiera de la facultad de juicio, por el contrario forman parte integrante del sueño manifiesto: la misma en la que se traiciona la significación más candente del sueño de que se trata. Tampoco faltan los ejemplos que justifican la segunda observación de Freud: allí donde el sujeto piensa describir su sueño, comentarlo o criticarlo, se revela que las palabras mismas de las que se sirve a tal fin constituyen también ellas, una parte integrante de su sueño donde se significa mucho más de lo que él dice; observación de la que surge que el despertar no representa una ruptura radical con el sueño: por más que el sujeto se despierte del dormir, no se despierta necesariamente del sueño. Por el contrario, despertándose del sueño se despierta del dormir, que el sueño está justamente destinado a salvaguardar. El único deseo que el sueño realiza es el de dormir.

Pero, se objetará, la aparición, por lo demás bastante frecuente, del yo (je) en el sueño, ¿no atestigua la existencia de una actividad reflexiva? Nada de eso. El hecho es que el soñante se acuerda de su sueño como de un mensaje enviado por Otro, a tal punto que no sería una manera falsa de expresarse si se comenzara el relato de un sueño así: “Un sueño me ha dicho que yo estaba en tal lugar, ...etcétera”. Sin lugar a dudas, este mensaje concierne al sujeto; considerado desde este ángulo, el hecho de que “nuestro

¹⁴² Op. cit., pág.241.

propio yo (*moi*) aparezca varias veces en un sueño y bajo diversas formas no es en el fondo más sorprendente que el hecho de estar incluido varias veces, en distintos lugares y bajo diversas relaciones, en un pensamiento consciente. Por ejemplo, en la oración; Cuando yo (*je*) pienso en el niño vigoroso que yo (*je*) era”¹⁴³

La aparición del yo (*je*) en el sueño tampoco quiere decir, evidentemente, que el sueño se ponga a pensar allí donde el sujeto no piensa jamás, como si fuera otro sujeto en el sujeto; el sueño no hace más que transcribir un material cuyos elementos se piden prestados a lo consciente o a lo preconsciente. Sólo el relato del sueño, donde esos elementos se combinan, se revela teniendo una significación que va más allá de su enunciado. Lo que así se significa, el sujeto no podría articularlo. Esta significación, que sería impropio hipostasiar al margen del acto y del momento en que se hace oír, constituye lo que Freud llama “el pensamiento latente del sueño”¹⁴⁴, pensamiento que ningún “yo (*je*) pienso” podría acompañar. En resumen, el sueño, tanto como un lapsus o un chiste, atestigua la existencia de una función autónoma del significante, diferente, hasta divergente, de la del discurso intencional; esta función no es de comunicación, ni de comunión, sino de hacer oír la verdad.¹⁴⁵ Produciéndose en el transcurso del dormir, el sueño pone de relieve particularmente la estricta subordinación del significante a esta función de verdad:

*Flectere si nequeo superos,
Acheronta movebo.*

1.10 Freud afirma que “el sueño es absolutamente egoísta. Cuando vemos surgir en el sueño, no a nosotros sino a una persona extraña, debemos suponer que nuestro yo (*moi*) está escondido detrás de esa persona gracias a la identificación”.¹⁴⁶ Ahora bien, ésta es una afirmación al menos excesiva, y Freud mismo no dejó retomar esta cuestión en un artículo fechado en 1923. En él confirma que a veces sucede como lo ha dicho, por ejemplo en el caso de un sueño en el que la soñante *estaba sentada en una habitación, con una amiga, vestida con un kimono. Entra un señor que exclama: “¡Qué!, ¿no es la jovencita que vi una vez, antes tan bellamente vestida?”* Por toda interpretación, bastaría con reemplazar “vestida” por “desvestida”: durante un cierto período de su infancia, la soñante había compartido el dormitorio de su padre, y debía acostarse desnuda, para placer de su progenitor. La amiga la representaba, pues, como objeto y la aparición de la soñante bajo esta doble forma no tiene nada más extraordinario –destaquémoslo al pasar- que la aparición de dos personas en la frase: “¡Qué bellamente desvestida me veía ante sus ojos!” Pero sería absurdo –precisa esta vez Freud- pretender que éste sea siempre el caso.

He aquí un ejemplo que apoya esta rectificación. Un analizante pasó largas sesiones describiendo la relación con su “hermanita”, de la que se había apropiado por completo, considerándola como una cosa suya y sólo suya. La expresión “sólo suya” volvía con tal insistencia que ella misma debió sospechar que se trataba de una denegación. En este contexto, refirió un sueño en el que “*el señor Y, un colega al cual ella no estimaba mucho, fue confirmado en su cargo de director.*” Sueño en el que se

¹⁴³ Op. cit.,pág.178.

¹⁴⁴ Es de estos pensamientos latentes de los que Freud dice que presentan tantas variedades como nuestros pensamientos conscientes, y que no les van a la zaga en “intelectualidad”.

¹⁴⁵ Sobre la relación entre la cuestión de la verdad y la de la división del sujeto entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, véase Safouan: “La question de l’enseignement et l’analyse de la vérité chez Franz Brentano”, en *Lettres de l’école freudienne*, n°27.

¹⁴⁶ Op. cit.,pág.177

anuncia de alguna manera una cierta vuelta sobre la denegación, y la “confirmación” de este otro, estimado o no, pero rigurosamente otro, a quien en verdad pertenecía la niña.

Planteado esto, la afirmación de Freud de que “los sueños son completamente ‘egoístas’ ” permanece fundamentalmente justa, si se entiende por ello que se trata siempre de una cierta posición del sujeto en el ser.

1.11 Freud concluye “Los medios de figuración del sueño” con un argumento bastante astuto, en apoyo de la tesis según la cual el sueño es la realización *alucinatoria* de un deseo: “el trabajo del sueño utiliza el mismo hecho de soñar como una especie de rechazo, corroborando con ello nuestra afirmación de que el sueño cumple un deseo. “Sin embargo, seguir a Freud en este argumento sería despachar demasiado rápido el trabajo. De hecho, *el sueño en el sueño* constituye una puesta en escena de la locución “no es más que sueño”. Dicho de otro modo, lo que el sueño utiliza a los fines de la denegación, no es el *hecho* mismo del sueño, sino la *locución* “no es más que un sueño”, en tanto ella niega la realidad de la que se trata mediante lo cual esta realidad no hace sino afirmarse mejor.

