

EL LAZO ESPECULAR

UN ESTUDIO TRANSVERSAL
DE LA UNIDAD IMAGINARIA

GUY LE GAUFÉY



Guy Le Gaufey

El lazo especular

**Un estudio transversal de la
unidad imaginaria**



école lacanienne de psychanalyse



Consejo Editorial

Josafat Cuevas
Patricia Garrido
Gloria Leff
Marcelo Pasternac (director)
Lucía Rangel

école lacanienne de psychanalyse

Fotografía de portada: Antonio Ruiz, *Autorretrato*, 1956
Publicado en el libro *El surrealismo y el arte fantástico de México*, de Ida Rodríguez Prampolini, UNAM, 1969

Edición a cargo de Josafat Cuevas

Diseño de la colección: Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.

Copyright por Editorial Psicoanalítica de la Letra, A.C.
Bahía de Chachalacas 28,
Col. Verónica Anzures,
C.P. 11300,
México, D.F.

Coedición con Edelp, S.A. (Argentina), de la Trad. de Graciela Leguizamón.
Reservados todos los derechos. Ni todo el libro ni parte de él pueden ser reproducidos archivados o transmitidos en forma alguna mediante algún sistema electrónico, mecánico o cualquier otro sin permiso escrito del editor.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial

ISBN 968-6982-13-2
Impreso en México
Printed in Mexico

Índice

Introducción	7
Primera Parte	21
I. El yo especular según Jacques Lacan	23
I.1 Los años treinta	23
I.1.1 Wallon el clínico	30
I.1.2 Husserl el filósofo	41
I.2 Los textos de Lacan anteriores a 1949	61
I.2.1 "Más allá del principio de realidad"....	61
I.2.2 "Los complejos familiares", <i>alias</i> "La familia"	65
I.2.3 "La agresividad en psicoanálisis" y "Acerca de la causalidad psíquica"....	70
I.3 El texto de 1949	79
I.4 La complejización del esquema óptico	92
I.4.1 De la experiencia de Bouasse al esquema óptico	93
I.4.2 Ideal del yo/Yo ideal	100
I.4.3 El giro del niño y la cuestión del asentimiento	104
I.5 ¿Qué es "asemejarse"?	120
Segunda Parte	129
II. La gran querella de las imágenes	131

II.1 Los primeros pasos de la iconografía cristiana	131		
II.1.1 El giro del siglo III	132		
II.1.2 La cuestión del retrato	134		
II.2 La "verdadera" imagen	139		
II.2.1 La irrupción de las reliquias	140		
II.2.2 La aparición de la "Vera icona"	142		
II.2.3 ¿El "acto" de León III?	147		
II.3 Para una lectura de Nicéforo	150		
II.3.1 El estilo de la disputa	151		
II.3.2 Inscripción y circunscripción	154		
II.3.3 Del funcionamiento del ícono	160		
II.4 Defensa del iconoclasta	168		
II.4.1 Concepción iconoclasta del signo crístico	170		
II.4.2 El iconoclasta-emperador	177		
II.4.3 El saqueo	181		
II.5 La cruz contra el ícono	191		
Tercera Parte	197		
III. La representación, entre imagen y cifrado	199		
III.1 La representación clásica: Descartes	201		
III.1.1 Los cinco momentos constitutivos.	202		
III.1.2 Una figura vacía	205		
III.2 La representación comediente: Diderot.	210		
III.2.1 El espejo de dos caras	210		
III.2.2 El gran actor	212		
III.3 La representación inconsciente: Freud	218		
III.3.1 El asunto de la <i>Vorstellungsrepräsentanz</i>	225		
		III.3.2 La ambigüedad freudiana del concepto de representación	232
		III.3.3 Una representación, ¿puede ser verdaderamente inconsciente?	239
		III.4 La representación despedazada: realismo vs idealismo	251
Cuarta Parte	259		
IV. La unidad imaginaria	261		
IV.1 Del ícono a la imagen especular	261		
IV.1.1 El primer giro. De la opacidad de los espejos	264		
IV.1.2 El segundo giro	267		
IV.2 El uno sincopado	272		
IV.2.1 Aproximación a la clase unitaria.	273		
IV.2.2 Duns Scot y la noción de <i>hocceidad</i>	276		
IV.2.3 Leibniz y el <i>vinculum substantiale</i>	279		
IV.2.4 La invención del uniano	286		
IV.3 La imagen prototípica	294		
IV.3.1 Que la imagen especular no es una representación	295		
IV.3.2 El doble foco de la imagen especular.	302		
Conclusión	307		
Index	317		

Introducción

La imagen de sí: ¡qué deliciosa esclavitud, qué preocupante felicidad y, sobre todo, qué carga! Pero también ¡qué angustia si imaginamos sólo por un instante que puede dejarnos! Le declaramos la más intestina de las guerras, amorosamente reafirmada a partir de cualquier tregua duradera. Los moralistas no han dejado de vilipendiar el amor que se le tiene ni los escritores de detallar el odio que se le profesa. Siempre está allí, lista para cubrir nuestros objetos más queridos como hizo Christo¹ con el Pont-Neuf, envolviéndolos en un muaré familiar que a veces nuestros sueños rasgan para permitirnos volver a coserlo punto por punto cada mañana. ¿Quién es esta sanguijuela que corre entre los dedos, se pega a la piel, nos arranca el pellejo?

A pesar de haber existido (casi) desde siempre, esta cuestión no ha sufrido demasiados cambios. No es sorprendente que goce de una fuerte estabilidad. Y sin embargo, en torno a grandes accidentes que afectan, ora la perspectiva de la salvación, ora la irrupción de un nuevo discurso y aún –en este siglo– su multiplicación insensata, la imagen se habrá movido cada vez que el “sí” recibe un golpe, y viceversa. Indefectiblemente hacen par, encadenados tanto en los viejos galimatías como en la vida. De modo que para apreciar con justeza uno de los momentos en que el caleidoscopio de la imagen de sí rompió localmente su equilibrio de entonces, es conveniente ponerlo

1. Christo: artista plástico que en septiembre de 1985, con un equipo de más de 300 colaboradores, empaquetó el *Pont-Neuf* con un total de 40.876 m² de un tejido de poliamida dorada y brillante. En 1994, empaquetó el *Reichstag* en Berlín, edificio desde donde arengaba el *führer*. (N. de la T.)

en relación con algunos de sus *alter-ego* y remontarnos a otras fracturas, a otras rupturas.

Partí de la idea de que el estadio del espejo, mediante el cual Lacan se lanzó a la aventura psicoanalítica, constituía uno de esos momentos, no por sí solo por cierto sino como pico de una serie de acontecimientos telúricos. Ahí también la primera sacudida fue de Freud: la introducción del narcisismo debía revelarse por sí sola como una salida del sempiterno tema del amor-propio, por el cual legiones de moralistas habían sofocado en el desprecio propio de la sapiencia toda posibilidad de saber más sobre ese sentimiento tan constante.

Que uno no deja de amarse, aún en las formas más altivas del amor, he ahí lo que podía convertirse en tema de estudio sin provocar una indignación virtuosa y vengativa. Pero que ese amor encontrara en la imagen especular su objeto genérico, eso fué sólo de Lacan, al menos con el rigor juvenil con que, sin saberlo, lo encaminaban aquellos que, trabajando en su rincón, habían ayudado de distintas maneras a laicizar un asunto que tuvo un fuerte olor a azufre en otras épocas.