1.12 Sería interesante examinar aquí una pregunta que Freud no plantea: ¿Qué significa la distinción, en el sueño mismo, entre sueño y realidad? He aquí un ejemplo:

“*Fui a la casa de mi amiga Ramona* (que es la versión femenina del nombre de mi padre)¹⁴⁷ *y quise contarle un acontecimiento que me había sucedido yendo hacia su casa. Pero, mientras se lo relataba, me di cuenta de que, en ningún caso, este acontecimiento podía suceder en la realidad y que debió suceder en sueños, ya que le decía que eso había sucedido mientras yo atravesaba la plaza de...; ahora bien, esa plaza no existe en París sino en la ciudad de...La distinción entre el sueño y la realidad se me apareció con una evidencia extraordinaria, y yo estaba muy nervioso por haberlos confundido*”

La significación de este sueño (y estoy persuadido de que el lector compartiría mi certeza si le dijera lo que, por otra parte, el analizante me había hecho saber) es la siguiente: es sólo en el fantasma donde Ramona y Ramón son dos versiones del mismo significado. Dicho de otro modo, la distinción entre sueño y realidad equivale a una distinción entre “las palabras y las cosas”, porque es en aquéllas donde primero “pensamos” éstas.

2. El recurso, no sólo a las locuciones corrientes, sino aun a las imágenes que abundan en los proverbios, las canciones, los cantos infantiles, la poesía, los giros de germanía, en resumidas cuentas, en el “tesoro de la lengua”, es obligado cuando se trata de transcribir *significaciones abstractas*. Hay sueños fundados de parte a parte en el uso de este procedimiento, a tal punto que uno puede descifrarlos sin apelar a las asociaciones del soñante. Las razones por las que el sueño muestra tal predilección por la expresión en imágenes son fáciles de comprender. “La imagen es susceptible de figuración en el sueño; se puede insertarla en una situación, mientras que una expresión abstracta es tan difícil de representar por una ilustración como un artículo de política general”¹⁴⁸ ¿Cómo “ilustrar” “un amor secreto”? Algunos versos de una canción popular vienen aquí a socorrernos:

Ningún fuego, ningún carbón
No puede abrasar tanto
Como un amor escondido

¹⁴⁷ Asociación en el transcurso del relato del sueño.

¹⁴⁸ Op. cit.,pág.186.

Ignorado por todos.¹⁴⁹

A partir de lo cual, la frase “mi hermana me ha pasado su amor secreto” es fácilmente reflejada por la imagen de la hermana ofreciendo a la soñante un trozo de carbón.

2.1. Entonces, este procedimiento consiste en cambiar “una forma de expresión por otra” o en reemplazar “una expresión abstracta” por “una expresión concreta” *que tenga el mismo sentido*. Debemos distinguir con Freud entre este caso y aquél en el que un “elemento del sueño” (una palabra o una expresión) sustituye a otro aunque *no tenga el mismo sentido*. Es verdad que Freud describe estas dos especies diferentes de “sustitución” como siendo el resultado de un trabajo de desplazamiento en la vía trazada por las cadenas asociativas, lo que tendremos que examinar más de cerca; pero lo importante, lo esencial, es la distinción misma: “en un caso...un elemento es *reemplazado* por otro; mientras que en el otro caso un elemento *intercambia* con otro su expresión verbal”.¹⁵⁰

Queda por decir que, en este último caso, no tenemos dificultad alguna en entender que un cambio ha tenido lugar en aprehender al mismo tiempo el sentido de la imagen onírica, con tal que conozcamos suficientemente la lengua del soñante. Pero, ¿de qué manera reconocemos una sustitución de la otra especie, y cómo encontramos el significante reprimido?

Con esta pregunta, dejaremos el estudio de los procedimientos de escritura en el sueño, por el de los procesos que determinan su significación: los procesos primarios.

¹⁴⁹ Kein Feuer, Keine Kohle/Kann brennen so heiss, /Als wie heimliche Liebe/Von der niemand Nichts weiss. Este ejemplo es tomado del primer sueño con que Freud ilustra “Respecto a las consideraciones relativas a las posibilidades de la figuración” (*Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*).

¹⁵⁰ Op. cit., pág. 186 (las bastardillas son mías).

VI

LOS PROCESOS PRIMARIOS EN EL SUEÑO

Si el sueño está sometido a los imperativos de la escenificación, en cambio está liberado de la exigencia de inteligibilidad del detalle que rige el intercambio de la palabra con otro. Por eso a menudo nos encontramos ante el sueño como ante un mensaje cuyo texto no sería redactado más que poco a poco. Por ejemplo: “Las cosas no se han desarrollado como él lo ha dicho”. Nos vemos obligados a preguntarnos: ¿qué cosas?., ¿a quién remite el pronombre *él*?., ¿qué dijo exactamente?, ¿se trata de una desmentida o de una rectificación?., ¿por qué ha sido necesario escribir este mensaje?

Precisamente para responder a preguntas de esta índole hay que apelar a las asociaciones libres del analizante.

1. De hecho, *el elemento central del sueño manifiesto*, el que hace que el sujeto se pregunte por qué ha soñado eso, la mayoría de las veces es un elemento indiferente, tan alejado como es posible de las preocupaciones del soñante y de sus intereses diurnos. Y es gracias a las asociaciones libres como se descubre que más de una cadena vincula este elemento indiferente a *otro tema*; entonces, no se deja de verificar que este último tema está provocado por un acontecimiento de la víspera, o que los acontecimientos de la víspera lo han hecho volver a la mente. Tampoco deja uno de reconocer que se trata de un tema que, lejos de ser anodino, está por el contrario en el centro de las preocupaciones del soñante. La importancia de este tema, o bien el soñante la reconoce inmediatamente, en el momento en que lo descubre gracias a las asociaciones, o bien se ve llevado a reconocerla retroactivamente (“la cosa tenía entonces más importancia de la que yo pensaba o quería acordarle”).

Freud explica así esta separación entre el centro del sueño manifiesto y el del contenido latente: el trabajo del sueño opera un “desplazamiento” que despoja de su intensidad al tema importante del sueño, para canalizarla en direcciones asociativas múltiples que conducen todas al elemento, de hecho indiferente, del sueño manifiesto. Esta multiplicidad de dirección o de vías, esta “fábrica de pensamientos”¹⁵¹ que le recuerda la obra maestra del tejedor:

Con cada empujón del pie se mueven los hilos por millares,
Las lanzaderas van y vienen,
Los hilos se deslizan invisibles,
Cada golpe enlaza una multitud.¹⁵²

Freud la llama “sobredeterminación”. Y por eso, a esta multiplicidad de direcciones o de cadenas asociativas que desembocan sobre un elemento que

¹⁵¹ Op. cit.,pág.156.

¹⁵²“*Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schiffein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt*” (Goethe, *Fausto*,I).

“representa” así al conjunto, lo llama “condensación”. “Sobredeterminación” y “condensación” son dos términos prácticamente sinónimos; la única diferencia es que el primero designa la multiplicidad de las cadenas asociativas mientras que el segundo pone el acento sobre su convergencia. Desde este momento, la explicación de Freud se resume en esto: el trabajo del sueño consiste en un *desplazamiento* cuya condición de alguna manera mecánica es la condensación -otra condición (en el sentido de motivo o de fin) es la de intentar evitar la censura.¹⁵³ ¿Vamos a aceptar esta descripción tal cual?