Henri Wallon el primero. Referencia obligada, dió a la "imagen del cuerpo propio" sus primeras coordenadas, totalmente matizadas de psico-fisiología pero sin dejar de tocar aquí y allá, sin parecerlo, problemas de alta metafísica relativos a la aparición de la *representación* como tal. Propongo redescubrir el movimiento por el cual, a través de algunas páginas bastante densas, marca ese momento (que para él no tiene nada de "estadio") en el que los sistemas de integración sensorio-motriz confluyen para dar lugar y forma a aquello que los sobrepasa pero que en lo inmediato integra: el reconocimiento por parte del niño de la forma de su cuerpo, reconocimiento que hace de él, según las propias palabras de Wallon, *un cuerpo entre los cuerpos, [...] un ser entre los seres*.

Sugiero que a partir de allí se sumerge en la metafísica más directa y más confesa, la de Husserl en el momento en que, casi al final de su obra, tiene ganas de darle una lección a Descartes y de alguna

manera volver a dibujar, con nuevos costos y para otras conclusiones, el prestigioso recorrido de las *Meditaciones*. Luego de las conferencias que da en París en 1929 lanza, en primer lugar sólo para el público francés, sus *Meditaciones cartesianas* en las que *alguien*² aseguraba la función que en Descartes le correspondía por derecho al Dios no engañador: permitir a ego salir de su solipsismo nativo. Para Husserl, que la certeza de existir no fuera totalmente vana, que tuviera la esperanza de tocar ese mundo que había sido necesario "suspender" de entrada para producir el cogito, pasaba por la fundación de ese "alguien". Aparentemente, nada de imagen en este ejercicio de alta estirpe filosófica y de una densidad intimidante, pero si se siguen algunos fragmentos decisivos de la demostración quizás se comprenda mejor en qué lo que hay de *otro* en el *alguien* impone que nos desprendamos de cierta ingenuidad empírica —que el otro se da sin complejo y sin reserva— y que nos aventuremos en ese mínimo de ascesis que consiste en no dar por sentado desde el comienzo aquello cuya génesis se pretende describir.

Porque creo que la eficacia del esfuerzo de Lacan habrá consistido en ésto: en no conformarse con describir un fenómeno que haría avanzar nuestro conocimiento de lo humano sino, al hacerlo, en ubicarse —y ubicar a su lector— *en el hilo* de ese fenómeno mismo. Y sin mayor esteticismo o gusto desmedido por los efectos poéticos, siempre tentadores cuando se alinean tres palabras, porque se trata del sujeto. Si este último se presta de buena gana a la tercera persona, si tolera ocasionalmente la segunda, sólo vibra al pasar, aunque fuese furtivamente, por los desfiladeros de la primera. Y sin ese *vibrato* nada concluirá para él. Es necesario entonces inventar máquinas, retóricas u otras, capaces de provocar a su manera lo que describen, aunque sólo sea para ofrecer a su demostración algo de la actualidad de eso viviente que es su objeto mismo. Por ello, Lacan retomó varias veces el estadio del espejo en el curso de veinte años,

2. A partir de aquí, *autrui* se traducirá como "alguien". Esta elección obedece a que debía encontrarse una palabra que en ningún caso pudiese ser un adjetivo. Ésto es lo que diferencia *autrui* de *autre* (otro) en francés. (N. de la T.)

desde 1963 hasta el comienzo de los años sesenta³. Puede que su cuestionamiento sobre la naturaleza del imaginario no haya cesado hasta el último de sus seminarios. Por el contrario, sus frecuentes retoques al estadio del espejo se vuelven extremadamente raros a partir de un último agregado, ampliamente comentado en el trabajo que se va a leer: el hecho de que el niño, después de haberse reconocido en la imagen especular, se vuelva hacia el adulto que está a su lado. Luego de presentar lo que se puede saber de sus elaboraciones de antes de la guerra y de la inmediata post-guerra, luego de estudiar con lupa su texto de 1949 *El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como nos es revelado por la experiencia psicoanalítica*, se seguirá en detalle la aventura del "esquema óptico" en el curso de la cual, entre 1953 y 1961, Lacan intenta entrelazar, tejer, articular diversamente los datos de un estadio del espejo cada vez más depurado, con las tres dimensiones del *imaginario*, del *simbólico* y del *real*. Largo y minucioso recorrido a través de los textos en general mal establecidos de sus seminarios, para recoger briznas de algunos datos cuya reconsideración, condensada en el texto de los Escritos *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*, no es para nada tan esclarecedora como se quisiera. Pero el agregado, *in fine*, de la problemática del *asentimiento* ligada al giro de la cabeza del niño, vale como detención suspendida de toda esa florescencia en la que ella dibuja bastante netamente un *trayecto de las miradas* esencial para la emergencia de la imagen especular.

Este trayecto de las miradas se inscribe en una historia ampliamente multisecular. Cuando en el año 726 un emperador bizantino decidió solo, en su alma y consciencia –según se dice–, hacer nivelar a golpes de martillo el rostro en relieve de Cristo que adornaba protocolarmente el gran vestíbulo de su palacio, abriendo de este modo una querella de más de cien años sobre la cuestión de las imágenes, pri-

3. Hago deliberadamente este recorte temporal. No podrá buscarse entonces en lo que sigue una supuesta "integralidad" del recorrido de Jacques Lacan sobre la cuestión de la imagen especular y aún menos de la dimensión imaginaria como tal. Sólo he pretendido destacar en qué el "estadio del espejo generalizado" subvirtió el *trayecto de las miradas* que siempre lleva la imagen de sí.

vaba a la mirada de la imagen de las imágenes. ¿Cómo retomar aquí el curso de esta gran querella, siendo totalmente extranjeros a ese universo mental, al menos respecto a la cuestión candente del fin del mundo?⁴ A falta de poder olvidar gran cosa de nuestras convicciones cotidianas, al menos nos permitiremos apartarnos un poco de ellas, razón por la que se recorrerá –bastante ampliamente en relación a los objetivos de este trabajo pero muy suscitadamente respecto a los tesoros de erudición forjados sobre este campo– los comienzos de la imagen en el mundo cristiano. Se verá cómo, durante los primeros siglos casi no hizo olas, hasta que una guerra colosal, en la que los imperios bizantino y cristiano enfrentaron a los imperios persa y zoroastro, hizo florecer esas imágenes *achiropoietes* (no hechas por la mano del hombre), por medio de las cuales el mismo Cristo ofrecía de nuevo su rostro al mundo. Pero toda esta historia se cuenta parcialmente aquí sólo con fines propedéuticos para llegar a un texto cuya génesis importa. Combatidos al comienzo, los íconos fueron rehabilitados por primera vez en el segundo Concilio de Nicea, 787. Después, a partir del 813, la iconoclasia retoma violentamente el poder en la persona del emperador León V y la proscripción de los partidarios de los íconos fue más feroz aún. Es entonces, en el curso mismo de esta vuelta de la persecución, que aparece una reflexión original sobre el funcionamiento del ícono, y especialmente en un texto del antiguo patriarca Nicéforo, que una reciente y muy notable edición crítica pone hoy a nuestro alcance. Su *Discours contre les iconoclastes*⁵ nos permite penetrar tanto en el debate teológico como en el semiótico. Porque, en primer lugar, se trata de la naturaleza del signo a lo largo de estas páginas donde la pasión combatiente aguza sus argumentos, al menos en la medida en que la erudición de la traductora nos permite seguir más fácilmente su curso. De este modo, veremos ubicarse lo que es propio del fun-

4. El último libro de Peter Brown -*Le renoncement à la chair*, París, Gallimard, 1995- tiene, entre otros, el mérito de hacernos sentir hasta qué punto ese largo período que se nombra por comodidad "la alta Edad Media" fue poseído por la certeza de un fin del mundo casi inminente que cambió la mayor parte de las perspectivas.

5. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, París, Klincksieck, 1989, traducción, introducción y notas de Marie-José Mondzain.

cionamiento del ícono que nuestra mirada, blanqueada por el torrente de imágenes contemporáneas, ordena demasiado rápidamente en el rango de cuadros de un género algo especial. El *trayecto de las miradas* es allí esencial, como también lo es en este embale, este prurito, esta colosal impaciencia que se llama iconoclasia. Esta rabia contra la imagen es tan importante para perforar la naturaleza como las sutilezas, pliegues y repliegues, de la argumentación iconofílica. Nos tomaremos entonces el tiempo necesario para ir a ver más de cerca lo que arma el brazo del iconoclasta cuanto abate la imagen sin piedad.

Propongo entonces un salto hasta el “gran” siglo, no para hacer creer que durante ochocientos años no pasó nada más en este terreno movedido de la imagen, sino para estudiar cómo, con y alrededor de Descartes, se ordenó de manera inédita este término que se nos ha vuelto tan indispensable, este concepto que ni por un instante podemos imaginar que nos falte, el de *representación*. En ese entonces, la palabra no era totalmente nueva, y la cosa tampoco⁶, pero en el nuevo saber que Descartes constituye, justo al lado de sus grandes hallazgos metafísicos y de acuerdo con ellos, lanza con su *mathesis universalis* una problemática del cifrado que no cesará de agravar cada vez más la separación que desde el comienzo instaure entre *imagen y representación*.

La ulterior historia filosófica del término *representación* es tan compleja, tan múltiple, que no se podía abordar sólo mediante un trabajo esencialmente dirigido hacia la imagen especular. Por el contrario, el uso no-filosófico del término merece ser considerado, aunque más no sea para mostrar hasta qué punto el concepto de *representación* era de tal naturaleza, que podía invadir pacíficamente

6. En un estudio aún por hacer, intentaré mostrar cómo la noción de *representación* se impuso por múltiples vías entre los siglos XV y XVII. Prácticamente ignorada por el mundo latino y medieval, se la ve aparecer en la pintura con el nacimiento de la perspectiva, instalarse en el mundo del teatro en el siglo XVI, inmiscuirse en las discusiones teológicas de la Reforma respecto a la naturaleza de las especies consagradas en la Eucaristía, organizar el pensamiento político (Hobbes), y finalmente reinar en el pensamiento filosófico que dominará casi exclusivamente durante tres siglos.

los sectores más diversos de la vida intelectual. *Le paradoxe sur le comédien* de Diderot, texto que fue enriquecido con varios agregados entre 1769 y 1779, lleva esa marca más que otros: sin el ego de las *Meditaciones*, el “gran comediante” hubiese sido menos paradójico para Diderot. He ahí un verdadero Janus bifronte, en la cumbre de su arte, héroe epónimo de la representación en la medida en que ella sería un “espejo de dos caras”.

Inversamente a ese momento de triunfo exclusivo, el uso eminentemente contradictorio que hizo Freud de ese mismo concepto merecía un atento estudio, ya que, a su manera, designaba bastante claramente los límites del empleo del término: ¿qué es entonces una *representación inconsciente*? Elemento indispensable del saber freudiano, aparece a primera vista como una contradicción en los términos: ¿cómo puede ser inconsciente una representación sino volviendo amorfos los términos freudianos mismos y llamando “inconsciente” lo que no sería más que “preconsciente”? En efecto, es posible imaginar que la consciencia “almacena” (o lo que sea) las representaciones que ella misma se ha dado de una u otra manera, pero al tomar el inconsciente en el sentido *sistemático*, tal como Freud pretendía haberlo descubierto, la cuestión se vuelve abrupta: se podrán tomar todas las *huellas mnémicas* que se quiera, pero no merecerán llamarse “representaciones” si no se ubica un sujeto para quien efectuar ese trabajo de representación. Ahora bien, las representaciones inconscientes son, sin vuelta, representaciones sin sujeto o al menos sin consciencia. Y a no ser que se invente un nuevo sujeto, no está permitido usar el viejo término “sujeto” desprendiéndolo subrepticamente y al pasar de la idea de “consciencia”. Y si tantos freudianos quedaron pegados sin gloria a esa confusión —puesto que de una contradicción puede extraerse tan fácilmente una consecuencia como su contraria— Freud, por su parte, intentó insistentemente esclarecer este oscuro asunto. Se intentará seguirlo al hilo en algunos textos que se desgranarán en el curso de más de treinta años para ver cómo logró sostener su descubrimiento a pesar del término *representación*.

Habiendo recorrido a la manera de un canguro algunos momentos fuertes de esta era de la representación que no está cerca de terminar, se deja adivinar el punto crucial que entretejen, cada una a su manera, imagen y representación: la imposible, infernal cuestión del uno. Platón ya lo había advertido: el uno es equívoco y se dice de múltiples maneras. Es de prudencia elemental evitar comprometerse con tal problemática. Pero eso no lo puede hacer cualquiera que levante su carpa en un decorado en el que no se trata casi más que de esto: captar lo múltiple bajo las especies de la unidad. Constitutivamente, la imagen *recorta*, la representación *delimita*. En el torrente y la diversidad de lo sensible no se trata de cercar, circunscribir, cerrar. Por lo tanto, se produce una detención en un tiempo de la interrogación lógica: ¿qué es entonces una *clase unitaria*, una clase compuesta por un solo miembro? La pregunta adquiere importancia una vez que se verifica que no se trata allí de una rareza, sino por el contrario, de una especie de ladrillo elemental del edificio lógico y matemático.

Para captar bien el alcance de la dificultad —que la mayoría de los lógicos aplastan en el interior de una axiomática que no está hecha para responder a las preguntas que uno quisiera plantearle— no queda más que el desvío por distintas “invenciones” filosóficas, aptas para mostrar en qué los dos tipos de unidad que requiere todo pensamiento estructurado, el uno elemental y el uno englobante, no se encuentran tan fácilmente en este bajo mundo. Durante todo el tiempo en que Dios respaldó los sistemas simbólicos, garantizando tanto su unidad global como sus elementos constitutivos, recayó sobre él la carga de esos dos unos. Invito a ver más de cerca cómo Jean Duns Scot llegó a ordenar la cuestión de la realidad última del individuo, y cómo Leibniz, al final de su vida, empujado por uno de sus numerosos corresponsales, fue conducido a lanzar las bases de lo que podría ser la unidad *real* de los cuerpos, más allá de su unidad *fenoménica*. Todo esto sin perder de vista a Jacques Lacan quien, después de haber *regulado*, como se ha visto, la delicada intrincación del estadio del espejo con las tres dimensiones del imaginario, del simbólico y del real, retoma esta cuestión del uno al comienzo de los años setenta. Su invención del término “uniano”,

junto al de “unario”, que había hecho unos diez años antes ayudándose con una traducción de Freud, lo designa claramente como obrero de esta cuestión que, por definición, no llega a encontrar su marco puesto que ella *es* el marco por excelencia.