1.a. No. Pues sucede a menudo que el soñante permanece “obsesionado” por el elemento indiferente pero central del sueño manifiesto –pongamos que sea el Tour de France- en tanto no halla la razón por la cual soñó con ello. “Obsesionado” quiere decir que el elemento de que se trata no cesará de volverle a la mente, en cualquier ocasión, y a menudo por la vía de las asociaciones verbales más artificiosas; por ejemplo, no podrá oír ni ver un vocablo que empiece por la sílaba *bi* sin pensar en bicicleta, y entonces en su *Tour de France*. Así, el elemento indiferente se presenta para el sujeto como un significante enigmático que insiste para decir ¿qué?., ¿a propósito de qué? Es cierto que si el sujeto encuentra la respuesta a la segunda pregunta, sus posibilidades de encontrar respuesta a la primera aumentarán considerablemente. Ahora bien, todas esas asociaciones superficiales, que hacen de puente entre el elemento indiferente y las impresiones sobrevenidas después del sueño, no han jugado ningún rol en la formación de este último. Pero, entonces, ¿por qué no sería lo mismo asociaciones superficiales que se vinculen a impresiones y acontecimientos de la víspera? Toda duda en cuanto a la respuesta se disipa si uno recuerda ese punto que Freud destaca igualmente: toda asociación más profunda. El elemento indiferente pero central del sueño manifiesto posee siempre los lazos más significativos con el tema importante del sueño. Pero, entonces, ¿qué quiere decir la insistencia de este elemento en asociaciones sin valor?

Responderemos a esta pregunta, y al mismo tiempo aclararemos los lazos más significativos, partiendo de esta observación: allí donde el relato del sueño no deja dudas sobre el carácter metafórico de un elemento del sueño manifiesto (como en este fragmento de sueño: “la ventana era negra, quiero decir que estaba rodeada de una tela negra, hasta las cortinas eran negras, *una ventana en duelo*, en suma...”), este elemento no deja de aparecer varias veces en las asociaciones. De donde se puede concluir que la insistencia o la frecuencia de un único y mismo elemento del sueño manifiesto en todo tipo de asociaciones; constituyen justamente el signo de la sustitución metafórica que buscábamos (pág.130); en tanto que condicionado por la condensación, el desplazamiento designa más bien las razones determinantes de la elección de la metáfora.

Todos los sueños citados por Freud para ilustrar la “condensación” confirman esta opinión. Tomemos el primer ejemplo, el del sueño de la “monografía botánica”.

“Escribí la monografía de una determinada planta. El libro está ante mí; precisamente, doy vuelta una página donde está insertada una lámina en colores. El ejemplar contiene un espécimen de la planta seca, como un herbario.”

Desde el momento en que el recuerdo de su conversación de la víspera con Königstein le vuelve a la memoria, Freud no tiene la menor duda de que la *monografía botánica* tiene la relación más estrecha con esta conversación. No porque ha sido interrumpida por la llegada del profesor *Gärtner* y su esposa Flora, sino en razón del contenido mismo de la conversación (si Freud hubiese sostenido una conversación anodina con su colega *Königstein*, no habría tenido este sueño aunque la conversación hubiese sido interrumpida de la misma manera; inversamente, apostaríamos a que esta

¹⁵³ Op.cit., pág.170.

conversación habría suscitado un sueño aunque hubiera sido interrumpida de otro modo).

Königstein –a quien Freud, como se sabe, reprochó en otra oportunidad el haber descuidado sus observaciones relativas a las virtudes anestésicas de la cocaína, y haber dejado así todo el mérito de sus descubrimientos al Dr. Kart Koller- tocó, en el transcurso de la conversación de la víspera, un tema que “emociona vivamente” a Freud cada vez que se hace alusión a él: su colega le dirigió reproches análogos a los que su padre le hacía antaño, o sea, ceder demasiado a sus fantasías.¹⁵⁴ La *monografía botánica* –Freud no duda de ello- es una alusión a la monografía sobre la cocaína que escribió en otra época y en la cual ya no pensaba. Pero, entonces, ¿qué quiere decir ese *ghost*?

Cuando en un sueño no se trata sólo de reproches, sino de reproches que vienen de todas partes (de la mujer, de los colegas, en fin, del padre), uno tiene el derecho de suponer que el sueño vuelve a poner en cuestión al sujeto, no en el nivel de sus actos sino de sus deseos. Como nada estaba más alejado de su pensamiento que el escribir una monografía botánica, en el momento del sueño, Freud concluye que esta monografía esconde otra “liebre”, conclusión que va en el mismo sentido que nuestra opinión, según la cual la insistencia del significante “botánica” sería el signo de una sustitución metafórica. ¿Sustitución de qué por qué?

Freud está, en ese momento, en vías de escribir una obra de un género muy diferente: la *Traumdeutung*. Y las asociaciones nos enseñan que no es el único en pensar en ello: la víspera del sueño, su amigo Fliess le escribió desde Berlín: “Pienso mucho en tu libro sobre los sueños. Lo veo ante mí, terminado, y lo hojeo”. Se trata entonces de una sustitución de la *Traumdeutung* por la *monografía botánica*; sustitución en que se trata del sentido o la función de la obra en gestación en la relación en la relación transferencial de Freud con Fliess; Freud escribía esta obra como otro (Fliess) y para ese otro. Esta significación no es desmentida por el hecho de que, al día siguiente del sueño, Freud, sin saber por qué, se entrega a una ensoñación diurna que gira alrededor del tema, que él creía haber olvidado, del “autor desconocido” del descubrimiento de las virtudes anestésicas de la cocaína; del autor pero también, podemos decir, de la víctima, ya que se trata, en esta ensoñación, de una operación de la vista que él debe padecer como antaño su padre.

En el *segundo* ejemplo, *Un bello sueño*, la conexión entre el elemento manifiesto del sueño y su tema latente se “materializa” de alguna manera: se trata de una *modesta posada* que evoca el hotel al que un analizante de Freud, en vez de partir de vacaciones, prefirió descender durante algún tiempo para permanecer “en la vecindad” de su amiga. El sueño sitúa esta posada en la misma calle que habita la amiga, lo que *es inexacto*. *Que es una obra de teatro se represente en esta posada* le recuerda una vez más a la misma mujer: una actriz. En fin, el hotel al que descendió el analizante de Freud fue efectivamente transformado en una *posada* por la palabra de un cochero. “Abandonando el hotel, le había dicho al cochero: ‘Estoy muy contento, porque al menos no me contagié los piojos’ (esa era aún una de sus fobias). El cochero había respondido: ‘Entonces, ¿cómo puede uno instalarse aquí? No es un hotel, es una posada’.” A esta posada se vinculan rápidamente estos versos de un cuento infantil de Uhland:

Fui recientemente el huésped
De un hotelero muy dulce,

¹⁵⁴ Op. cit.,pág.98

verso en que el hotelero es un *manzano*. Otros versos vienen entonces a asociarse a este dístico:

FAUSTO (danzando con la jovencita):
Tuve en otro tiempo un muy *bello sueño*;
Veía un *manzano* resplandeciente
En el que brillaban dos *manzanas* muy bellas,
Ellas me atraían, yo subía.