Entonces, si se hacen confluír los hilos tramados de distinta manera que este estudio ha separado casi uno a uno, se podrá apreciar muy de cerca lo que Lacan trastornó en el posicionamiento de la imagen especular. El modo en que esta imagen, en su tiempo de emergencia, se distingue de toda problemática de la representación y también cómo ordena de manera diferente ese trayecto de las miradas develado en el funcionamiento del ícono. La pérdida del horizonte divino —que ofrecía a la mirada un punto de convergencia ideal— habrá implicado, no solamente un *giro* de 180° de ese punto de mirada, a partir de allí *frente* al espejo, sino también un *splitting* que separa esos dos pilares de la imagen que estaban antes confundidos: lo que la imagen tiene por misión introducir en lo visible: lo *invisible*, y el punto en el que se asegura como *uno*: lo *indivisible*. Ese pequeño detalle de visos totalmente psicológicos —la vuelta del niño hacia el adulto que concluye su identificación en el espejo— podrá entonces tomar el aspecto de un acontecimiento epistémico si, con él y la interpretación que Lacan le da, terminara un largo período donde la imagen (inicialmente especular) se habrá sostenido en una superposición perfecta de ese *invisible* y de ese *indivisible* en la *persona* del Creador. El objeto (a) e I, el ideal del yo, por ser términos del “álgebra” lacaniana, no tienen una historia menos larga...

De la lista de nombres propios que precede surge, sin embargo, otra pregunta, de método esta vez: ¿sobre qué mesa de disección propongo que se encuentren estos paraguas y estas máquinas de coser? ¿Supondría, sin animarme a decirlo sin embargo, que existe no se qué “historia de las ideas” donde estaría permitido hacer dialogar a cualquiera con cualquiera con la única condición —¡tan vaga!— de que se tratara “de la misma cosa”? “La mirada”, el “Uno” ¿serían datos tan constantes en el ser humano que se podría hacer cruzar toda elaboración que usara esos términos, cualquiera fuese la época,

la cultura, el estilo, incluso la cualidad intrínseca? El sólo enunciado de tales condiciones las hace aparecer como exorbitantes.

Michel Foucault construyó una primera línea de defensa contra las acusaciones de inconsistencia que el ejército de especialistas está siempre dispuesto a lanzar como misiles exterminadores sobre aquellos que parecen meter el pie en la casa del vecino. Al otorgar al investigador el derecho a prenderse de cualquier enunciado —por mínimamente articulado que esté a las prácticas referenciales y discursivas de las que fue extraído— hizo mucho por liberar a ese mismo investigador de los compartimentos en los que ya no se sabe qué atribuir a la unidad del campo, a la originalidad de los métodos o a la simple inercia de las modas en ciertas especialidades universitarias. Sin embargo, su avance metodológico no basta para justificar plenamente la disparidad que pregonaba el presente trabajo, y menos aún puede hacerlo la metáfora esencialista, usada hasta el hartazgo, del *hilo rojo*.

Se le atribuye demasiado rápidamente al genio de Freud el haber incursionado con felicidad en terrenos tan diversos como el de la etnología (*Tótem y Tabú*), la crítica literaria (*La Gradiva*), el ensayo sociológico (*El malestar en la cultura*), la monografía clínica (cada uno de sus *cinco psicoanálisis*), el tratado psiquiátrico (*Duelo y melancolía*), la reflexión sobre la actualidad (*¿Por qué la guerra?*), el ensayo dogmático (el *Proyecto*), al punto que uno podría preguntarse: pero, ¿dónde habló de psicoanálisis “puro”, de psicoanálisis que sea solamente psicoanálisis? No hay dudas sobre la respuesta: en todas partes, no con la misma intensidad pero sí con el mismo cuidado. ¿Qué se puede concluir de esto? Del mismo modo, nos extasiamos de buena gana con la cultura de Jacques Lacan, con sus ensayos de lógica (*El número trece*, *El tiempo lógico*, *El paréntesis de los paréntesis* que concluye el seminario sobre *La carta robada*), con sus osadas especulaciones sobre una topología de la que aún no había manuales pasando por, entre otras cosas, la literatura, la clínica psiquiátrica y la historia de la filosofía. ¿Qué necesidad tuvieron, cada uno en su estilo, de ir a retozar de ese modo a derecha e izquierda? Por otra parte, es necesario convenir que ex-

ceptuando a Freud, canonizado desde hace ya algún tiempo y por lo tanto resguardado de toda crítica, es de buen gusto reprocharle a Lacan un tal eclecticismo.

Cualquiera sea el peso de la personalidad de cada uno en este asunto, sostengo que no fue tan decisivo como la consistencia del saber que construyeron entonces. Esta diversidad llegó así, no por inocencia sino por encuentro. Cuando Freud, después de haber disecado una parte de la literatura etnológica de su tiempo sobre el tótem, se pregunta qué aporta el psicoanálisis a todo esto, responde de una manera que no puede ser más clara:

Y si ahora conjugamos la traducción [*Übersetzung*] que el psicoanálisis ha dado del tótem con el hecho del banquete totémico y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero que tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada [*eine unvermutete Einheit*] entre series de fenómenos hasta hoy separadas.⁷

Entonces, ¿quiénes fueron esclarecidos por esta hipótesis —el asesinato del padre— que Freud designa en otro lugar de este texto como el “único rayo de luz” que según él podía esparcir su psicoanálisis? ¿Los etnólogos? Prácticamente no. En principio, ellos más bien fruncieron la nariz frente a este insolente que confiaba demasiado en fuentes dudosas (los trabajos, entonces muy criticados, de Robertson Smith) para extraer conclusiones inmediatamente rebatidas por algunos hechos persistentes (entre otros el de que no se conociera ninguna sociedad, incluso y sobre todo “primitiva”, que hiciera ingerir anualmente a sus miembros su querido tótem). Entonces, ¿los psicoanalistas? Un poco más, claro, pero esto casi no produce otra cosa que un rebote de la pregunta: ¿por qué se interesan ellos en todos estos saberes que parecen no surgir de su clínica directa? ¿Sólo porque Freud se los señaló? Al releer la última frase citada, nos sentimos más cerca de la respuesta que con todas estas preguntas: “[...] presenta la ventaja de crear una *unidad insospechada*

7. S. Freud, *Tótem y Tabú*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, Tomo XIII, p. 143.

[*eine unvermutete Einheit*] entre series de fenómenos hasta hoy separadas.” Ir hacia el otro para fabricar la unidad imprevista, allí donde no estaba. No cavar, profundizar, depurar y todas las metáforas que quieran para designar la extensión progresiva y medida de un campo aumentando su dominio conceptual, sino una necesidad de lazo que repetitivamente se precipite hacia la alteridad, la discordancia, lo extraño, para encontrar allí, si no lo idéntico al menos sus premisas: el rasgo que va a autorizar la identificación, a justificar ese movimiento de áltero-filia hasta el momento en que él mismo, ese rasgo ahora convertido en un “él mismo”, llame –quizás– a otro rasgo, a una nueva alteridad.

De tal progresión en el desorden de los saberes, a menudo debe temerse lo peor: asimilación prematura, arrogancia conquistadora del intérprete de uso múltiple [*tous azimuts*] (tan peligrosa como el terapeuta del mismo nombre), establecimientos dudosos de identidades artificiales, etc. Pero no resulta mejor querer evitar de entrada tan enojosas consecuencias y sostenerse obstinadamente en la posición del modesto labrador de un campo estrecho pero bien delimitado tanto textual como clínicamente: en la proliferación de textos estrictamente exegéticos o clínicos suscitados por el saber analítico, el *sentido* aparece en proporción inversa al cierre de las significaciones que allí se encuentran. Cuanto más redondo sale –que esté bien o mal es casi secundario– mayor es la tendencia a girar en el vacío. Desde que está solo, el saber analítico no conoce peor enemigo que él mismo. Es su debilidad y su fuerza confundidas.