LA BELLA:
Esas pequeñas manzanas os tientan mucho,
Ya fue así en el Paraíso.
La alegría me oprime al pensar
Que mi jardín tiene de ellas.

El sentido de este manzano y de esas manzanas no ocasiona ninguna duda a Freud, tanto más cuanto que un bello pecho formaba parte de los encantos que atraían al soñante.

Desembocamos pues, una vez más, en una sustitución: al ubicar un objeto que no existe en ninguna parte (la posada *a la que nada corresponde en la realidad*) en el lugar del objeto que, en esta realidad, más conmueve al analizante, la sustitución nos descubre lo que se puede llamar el secreto del “encanto” que encadena el soñante a su amiga: no sólo un seno, sino además un seno que el analizante encuentra en los cuentos de su infancia como en sus sueños de paraíso: una falta a la que sólo la poesía provee de las “figuras” y que se significa en otro lado, en el mismo sueño, como organizándose alrededor del significante (que existe) del objeto realmente perdido, que fue antaño el objeto de los celos fraternos, cuya célebre descripción por San Agustín, tantas veces recordada por Lacan, pone de relieve la estructura de “espectáculo”.

He aquí un *tercer* ejemplo de Freud: el sueño de una “paciente”, en el que los temas de la crueldad y la sensualidad se mezclan extrañamente:

“Ella recuerda que tiene dos abejorros en una caja; quiere ponerlos en libertad, si no se van asfixiar. Abre la caja, los abejorros están atontados; uno de ellos echa a volar por la ventana en el momento en que ella la cierra, tal como alguien se lo pedía (manifestación de asco)”.¹⁵⁵

Me limitaré a recordar las principales asociaciones en las que retorna aquí el *abejorro*: la crueldad con respecto a los animales, los *abejorros* entre otros, manifestada por la hija de la soñante cuando era niña (actualmente tiene catorce años); las palabras de Kätchen de Heilbronn (de Kleist):

Estás prendado de mí como un abejorro.

Abejorro= *Maikäfer* (escarabajo de mayo) le recuerda aun a la analizante su fecha de nacimiento y la de su matrimonio: ha nacido en *mayo* y se ha casado en *mayo*; el más potente de los afrodisíacos, la *cantárida*, se prepara *aplastando abejorros* (moscas españolas); por fin, algunos días antes, mientras la analizante estaba dedicada a sus ocupaciones domésticas, se asustó al pensar en su marido con el imperativo:

¹⁵⁵ Op. cit., pág.160.

“¡Ahórcate!”; ella había leído, algunas horas antes, que en el momento del ahorcamiento se producía una potente erección.

Este “Ahórcate” recubre aparentemente el deseo: “Deséame a cualquier precio!” No obstante, no tenemos ninguna razón para seguir a Freud cuando comenta ese imperativo en estos términos (pág.161): “es el deseo de una erección similar el que, reprimido, se traduciría bajo esta forma horrorosa. ‘Ahórcate’ significaba: es necesario que tengas una erección a cualquier precio.” Ni la impotencia de su marido, ni la frustración de su deseo tenían para la analizante nada de reprimido. Tres días después de su matrimonio había escrito a sus padres diciéndoles cuán feliz era, mientras que no lo era en absoluto. Además, ¿por qué querría que su marido tuviera una erección a cualquier precio si ella misma no era su causa? El deseo que recubre este “ahórcate” se traduciría más bien en estos términos: “que se tense ante mi vista (en el doble sentido de esa ‘vista’) a cualquier precio.”

¿Se puede entonces hablar de una sustitución del Maikäfer en la soñante? Por cierto, excepto que ella no es, como acabamos de ver, Maikäfer para su marido (hasta ahí, ninguna necesidad de un sueño). Por el contrario, lo que ella no es para su marido, lo es para su hija: su marido está de viaje en el momento del sueño y su hija de 14 años duerme con ella. Maikäfer es tanto la metáfora de ella misma para su hija como la metáfora de ésta para ella. Ahí están, si puede decirse, su ternura y su crueldad juntas; y sin duda la niña no hace más que reclamar esta “crueldad” al desplegar la suya.¹⁵⁶

1.b. Los desarrollos que preceden confirman el hecho de que el sueño manifiesto se desenvuelve alrededor de “otro centro”, distinto de aquel por el cual el soñante se halla concernido e, igualmente, aclaran por qué Freud habla de un “desplazamiento” que sería “uno de los procedimientos esenciales”¹⁵⁷ de lo que llama la *Traumentstellung* o, como se dice corrientemente, la deformación (*Transposition*) del sueño.

Tal deformación estaría, para Freud, dictada por la *censura*. Ahora bien, lo que hemos dicho acerca del carácter metafórico de la condensación o, más precisamente, del elemento marcado por ella (*botánica, posada, abejorro*) sugiere otra interpretación de la “distancia” entre los centros: esta distancia que separa el pensamiento no sabido (*unbewusste*) del sueño, de su texto manifiesto, donde este pensamiento se significa, sería más simplemente la marca misma de la división del sujeto. ¿Se puede decir que la deformación del sueño no tiene ninguna relación con la censura?

2. Antes de responder a esta pregunta, no es preciso limitar el “desplazamiento” al sentido estricto que Freud, evocando el adagio *Is fecit cui profuit*, le asigna como mecanismo al servicio de la censura. Examinado bajo este ángulo, el desplazamiento será sinónimo de “metonimia”.

2.a. He aquí un ejemplo: “*Soñé con una mujer que se paseaba con un perrito.*” Esta mujer recuerda a otra que el analizante encontró en una recepción pero que no atrajo casi nada. Quizá sonó esto –dice– porque el día anterior había visto la película soviética *La dama del perrito*. Algunos instantes más tarde, se sorprende al oírse proferir este epíteto injurioso hacia un hombre por el que, no obstante, siente mucha admiración: “¡Qué perro!” Las cosas quedaron ahí. Sólo que yo sé que la hermana del soñante, a la que no ha visto hace una “eternidad”, tiene un perrito que no la abandona jamás: “la chica del perrito” sería una denominación apropiada para ella.