La palabra “sentido” no tiene hoy buena prensa, sobre todo entre los psicoanalistas lacanianos que sospechan allí un retorno insidioso de la religión o, más simplemente, de ese procedimiento hermenéutico al que reconocen como su enemigo más próximo. Ahora bien, se huye del sentido en la investigación como de la terapéutica en la cura: se puede saber, desde Freud, que cuanto más se la busca menos se la encuentra. Sin embargo, si uno logra sustraerse a eso de la

buena manera⁸, no está excluido que ella surja, sin advertencia y sin que nunca se sepa bien porqué.

Quise volver a dar su oportunidad al *sentido* que puso en juego Lacan al intervenir de modo tal a nivel de la imagen especular, que redefinió su estructura y su funcionamiento. El sentido de lo que Lacan intentó en este campo se ha perdido hoy en gran parte, debido a la banalización de la designación (“estadio del espejo”) y a su empleo convenido aún más allá de los círculos lacanianos. No pretendo aquí redescubrirlo tal cual. Que yo sepa, él nunca hizo alusión –aunque fuese mínimamente– al mundo del ícono, y su subversión del término representación se apoyó en coordenadas diferentes a las que se despliegan aquí. Entonces, a pesar de ciertas apariencias testarudas, no hago un trabajo de historiador. Pero me gustaría que entre los bloques desunidos de saberes que van a leerse, en el espacio a veces abierto que los separa sin ligarlos, pase también la corriente de una “unidad imprevista”, de una *unvermutete Einheit*, de esa unidad imaginaria tan cautivante, sobre todo cuando se ríe de los límites que supo endosarle a cada uno de sus amantes –aunque no a todos.

8. La genialidad de la regla fundamental, que invita al paciente a decir lo que se le ocurra y a no obstinarse en “profundizar” sus “problemas”, continúa indicando el camino tan imperativamente y –en el fondo– tan enigmáticamente como la Pitonisa. Generaciones y generaciones de analistas que no estaban de acuerdo en nada, que se despreciaban más o menos cordialmente entre ellos, compartieron y comparten aún esta regla, que algunos felizmente saben tan apremiante para ellos como para los pacientes a quienes la prescriben.

Primera Parte

I. El yo especular según Jacques Lacan

I.1. Los años treinta

En el difícil pasaje al público de la obra de Jacques Lacan, algunos términos se ubican hoy como faros significativos: el significante, el objeto (a), el sujeto-supuesto-saber, el gran Otro, etc. De todos modos, ninguno alcanza la evidencia lograda por el estadio del espejo, hasta el punto de creer que el resto podría ser una invención de su parte, pero que éste sería en verdad un descubrimiento tal, que una vez hecho, y bien... es para siempre. A diferencia de un artificio teórico que necesita un andamiaje conceptual, habría allí algo del orden de un dato natural ignorado hasta 1936 o casi, y a partir de allí reconocido como una especie de verdad científica indiscutible.

Tenemos un testigo de esta banalización: en una obra reciente, *Vie et mort de l'image*, Régis Debray, sin experimentar en ningún momento la necesidad de mencionar el nombre de Lacan, se apoya, como al pasar, en el estadio del espejo:

Como el lactante reúne por primera vez sus miembros mirándose a un espejo, nosotros oponemos la descomposición de la muerte a la *recomposición por la imagen*¹.

Entonces, con el estadio del espejo podríamos creer que estamos en presencia de un elemento de saber bien integrado a la *doxa* contemporánea y la cosa se resumiría en dos líneas: a una edad que los psicólogos especialistas en niños fijarán con más precisión, el niño pe-

1. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, París, Gallimard, 1992, col. "Folio Essais", p. 38.

queño realiza, gracias a un espejo o a la contemplación de un *alter ego*, la existencia de una unidad corporal que hasta entonces le faltaba.

¿De dónde viene este esquema elemental de lo que iba a convertirse en la enseñanza de Lacan en un asunto largo y complejo? La historia dice que en 1936, en el congreso de la *International Psychoanalytic Association* en Marienbad, un tal Jacques Lacan —algo conocido en el medio psiquiátrico francés pero desconocido en ese mundo psicoanalítico internacional— habría leído (en francés) una exposición sobre: *The looking-glass phase*². Además, el lector de *Acerca de la causalidad psíquica*, artículo pronunciado el 28 de septiembre de 1946 en Bonneval y publicado³ en 1950, sabe por el orador mismo que el presidente de la sesión, Ernest Jones, lo interrumpió al cabo de diez minutos, inquieto quizás por la cantidad de páginas que el joven al micrófono tenía delante de sí. Agreguemos que la lengua francesa no debió contribuir a arreglar las cosas en un lugar y en un medio donde era conveniente hablar inglés o alemán.

Si menciono la amplitud de la exposición de Lacan ese 3 de agosto de 1936 en Marienbad, es sólo porque la única fuente de información disponible en nuestros días sobre este trabajo son las notas tomadas por Françoise Dolto en ocasión de una exposición preliminar que Jacques Lacan hizo frente a los miembros de la *Société Psychanalytique de Paris*. Quedamos impresionados al leer el rápido inventario que hace E. Roudinesco⁴ de este trabajo: “El sujeto, el yo (*je*), el cuerpo propio, la expresividad de la forma humana, la libido, la imagen del cuerpo, la imagen del doble y la imagen especular, la libido del destete, el instinto de muerte, la destrucción del objeto vital, el narcicismo y su lazo con el simbolismo fundamental del conocimiento humano, el objeto reencontrado en el Edipo, los gemelos.” La casi totalidad de estos temas vuelve a encontrarse en el ar-

2. Por supuesto, el título está en inglés puesto que apareció en la revista oficial de la I.P.A., la *International Journal of Psychoanalysis*, tomo I, p. 115.

3. Antes de serlo en los *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, ps. 151-193.

4. E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, París, Fayard, 1993, p. 160.

título sobre *La familia*, pero ¿formaron parte realmente de la exposición que Jacques Lacan se proponía hacer en el congreso de la I.P.A.? Todavía hoy no lo sabemos, puesto que el texto de Marienbad que Lacan, en un acceso de rabia, no dio a la publicación, no apareció nunca como tal y parece haberse perdido.

De este modo se constituyen los verdaderos mitos de origen: el elemento de partida es retirado, dejándonos por el momento imposibilitados de saber con cierta seguridad cómo se dieron los primeros pasos en este asunto. De hecho, el capítulo que sigue no pretende ser una reconstitución de *lo que habría pasado realmente* alrededor de 1936 para dar nacimiento a esta tesis del estadio del espejo. Sólo quiere poner de manifiesto que uno se esfuerza por *leer* los textos a nuestro alcance a fin de comprender al menos una parte de las *apuestas* presentes en los años treinta. En efecto, nuestra mirada sobre este asunto se ha banalizado a tal extremo que resulta muy difícil leer hoy esas líneas sin proyectar en ellas nuestro saber actual, sin perder las asperezas que, a causa de las turbulencias locales que a veces crearon, fueron el punto de partida de numerosos problemas ulteriores. Si la técnica de *aislamiento*, característica de la vulgarización del saber tiene la ventaja de constituir unidades fácilmente aprehensibles (como el “estadio del espejo”, justamente), tiene también el inconveniente de destruir la coherencia de una problemática de partida haciendo surgir de este modo no pocas falsas cuestiones.

Deseo entonces volver lo más rápidamente posible al *momento fecundo* del descubrimiento lacaniano, no con la impresión simplista de que todo estaría ya allí al menos en trabajo de parto, sino con la convicción siguiente: cuando una... digamos una “idea”, cuando una idea de esta naturaleza se impone a alguien, no trae consigo orden y armonía. Todo lo contrario: el hallazgo local viene a *atravesarse* a muchas cosas, y ese atravesamiento es precioso por el hecho de que advierte sobre el punto exacto de intervención de la idea en cuestión. ¿Cuántos atolladeros volvió caducos el estadio del espejo? ¿Cuántos sectores de saberes hasta entonces ajenos unos a otros, incluso antinómicos, permitió aproximar, mezclarse? ¿Cómo redistribuyó las

cartas, y sobre todo una parte de las que tenemos hoy en las manos? Sólo para entreverlo, es necesario hacer el esfuerzo de cambiar (un poco) la mirada y volver a encontrar una parte del terreno en el cual esta "idea" desembarcó un día.

Propongo realizar una parte de este trabajo poniendo de entrada sobre la mesa de lectura dos textos importantes de los años treinta: el de Henri Wallon relativo al reconocimiento en el espejo de la imagen del cuerpo⁵ y el de Edmund Husserl conocido bajo el título *Meditaciones cartesianas*⁶. Esta elección es característica del procedimiento adoptado. En efecto, nada nos asegura que Lacan los haya leído —lo que se dice *leer*— por más verosímil que sea esta hipótesis (pero en estas materias lo verosímil no siempre es amigo de la verdad). No pretendo entonces que esos textos hayan constituido las fuentes relativas al estadio del espejo lacaniano. Por ejemplo, en Francia se ha tomado como hábito considerar que el precursor de Lacan en todo este asunto no es otro que Henri Wallon, orgullo de la psicología francesa del entre-dos-guerras; pero ¿quién sabe con alguna precisión lo que Lacan leyó de Wallon?

El nombre de Wallon se encuentra exactamente dos veces en los *Escritos*. La primera vez en *La agresividad en psicoanálisis*, donde se puede leer la frase siguiente:

5. H. Wallon, *Comment se développe la notion de corps propre*, serie de cursos dictados en la Sorbona en 1930, publicados por primera vez en el *Journal de Psychologie* de noviembre-diciembre de 1931 y retomados luego, junto a otros textos del mismo género y de la misma proveniencia (y algunas correcciones de detalle) en *Les origines du caractère chez l'enfant* aparecido en 1934 en París. El lector podrá, si lo desea, comparar los dos textos, el del *Journal de Psychologie* y el que fue reeditado en un número especial de la revista fundada por H. Wallon *Enfance* y aparecido en su homenaje en 1963, un año después de su muerte. Por otra parte, el libro *Les origines du caractère chez l'enfant*, retomado por PUF en 1949, fue reeditado después muchas veces y recientemente en la colección "Quadrige". En español: *Los orígenes del carácter en el niño*, Bs. As., ediciones Nueva Visión, 1982.

6. E. Husserl, *Méditation cartésiennes*, Vrin, París, 1931, traducción de G. Pfeiffer y E. Levinas, reeditado en 1969, así como también una nueva traducción de Marc de Launay: París, PUF, 1994. En español: *Meditaciones cartesianas*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1996.

...(la agresividad) debe comprenderse en un orden de coordinación más amplio: el que subordinará las funciones de posturas tónicas y de tensión vegetativa a una relatividad social cuya prevalencia ha señalado notablemente un Wallon en la constitución expresiva de las emociones humanas⁷.

Se apreciará de paso el artículo indefinido delante del nombre propio: *un* Wallon... A lo que hace eco la extrema discreción de la segunda mención en la que, en la página 175 de esos mismo *Escritos*, Henri Wallon aparece en una nota al pie de página como... director del tomo VIII de la *Encyclopédie française*, el mismo en el que apareció el texto de Lacan sobre *La Familia*. ¿Es necesario razonar a la inversa y ver esta escasez de referencias como la prueba de una deuda demasiado pesada y por eso mismo enmascarada? Sin otro argumento ¿sería conceder mucho a una psicología barata! Apenas se puede señalar que las pocas páginas consagradas al estadio del espejo en el texto sobre *La Familia*, precisamente, llevan más que otras provenientes de Lacan la marca *terminológica* de las tesis de Wallon. Y cuando en 1946, en *Acerca de la causalidad psíquica* Lacan se lanza con una pizca de historia, una golondrina no hace verano, sobre el estadio del espejo, no hace ninguna mención a Wallon, sólo nombra a...Lhermitte:

[ese comportamiento del niño frente al espejo] relacionábase de la más directa manera con esa imagen del ser humano que ya había yo encontrado en la organización más arcaica del conocimiento humano.

La idea se ha abierto paso. Ha dado con la de otros investigadores, entre los cuales he de citar a Lhermitte, cuyo libro, publicado en 1939 reunía los hallazgos de una atención de mucho más tiempo atrás retenida por la singularidad y la autonomía de la *imagen del cuerpo propio* en el psiquismo⁸.

Continuadores sí, predecesores no, realmente no. Algunas líneas más adelante, Lacan hace hablar a un interlocutor imaginario:

7. J. Lacan, *Escritos* 1, México, Siglo XXI editores, 1984, p. 105.

8. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 175.

"¡Vaya! —se suele decir— esto hace pensar en esa famosa historia de Lacan, el estadio del espejo. ¿Qué decía, exactamente?"⁹

A sus ojos ese estadio del espejo es, entonces, suyo y sólo suyo, incluso si, al comienzo de ese mismo párrafo, concede que: "La *Gestalt theorie* y la fenomenología tienen también su parte en el legajo de la imagen en cuestión". Sin creer a pie juntillas esta postura de Lacan, dejaremos de lado simplemente todo historicismo que quiera sugerir que el *después* se explica naturalmente por el *antes*, que Wallon *explica* a Lacan. No, lo *pone en perspectiva*. Ese es el efecto que se busca aquí confrontando los textos.

Respecto a Husserl, la cosa es aún más clara. Se encuentra una sola mención directa, en la tesis de Lacan de 1932, del nombre de quien era considerado en los años treinta como "el" gran filósofo, y especialmente en el medio filosófico parisino. Koyré había sido su alumno directo (por otro lado, fue el supervisor de la traducción de las *Meditaciones cartesianas*) y el seminario de Kojève sobre Hegel fue inspirado, al menos en los comienzos, por esta pasión por la fenomenología que había suscitado Husserl.

Un artículo reciente de Henning Schmidgen¹⁰ aporta algunas luces a esta zona de sombras de las relaciones del joven Lacan con la corriente fenomenológica. Schmidgen muestra que Lacan leyó el artículo de Gurvitch *La philosophie phénoménologique en Allemagne: I. Edmund Husserl*¹¹, y lo muestra de manera muy convincente, ya que lo sorprende citando un error de Gurvitch. Este último, en lugar de hablar de la "*Ausschaltung* husserliana" (la "exclusión" metodológica, que también se designa con la palabra griega *epojé*) habla de la "*Aufhaltung* husserliana" (*Aufhalten*: retener, demorarse, permanecer). Ahora bien, la única vez que menciona adjetivamente el nombre de Husserl en su tesis, Lacan retoma esta enojosa

9. *Ibid.*, p. 176.