Casi todos los ejemplos que da Freud acerca de “imágenes compuestas destinadas a engañar a la censura” son alusiones metonímicas de este estilo. Que el

¹⁵⁶ Recordemos aun esta asociación de la Flûte enchantée:

“No puedo obligarte a amarme

Pero no te daré la libertad”.

¹⁵⁷ Op.cit., pág.170.

analizante no hay descubierto el sentido de una alusión, sin embargo tan evidente para quien la escucha, se explicaría aquí por el hecho de que su hermana no es para él solamente un objeto deseado sino hasta el objeto mismo que ha impreso en su deseo su forma “indestructible”: siendo lo que él desea también lo que más aborrece, quiere ser él mismo ese perro enigmático, pero *admirado* sin él saberlo, al cual la hermana está tan atada.

No hay un solo ejemplo de chiste cuya técnica hayamos calificado de “metonímica” que no encuentre su garante en la *Traumdeutung*. El lector halla las variedades de esta técnica prácticamente en todas las páginas.¹⁵⁸ Si Freud no los pone como ejemplo de “desplazamiento”, la razón, sin duda, es que deja la parte más bella a las consideraciones relativas a las posibilidades de la figuración. De hecho, la primera vez que compara sueño y chiste (aproximación que retoma varias veces a continuación, insistiendo en el carácter intraducible del sueño y, por consiguiente, de su propia obra), es a propósito del sueño de Alejandro el Grande: Sátiro= Tiro es suya.¹⁵⁹ Ahora bien, un jeroglífico no es una metonimia; se distinguen muy claramente por sus respectivas intenciones. Un jeroglífico, incluso si hace sonreír por su astucia, es un procedimiento de transcripción. La metonimia es un rodeo al cual obliga la *censura*.

2.b. Visto desde esta perspectiva, el desplazamiento constituye el procedimiento por excelencia para hacer oír lo que no debe ser dicho, resultado que obtiene a mundo gracias a las conexiones materiales entre significantes. Aquí viene en primer lugar la homofonía de la que el sueño se sirve en abundancia para engañar a la censura (un “decorado [*décor*] lamentable” para “cuerpos [*des corps*] lamentables”). Encontramos también la aliteración (una “partida de tenis” por otra “partida”); el doble sentido (un fuego [*feu*] por “el difunto [*feu*] señor Untel”); la “desviación” a partir de una palabra que vehicula (“calaba un barco” por no decir que se “calaba” una mala intención); el juego de palabras “un cadáver macerado [*macéré*]” por “un cadáver me ha apretado [*m’a serré*]”; el nombre común por el nombre propio, procedimiento tanto más frecuente cuanto que el sueño no duda en modificar ligeramente a este último, a menudo con fines peyorativos; etcétera.

2.c. No todas las “asociaciones verbales” son desplazamientos. A veces constatamos que una forma verbal llama a otra que “rima” con ella. El sueño de las Tres Parcas¹⁶⁰ será aquí el mejor ejemplo. Este sueño evoca el recuerdo en el que Freud, de seis años de edad, aprendió por su madre que él debía una muerte a la naturaleza. Hay mil y una formas bajo las cuales se puede abordar la temática de la deuda. Pero como una de las Tres Parcas, la que era particularmente aludida en los recuerdos evocados por el sueño, se llamaba *Pelagia*, esta temática fue abordada bajo la forma de una cuestión de *plagio*.

2.d. Inversamente, no todos los desplazamientos son asociaciones verbales. Algunas veces, las conexiones entre los significantes se apoyan sobre las remisiones entre las significaciones. He aquí un ejemplo que ilustra, además, lo que hemos dicho de la alternativa: “Yo no sabía si él quería poner un *techo* o sacar un *techo* (*sic*)”. Esta frase, que forma parte del relato de un sueño, reenvía a un recuerdo que provee a la analizante de todas las razones como para dudar de las intenciones de la persona que se ocupaba de ella durante un período de su infancia y que extremaba el temor de que ella

¹⁵⁸ Véase en la Standard Edition, el índice analítico de la *Traumdeutung*: Play on words, puns, jokes, swith words, alliteration, etcétera.

¹⁵⁹ Podemos imaginar que el deseo de Alejandro era justamente el de oír aquello confirmado por un adivino, y afirmar de este modo sus relaciones privilegiadas con los dioses.

¹⁶⁰ Op. cit., pág.114.

se despertara durante el sueño al punto de despertarse varias veces durante la noche para tranquilizarse: “¿Ella quería poner la *manta* o sacarla?”

2.e. Las “asociaciones verbales” del sueño no son solamente del mismo metal que los chistes; se asemejan, por esta misma razón, a esas asociaciones “superficiales” que casi no contribuyen a la formación del sueño. Quizás hay ahí una razón suplementaria por la cual Freud no las identificó como un mecanismo mayor en la formación del sueño. No obstante, la diferencia entre las asociaciones superficiales y las metonimias del sueño se atestigua en el hecho de que una vez hallado el sentido de estas últimas, el analizante no deja de ser sorprendido: “¡Jamás hubiera podido pensar eso!” Qué decir si no que entre el inconsciente y el consciente no sólo hay “distancia”, sino que se trata más bien de dos regiones *exteriores* una a la otra, de una exterioridad tal que la noción misma de distancia no puede traducirla. Una vez más encontramos la *Traumstellung*, que es necesario examinar ahora.

3. En el capítulo así titulado, Freud hace esta observación con respecto al sueño de la inyección de Irma: a primera vista, nadie habría sospechado que allí se trataba de la representación de un deseo realizado. De donde surge esta pregunta, que se plantea a propósito de todo sueño: ¿Por qué es necesario un análisis? En otros términos, ¿por qué el sueño no dice directamente lo que tiene para decir? Que el sueño no dice lo que tiene que decir es lo que Freud llama *Traumstellung*. Desde ahí, una segunda pregunta: ¿cuál es el origen de ese fenómeno?

Con la finalidad de responder a estas preguntas, Freud toma como ejemplo el sueño de “*Mi amigo R. es mi tío*”, sueño que se compone de dos pensamientos y de dos imágenes, con cada imagen sucediendo a un pensamiento, pero del cual no refiere más que la primera mitad, “la otra no nos interesa aquí”¹⁶¹.

I.- *Mi amigo R. es mi tío. Siento por él una gran ternura.*

II.- *Veo su rostro ante mí un poco cambiado. Parece alargado, se ve muy claramente una barba rubia que lo enmarca.*

Sabemos dónde condujo a Freud la interpretación de este sueño, o lo que él nos ha revelado de esta interpretación: a un pensamiento tan injurioso con respecto a sus colegas y competidores para la nominación al título de *Professor Extraordinarius* que él se quedó como incrédulo. “Aún no estoy satisfecho, no puedo resignarme a la ligereza que me ha hecho rebajar a dos colegas honorables para abrirme camino hacia el profesorado... Aquí como allá, en el sueño de Irma, mi sueño expresaría solamente el deseo de que así fuera”. Algunos han visto en este pasaje una denegación: como si el título de profesor en cuanto tal, sin reenviar a otra cosa, debiera ser el bien supremo. Y es necesario decir que aparentemente Freud les da la razón. Pues, ¿por qué, según él, este deseo? ¿Por qué era necesario que R... fuera un imbécil y N...criminal? Porque, si así hubiera sido, nada, nada le hubiese impedido “esperar” ser nombrado profesor. Sólo que esta “esperanza” era justamente una esperanza no consciente, y entonces podemos repetir aquí, siguiendo a Freud: “*There needs no ghost, my Lord, como from the grave, to tell us this.*”

De hecho, Freud nos induce aquí a error, y diré que lo hace deliberadamente. Justamente en el análisis de este sueño, Freud, citando a Goethe (“lo mejor que tú sabes no podrás decírselo a los niños”), hace uso más frecuente de los procedimientos de la censura cuyas virtudes reveladoras está abocado a mostrar. Para hacer emerger entonces la significación inconsciente de este sueño, debemos detenernos en ciertas observaciones sobre las cuales él se desliza.

¹⁶¹ Op. cit., pág.79.

Es así como nos dice “al pasar” o “accidentalmente” que su barba es del mismo “gris definitivo” que la de su amigo R... Se trata pues en esta “imagen compuesta” de una alusión metonímica (“barba gris”), por cierto equívoca, por lo tanto no menos elocuente.

Y qué decir de la estructura de este sueño que Freud no destaca gratuitamente, por cierto: un pensamiento y una imagen, una imagen que evoca irresistiblemente, después de lo que acabamos de decir, al espejo: “*veo su rostro ante mí*”. Está hasta en la evocación del cuadro que se encuentra bajo la pluma de Freud (“rostro *enmarcado* por una barba”).

Y qué decir todavía de este comentario, agregado en una nota, “no tuve más que un solo tío”: “Es curioso que, durante la vigilia, mis recuerdos se reducen para facilitar el análisis. Conocí a cinco de mis tíos, amé y admiré mucho a uno. Pero en el momento en que superé la resistencia contra la interpretación de este sueño, dije: no tuve más que un solo tío, aquel precisamente del que se trata en el sueño.” ¿Qué decir de ello, si uno debe considerar este tipo de comentarios –según la enseñanza del mismo Freud- como una la parte integrante del sueño?

La frase que Freud había escuchado el día anterior, en boca de N... al final del relato que le había hecho “criminal”, era la siguiente: “Pero usted, usted es irreprochable”. Ahora bien, ¿quién si no su propia madre podía decir que él, Freud, no se comparaba con los otros, o incluso: “no tengo más que un solo Sigmund”? Es por el hecho de su identificación con la madre como “significante de la relación de amor” (Lacan) como surgió esta extraña ternura, y no por no sé qué “simulación” o “disfraz”. No es que el disfraz falte, Este sueño es un disfraz de cabo a rabo. Pero es en y por ese disfraz como se ha significado (según una regresión que no puede ser más comprensible en el momento en que él estaba expuesto al odio, por más estúpido que éste fuese) el *ser* de Freud. Algunas páginas más adelante, volviendo sobre este mismo sueño y sobre la ambición que le atribuye, escribe: “Pienso bruscamente en lo que me han contado tan a menudo en mi infancia: durante mi nacimiento, una vieja campesina le había profetizado a mi madre, orgullosa de su primer hijo, que sería un gran hombre.”¹⁶²

En este recuerdo, Freud ve la fuente de loe denomina su “megalomanía”. Esta “megalomanía”, que no lo es en verdad más que de deseo, anhelo de amor infinito, sin duda se habría convertido en una megalomanía efectiva si otra palabra no hubieses venido a limitar la demanda que da su estructura al deseo. Pienso aquí en la palabra, severa pero indulgente, que el padre de Freud, “cuantas pesadumbres tornaron grises sus cabellos en pocos días”, decía con frecuencia en relación con el tío “criminal”: él “no era un mal hombre, sino un cabeza fresca”.

Esta observación nos permitirá considerar más de cerca la relación entre la censura y la *Traumentstellung*.

3.a. El deseo, el pensamiento inconsciente del sueño, se significa en el punto mismo en el que es locura. Locura de la que el otro real, en tanto es aquel de quien el sujeto toma efectivamente los elementos con los que habla, al cual está ligado por el lazo de la lengua, no quiere oír nada. La censura no está en el origen de la *Traumentstellung*; esto no impide que todo lo que atestigüe la existencia de la represión primaria, testimonie igualmente la existencia de la censura.

En términos más precisos, el pensamiento censurado del sueño es un pensamiento que viene de un lugar que ningún yo (*Je*) habita; es incluso esta ausencia del yo la que caracteriza a los procesos primarios como tales.¹⁶³ Ese lugar es del Otro,

¹⁶² Op. Cit., pág. 108.

¹⁶³ Ciertos autores objetan que se considere a la metáfora y la metonimia como procesos primarios, pues hay en ellas mecanismos conscientes, mientras que los procesos primarios son inconscientes. No señalan

el lugar “del cual proceden las operaciones del lenguaje”. En tanto que otros reales, otros sujetos hablantes vienen a ocupar para el sujeto ese lugar del Otro; se puede describir el lugar de la censura, en el sentido de Freud, como siendo el “del inter-dicto, que es lo intra-dicho de uno entre dos sujetos”. La censura freudiana muestra que esa plaza “es aquella misma en donde se divide la transparencia del sujeto clásico para pasar a los efectos de *fading* que especifican al sujeto freudiano en su ocultación por un significante siempre más puro”.¹⁶⁴

3.b. La comparación hecha por Freud entre la censura del sueño y la que ejerce el poder político tiene tanto más interés cuanto que nos muestra cómo se sirve el sueño a los fines de la significación no solamente de la conexión entre los significantes sobre la cual reposa la metonimia, sino también de esta característica del significante que produce el fracaso de la censura, en el sentido radical del término, el de la “censura rusa”, a saber: que se descubre mejor ahí donde se la borra.