10. Henning Schmidgen, "Fortunes diverses", *L'œuvre de jeunesse de Jacques Lacan et la phénoménologie*, Psychanalyse à l'Université, Paris PUF, octobre de 1994, N° 76, ps. 111-134.

11. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1928.

"*Aufhaltung*" que muestra lo que tomó secretamente de Gurvitch. Cuatro años más tarde, cuando hace la crítica del libro de Minowski sobre *Le temps vécu*, emplea la expresión muy curiosa (y errónea) "*Aufhebung* husserliana", donde se puede leer sin dificultad una confusión —debida esencialmente a Kojève y a su seminario— entre Hegel y Husserl. En efecto, este acercamiento entre el autor de *La fenomenología del Espíritu* y el de las *Meditaciones cartesianas* es una característica francesa, sorprendente para la mayoría de los filósofos alemanes e ingleses. Por cierto, ¡la fenomenología de Husserl debe mucho a Franz Brentano pero muy poco a Hegel!

Por otra parte, hay algunas razones de peso para que Lacan no haya citado más a Husserl cuando avanzaba en sus propias tesis: se verá que las pocas líneas de su texto de 1949 que se pueden referir a Husserl son más bien negativas y que no duda, desde el comienzo, en rechazar "toda filosofía surgida directamente del Cogito". De hecho, no busco aquí establecer algún *punteo conceptual* entre fenomenología y psicoanálisis. Son profundamente ajenos entre sí (lo que no impide los préstamos y los intercambios) y constatarlo —sería largo de explicar— aclarará, espero, mi intención en este capítulo, que no es ni histórica ni "genealógica" o "arqueológica". Sólo se trata de *leer*, pero esta operación no es tan natural como podría creerse con los textos que, medianamente, *modelan la mirada* que ponemos en ellos, como en otras cosas. Desde hace mucho tiempo no los leemos (¡si es que alguna vez los hemos leído!), nos conformamos con *reconocerlos*, y se verá en el curso de esta problemática de la imagen que *reconocer* no es *ver*, y menos aún *leer*.

Entonces, me detendré en este texto de Husserl, sin adivinar si tuvo o no importancia para Jacques Lacan pero con la idea de que la invención del estadio del espejo se produjo *en ese decorado* en el que un sujeto buscaba su fundamento, a la manera cartesiana por cierto, pero con la ayuda de "alguien" más que con la de "Dios", para llegar a quebrar el solipsismo en el que encuentra la certeza de su existencia.

1.1.1. Wallon el clínico

Leer hoy a Wallon sigue siendo un placer¹². Por cierto, su prosa no es siempre fácil. Aunque escribe en un francés sin refinamiento, presenta a menudo dificultades de comprensión, y no hay que dudar en volver varias veces sobre una misma frase para captar bien de lo que se trata. Es cierto que con él, la clínica reina. Sus estudios de medicina, comenzados después de una agregación en filosofía (1902), así como la veintena de años pasados en Bicêtre y en la Salpêtrière, le proporcionaron un conocimiento profundo del sistema nervioso y de su compleja evolución desde el nacimiento hasta la edad adulta. Cuando en 1930, en el curso que dictaba en la Sorbona desde hacía ya diez años, se propone tratar el tema "Cómo se desarrolla en el niño la noción del cuerpo propio", tiene 51 años¹³, está en plena posesión de sus facultades, y eso se nota.

La primera sorpresa que la lectura de este texto depara al lector no prevenido, habituado a pesar suyo a "pensar" en términos de "estadio del espejo" como Régis Debray, es que en Wallon no hay "estadio del espejo". No sólo no está la expresión, sino que no existe ninguna acentuación retórica que permita desprender una tal entidad de la marea de hechos clínicos. Por cierto, eso sería contrario al método mismo de Wallon, totalmente tramado por el cuidado de ligar continuamente lo que, de la observación psicológica, puede fundarse en la evolución biológica del niño, especialmente desde el punto de vista del desarrollo histológico del sistema nervioso. Lo dice claramente en la conclusión de su estudio:

El conocimiento que hace de su imagen en el espejo es, para el niño, un procedimiento más o menos episódico entre aquellos que le sirven para hacer entrar gradualmente, a él y a sus pertenencias más inmediatas, en el número de las cosas y las personas cuyos rasgos de identidad fijó progresivamente, de manera de considerarse a sí mismo como un cuerpo entre los cuerpos, como un ser entre los seres¹⁴.

12. No diría lo mismo de Piaget, cuyos fastidiosos preparativos "científicos" en algunos de sus estudios, hacen de su lectura un verdadero castigo.

13. Nacido en 1879, muere en 1962.

14. H. Wallon, *Los orígenes del carácter en el niño*, op. cit. p. 211.

Entonces, si bien se pueden ver aparecer progresivamente en el desarrollo del niño a lo largo de sus tres primeros años las premisas de partida, luego los diferentes momentos de efectuación y finalmente algunas de las consecuencias de esta formación de la imagen del cuerpo, no se encontrará nunca lo que constituirá uno de los rasgos fuertes de la perspectiva de Lacan, a saber, una impresión de cuasi-fractura en la evolución del niño, un "antes" y un "después" violentamente diferenciados. En Wallon, por importante que sea esta puesta en juego de la realidad de la imagen, no es nunca más que un término entre otros en toda una serie de *integraciones sucesivas*, hechas para mostrar hasta qué punto la evolución psicológica está anudada de manera compleja a la evolución biológica¹⁵.

Entonces, para seguir a Wallon es necesario partir, como lo hizo él, de datos biológicos, de la distinción básica entre tres "dominios" que la neurofisiología no debe confundir: el *dominio interoceptivo*, el de la sensibilidad visceral que informa al cerebro de los acontecimientos internos al cuerpo, el *dominio exteroceptivo*, que es el de "la sensibilidad vuelta hacia las excitaciones de origen exterior", y finalmente el *dominio propioceptivo*, que consiste en un sistema intermedio entre los dos precedentes pero autónomo, ya que comprende las sensaciones ligadas al equilibrio, a las actitudes, a los movimientos, etc. Tiene, podría decirse por vocación, la preocupación por una cierta globalidad corporal, y desde las primeras líneas sobre la cuestión Wallon escribe:

La sensibilidad propioceptiva contribuye de manera preponderante a constituir la noción de propio cuerpo [...]. Está en relación con un sistema de funciones [...] que responden a la solidaridad intersegmentaria del organismo en el movimiento y la posición, a su unidad dinámica en la acción y estática frente a fuerzas exteriores¹⁶.

De este modo, desde las primeras menciones de ese dominio propioceptivo, se ven aparecer las palabras claves que van a conducir a la

15. Aquí, el materialismo de Wallon se opone radicalmente al idealismo de Piaget, y entonces se puede ver de cerca a qué precio se pagan las apuestas metafísicas que, sin embargo, uno podría creer muy lejanas a este género de estudios "clínicos".