Al plantearle la pregunta: “¿Es ésa una relación de deseo?”, una analizante de Freud le cuenta este sueño: “*Veía a Carlos muerto ante mí. Estaba extendido en su pequeño ataúd, las manos unidas. Había cirios alrededor*”¹⁶⁵ La analizante hizo una tentativa por dar a este sueño una interpretación conforme a la teoría de Freud: “¿El sueño significaría que yo preferiría la muerte de Carlos a la de Otto, que me ha sido tan caro?” Sin embargo, Freud descartó de entrada esta interpretación. Una descripción de las más contundentes de la vida amorosa de la analizante nos enseña que, a pesar de una ruptura que ella no eligió pero que fue debida a la intervención de su hermana mayor, madre, precisamente de Carlos y de Otto, “sin que se pudiera saber demasiado por qué”, ella no pudo deshacerse de su inclinación “porque había dejado una impresión duradera en su corazón”. Cuando se anunciaba en alguna parte una conferencia de aquel a quien amaba (era un profesor y un literato), ella se hallaba infaliblemente entre el auditorio. Freud sabe además “que el profesor iba a un concierto y que ella iría también para verlo”. Rápido como el rayo, le pregunta si se acuerda de un hecho acaecido durante la muerte de Otto. La respuesta no se hace esperar: “Por cierto, el profesor a quien no había visto hacía mucho tiempo, volvió y lo vi cerca del ataúd del pequeño Otto”. Y Freud interpretó su sueño como “un sueño de impaciencia, ha apresurado algunas horas el acontecimiento de esa velada”. Interpretación que un analista no dudaría en descartar por las mismas razones que movieron a Freud a apartar la interpretación de su paciente, si no recordara muchas interpretaciones “atemperadas” o prudentes de su propia práctica.

En realidad, lo que se significa en este sueño a pesar o, más bien, gracias a la censura es, no el sacrificio, sino el pensamiento del sacrificio que haría la soñante con el fin de encontrar al profesor como antaño, alrededor del ataúd de Otto: ningún precio sería demasiado elevado aunque fuese la muerte de Carlos. En otros términos, este sueño significa el carácter incondicional del amor inconfesado de la paciente, pero también, en todos los sentidos del término, la vanidad de este amor mismo. ¿No hay en él un mensaje sin común medida con algunos instantes anticipados, que el sueño manifiesto no se preocupa tampoco en conceder a la analizante ya que, justamente, el profesor no aparece en él? En el sentido psicoanalítico del término, la censura da testimonio de la opresión en la que constituye el primer efecto de la relación significante, efecto que precede a la complicidad en la que se define el lazo social.

que pueden hacer la misma objeción a la afirmación de Freud según la cual el sueño es una escritura. Tal objeción no testimonia, de hecho, más que su poca aprehensión de la realidad del inconsciente.

¹⁶⁴ J.Lacan: *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pág.800.

¹⁶⁵ Op. Cit., págs. 87 y sigs.

CONCLUSIÓN
CONSIDERACIONES TOPICAS

Un libro sobre los sueños queda incompleto si no se lo termina con algunas consideraciones tópicas.

De hecho, Freud consagra el séptimo y último capítulo de su obra a estas consideraciones.

Sus afirmaciones presentan al inconsciente, a veces como un sistema en el interior del aparato psíquico, dicho de otro modo como la parte de lo desconocido en el sujeto; otras veces eso mismo desconocido es situado en Otro lugar, el lugar del Otro. De donde proviene la pregunta: ¿cómo sucede que la misma cosa, el inconsciente, sea a la vez interior y exterior? Hagamos dos observaciones:

La *primera* es que el término “inconsciente” designa el deseo en tanto el sujeto lo ignora o, lo que viene a ser lo mismo, en tanto que es ese deseo no puede ser precedido por un “yo quiero”: un deseo cuyo objeto, en suma, no se puede demandar. De manera que sería un error atribuir eses deseo a un sujeto; más bien el sujeto o, más precisamente el sujeto inconsciente o del inconsciente, es ese deseo mismo. Y es justo título que ese sujeto es calificado de acéfalo: él es el pensamiento donde el deseo inconsciente se revela consistir, pero no pensamiento de ese pensamiento.

La *segunda* observación es que toda respuesta a la pregunta planteada más arriba que no sacrifique -¿y cómo si no respetar la experiencia?- uno de los dos términos de la alternativa (interioridad o exterioridad) implicará una ruptura de la unidad del sujeto, la que le restituye implícitamente el modelo o la metáfora del aparato psíquico.

La respuesta ha sido dada por Jacques Lacan, bajo la forma topológica de dos toros, insertados uno en el otro.



Primero, un toro es la superficie mejor hecha para imaginar (en un sentido próximo de aquél según el cual la imagen del cubo proporcionaría la realidad del cubo) al sujeto o, más precisamente, las relaciones de la demanda y del deseo en el sujeto. Basta para obtenerlo con un círculo que gire alrededor de otro círculo, lo que nos permite asimilar a los círculos repetitivos la repetición de lo vacío de la demanda o de las demandas vacías. Vacías –se puede decir- de lo que queda fuera de cuenta cuando el sujeto haya contado todos los círculos de sus demandas repetitivas sin darse cuenta que ha recorrido, sin saberlo, un círculo de más: el que hace la vuelta por el agujero central del toro y que simboliza para nosotros lo que Lacan llama la “nada” del deseo, nada de todo lo que responde a la demanda.

Luego, este modelo aparentemente abstracto de dos toros encadenados uno en el otro es sin embargo lo que mejor corresponde a lo que constatamos clínicamente todos los días: lo que es deseo en el Otro se convierte en demanda en el sujeto, mientras que lo que es deseo en el sujeto cobra para él valor de demanda en el Otro. Es de observación corriente, por ejemplo, que el niño demande a su madre que le dé un

“hermanito” o una “hermanita”, es decir que le demanda que le dé el significante que él ha localizado como siendo el significante de su deseo. Inversamente, en la medida en que el sujeto adhiere, por identificación, al deseo de su madre, se imaginará que el Otro le demanda el niño objeto de ese deseo. Presumo que todo analista reconocerá ahí la fuente de las mayores dificultades que en ciertas analizantes hallan en los caminos de la maternidad. Además, es también fácil observar que demandar el deseo del Otro es lo que mejor caracteriza la posición de la histérica, mientras que la del obsesivo se define mejor por su esfuerzo en conformar su deseo a las demandas del Otro: lo que él desea es la demanda del Otro.

Queda por saber bajo qué modo “existe” el inconsciente.

Una cosa es cierta: una vez reconocido, el inconsciente se presenta bajo la forma de un pensamiento.

Además, los pensamientos que se significan así presentan tantas variedades como los pensamientos conscientes: afirmaciones, negaciones, interrogaciones, exclamaciones, demandas, plegarias, sarcasmos, refutaciones, etcétera.

Entonces se plantea la pregunta: ¿existían estos pensamientos antes de significarse gracias a los procesos primarios?

Lo menos que se puede decir en respuesta a esta pregunta es que estos pensamientos se indican en los significantes que el discurso rechaza o deja en el lugar del Otro, de lo cual resulta que ellos ex-sisten en ese lugar articulados con los significantes rechazados, los cuales se piden prestados a veces a partes del cuerpo propio, como en el caso de los síntomas histéricos.

Sería muy expeditivo afirmar aquí que ningún pensamiento podría ser articulado salvo por un pensador. Debemos hacer notar, previamente, que aquí se presenta toda una gama: están primero las cosas que llamamos; luego, aquello sobre las cuales se ejerce una censura que está al comienzo de toda articulación: por fin, aquellas que, aunque se nos presenten ante nuestro conocimiento, no tardan en sucumbir a la represión.

Estos diferentes casos nos conducen a la misma conclusión: el significante constituye en el sujeto una instancia o una función autónoma, que consiste en significar lo que en el intercambio de la palabra es dejado de lado como verdad, siendo la verdad una referencia esencial en toda palabra.¹⁶⁶ Y, lo mismo que una teoría del juego sería imposible sin la suposición del Otro que me incluye o incluye mis propios cálculos en los suyos (lo que evidentemente no prejuzga sobre el desarrollo o el final de una partida entablada con un jugador real que tomaría este lugar del Otro), también una teoría psicoanalítica sería imposible sin la suposición del Otro como lugar del cual el sujeto toma, y *donde deja*, si llega el caso, los elementos con los cuales habla; dicho de otro modo, el Otro en tanto también él lo constituye, según las definiciones de Lacan, y el lugar de donde proceden las operaciones del lenguaje, y el lugar de la verdad.

Justamente para afirmar esta eficacia de los significantes dejados de lado que, por otra parte, concuerda con la fenomenología más elemental de la experiencia analítica y sin la cual la teoría de la “doble inscripción” está condenada a girar vanamente sobre sí misma, me vi obligado a lo largo de este libro a destacar el carácter

¹⁶⁶ Tomamos de Freud un ejemplo de la primera modalidad, que él refiere en el capítulo VII, tercera sección, titulada “La realización de deseos”: “Una dama un poco burlona responde con alabanzas sin reservas a una joven amiga que acaba de comprometerse y que le pregunta qué piensa del novio. Así la dama se impone reserva, pues de buen grado hubiera dicho la verdad: ‘Es un hombre como los hay por docenas’. Por la noche, sueña que se le formula la misma pregunta y que contesta con la fórmula: ‘Para todo pedido ulterior, basta con indicar el número’

sorprendente de las significaciones que se engendran gracias a los procesos primarios, y a presentar el trabajo del sueño como un trabajo de producción y no de transformación.

Subsiste el hecho de que, al destacar la diversidad de los pensamientos inconscientes, igual a la de los pensamientos conscientes, Freud insiste con no menos energía sobre que lo que se significa en el sueño es siempre un deseo. Esta reducción se explica por el hecho de que el deseo tiene su parte en toda palabra, hasta en el juicio, en el que los lógicos han descubierto lo que llaman un elemento voluntario.

Ahora bien, si el deseo inconsciente es un pensamiento, y si el sujeto del inconsciente *es* ese deseo, de ello resulta que ese sujeto es ese pensamiento, sin que este término de “pensamiento” designe sin embargo un pensamiento que piensa.¹⁶⁷

Al tratarse del sujeto (y es acá donde la cuestión tópica concierne a la de la identificación), la palabra “ser” sólo designa identificaciones. No es que el sujeto sea “algo positivo” antes de identificarse. El es “polo de atributos” antes de haber nacido; y una vez nacido sigue siendo –como sujeto, si no como organismo- la *nada* que subsiste en toda identificación y que esta identificación determina como falta con relación al significante bajo el cual lo subsume: de allí la llamada efectuada a otro significante que lo represente para el primero.

En resumen, la identificación no hace sino dar forma a la falta, a la nada primitiva; ¹⁶⁸ no tiene nada que ver con la unificación, como subraya Lacan.

Ahora bien, si pasamos revista a los deseos inconscientes constataremos que, a pesar de su diversidad infinita, tienen que ver con algunos tipos de identificación, cuyo número es bastante limitado:

1. Identificaciones con el significante del deseo del Otro (“¡Que se tense ante mí, aun ahorcado!”) o bien de su demanda (como ese deseo que manifiesta la devoción al objeto a-mado: “¡Dame todo, incluso tu mierda!”).

2. Esas identificaciones en las que localizamos al sujeto del inconsciente como corte con respecto a un objeto alrededor del cual se sustantifican las relaciones con el mundo ($\$ \leftrightarrow a$ en el álgebra de Lacán) van a la par de la identificación con Otro como significante del amor y/o de la omnipotencia, según lo mostraría fácilmente el examen de los dos ejemplos que acabo de citar.

3. A esas identificaciones se agrega la identificación con el padre como rival. Esta identificación surge evidentemente del registro de lo imaginario pero no sin que el aferramiento del sujeto en un orden simbólico sea atestiguado en el séquito de deseos que no dejan de acompañar a los deseos de la rivalidad: deseos expiatorios que se observan a menudo en las histéricas; deseos conjuratorios de la amenaza de castración en los hombres; deseos de absolución o de perdón, etcétera.

Estos últimos deseos dan testimonio del carácter siempre vivo de la ley del “padre muerto”, que no podría ser otro que su nombre, como lo afirma Lacan y como lo prueba el hecho de que la imagen del cadáver o del muerto (no es su única significaron)

¹⁶⁷ Es aquí mismo donde se sitúa la crítica que se le puede dirigir a la obra, por otra parte notable, de Ignacio Matte Blanco, *The Unconscious as Infinite Sets, an Essay in Bi-logic* (Londres, Duckworth, 1975). Partiendo de la observación de Freud según la cual el inconsciente ignora la negación, el autor elabora una lógica fundada sobre “el principio de la simetría”, que se distingue de la lógica aristotélica en que no toma en cuenta la ley de la no-contradicción. Sea cual fuere el rigor con el cual el autor prosigue esta elaboración, sin embargo toda su empresa está fundada sobre la asimilación, indiscutida, del inconsciente a una “mentalidad”, en el sentido de un pensamiento que piensa según leyes que le son propias. El inconsciente se presenta así como un “modo de ser” (*mode of being*) distinto de aquel del consciente, sin que senos diga de qué ser es el modo. Dejar suponer que se trata de nuestro ser no puede valer como respuesta satisfactoria: ya que este ser, lo que yo soy, es justamente lo que pregunta en el inconsciente.

¹⁶⁸ Véase *L'Échec du principe du plaisir*, París, Seuil, 1979, pág.44.

constituye efectivamente la forma bajo la cual lo reprimido retorna cuando eso reprimido es el significante de la ley.

Nos acercamos en este punto a la necesidad de una elaboración tópica más precisa.

Por el momento, contentémonos con concluir señalando que, en la medida en que el lugar del Otro incluye un significante de la ley, un deseo –cuyo objeto se especifica como el objeto de la castración- toma lugar, y determina toda realidad.