16. H. Wallon, *Los orígenes del carácter...* op.cit., p.178.

problemática de la imagen del cuerpo: “unidad” (dinámica y estática), y “sinergia” (de movimientos y de actitudes). Por otra parte, al comienzo de ese capítulo Wallon había marcado el tono al observar que la noción misma de “yo corporal” suponía otra cosa que la intuición de los órganos y de su actividad:

ella exige, escribe, que la distinción se haga entre lo que debe ser referido al mundo exterior y lo que puede ser atribuido al propio cuerpo, como definiéndolo en sus diferentes aspectos. Una condición indispensable, prosigue, si no automáticamente suficiente, es, por lo tanto, que sea posible la ligazón entre la actividad que está volcada hacia el mundo exterior y la que se refiere más inmediatamente a las necesidades y a las actitudes del cuerpo¹⁷.

Como se ve, aquí el biólogo se adelanta al psicólogo al destacar que en el momento del nacimiento el sistema nervioso no es capaz de tal ligadura, en tanto que no se ha efectuado la “sutura” que lleva el nombre del anatomista que la descubrió, C. von Monakov. Esta sutura permite la mielinización de las fibras nerviosas del sistema vestibular, del núcleo ventral, del cuerpo trapezoide, de la oliva superior y de los núcleos motores y no comienza a hacerse sino “después del tercer mes, continúa hasta el sexto y no concluye antes del duodécimo”. Es entonces contemporánea a lo que ahora va a continuar en el plano psicológico clínico.

Detengámonos un instante para reparar en un efecto lateral de este género de consideración. Nadie va a cuestionar la sutura de Monakov. Ella no es fruto de hipótesis audaces ni de especulaciones azarosas. Monakov vió, describió, no lo hizo de otro modo. Si cabe una discusión corresponde a los especialistas, pero nosotros, (en tanto lectores de Wallon), ignoramos todo al respecto. Entonces, una vez admitido el postulado materialista según el cual no es la consciencia la que explica el mundo sino el mundo el que explica la consciencia¹⁸, la sutura de Monakov presta un apoyo demostrativo conside-

17. Capítulo titulado “Las premisas psicofisiológicas de la conciencia corporal”, en *Los orígenes del carácter...* op.cit., p. 173.

18. Al comienzo del capítulo que nos interesa aquí, Wallon repudia una vez más toda psicología de la consciencia en su aproximación a la noción de cuerpo propio. Esta “consciencia del cuerpo, escribe en la página 170, no es más que una simple

table a quien la convoca¹⁹. La consecuencia inevitable de este apoyo consiste en que la imagen del cuerpo propio no puede ser ya traída como un *deus ex machina*, un diablo que saldría en tal momento de su caja, sino solamente como una síntesis particular comprendida en otras series de síntesis.

El texto de las conferencias de 1930 no se divide en capítulos ni en sub-capítulos, y es en su mismo movimiento que hay que saber leer lo que lleva huellas de la imagen del niño frente al espejo. En el texto de 1934, por el contrario, aparecen tres partes diferentes: “1º) *La actitud de los animales frente al espejo*; 2º) *El niño frente a la imagen especular de alguien. Realismo de las imágenes y estadio de yuxtaposición*; 3º) *El niño frente a su propia imagen especular. Del simbolismo progresivo de las imágenes y de su reducción al real. Aparición del espacio suprasensorial*.” Intentemos seguir de cerca su progresión retórica.

Para Wallon, en la vía de la diferenciación interior/exterior el niño encuentra una “contraprueba que muestra con una nitidez perfecta los grados y las dificultades por las que debe pasar antes de lograr reducir en una intuición de conjunto todo lo que se refiere a su personalidad física”²⁰: su manera de reaccionar, a distintas edades, en presencia de su imagen en un espejo. Pero antes de esto, ¿qué nos enseñan los animales?

especialización de la consciencia tal como la puede definir la introspección. Consiste en la aplicación del sentido íntimo al organismo, del que ella sería la representación inmediata. Y esta representación expresaría lo esencial de éste, su realidad eficiente [...]. Entonces, [...] explicar la consciencia por la consciencia, es siempre poner la causa en los efectos mismos. Inútilmente. [...] Puro juego verbal o, al menos, de análisis conceptual, encerrado en sí mismo y sin contacto con las acciones, encuentros y consecuencias de lo real”.

19. Del mismo modo se verá a Lacan invocar en el momento oportuno a Bolk y la prematuración profunda del recién nacido; este apartamiento de la consciencia en el sostenimiento del saber es uno de los puntos de bifurcación de Lacan respecto a Wallon, no por razones directamente “freudianas” por otra parte, sino en el marco de esta “psicología concreta” que Politzer había logrado imponer a una gran parte de la inteligencia parisina de los años treinta.

20. H. Wallon. *Los orígenes del carácter...* op.cit. p. 203.

Ninguna alusión directa a la teoría del *imprinting*, de la impregnación, que la joven etología estaba haciendo pública. La mención que hace Wallon a un pato que ha perdido a su compañera y que elige refugiarse habitualmente “contra la ventana de un sótano con vidrio doble que reflejaba los objetos a la manera de un espejo”, sin apelar a ningún otro dato etológico, basta para constatar que ignora en ese momento esta teoría (cosa difícil de creer), o bien que la juzga no pertinente. Las experiencias que realiza con sus propios perros para saber si concretan el hecho de su imagen en el espejo, van igualmente en el mismo sentido, sobre todo por su ingenuidad, fuera de todo protocolo científico. Finalmente, una frase le basta para mencionar los chimpancés de Köhler, “capaces de reconocerse en un retrato”, invocando inmediatamente el comentario según el cual “Es un estadio que el niño no alcanza de entrada”. Pero el programa de su próximo estudio está enunciado ya en la última frase de este capítulo:

Si el adulto supera este estadio [el de reconocerse en un retrato] es porque, al reconocer lo real en la imagen, sabe, sin embargo, mantener la distinción y *disociar definitivamente las cosas de su representación*²¹.

Fiel a su manera de proceder, Wallon enumera brevemente los hechos referidos por los observadores, que se nos han hecho habituales desde el comienzo de su estudio. Respecto a esto, es notable que ponga de entrada en el mismo plano el hecho de que al “113° día, el niño mire [su rostro] en el espejo como si fuera el de un extraño al que ve por primera vez”, y el hecho de que “a la misma edad uno de los niños de Guillaume sonría y agite los brazos ante la reproducción de tamaño natural de una figura de Franz Hals”. Entonces, interés por el rostro humano, sin distinción entre el reflejo mismo y un rostro no reflejado.

Mención siguiente: “El niño de Darwin sonríe a su imagen y a la de su padre que percibe en el espejo. Pero se vuelve muy sorprendido cuando oye su voz detrás de él. No podía aún, concluye Wallon, ha-

21. Yo subrayo. H. Wallon, *Los orígenes del carácter...*, op. cit., p. 206.

cer que coincidieran en el tiempo y en el espacio el aspecto de su padre reflejado por el espejo y la presencia real de su padre”²². E inmediatamente ese punto de la observación es generalizado: “Notoriamente en la misma época los diferentes observadores notan por primera vez, en el niño, ese gesto de volverse hacia la persona cuya imagen percibe en el espejo”.

¿Cómo comprender ese dato de base? Wallon escribe al respecto: “Es la verificación de una relación, es un acto de conocimiento”. Para él, la nueva capacidad del sistema nervioso para recortar en el magma de percepciones unidades vagas pero diferenciadas, permite *puestas en relación*. Pero no por eso hay que creer, agrega inmediatamente, que las categorías de *objeto* y de *imagen* están de hecho constituídas, ya que si hay una cierta capacidad para percibir entre la imagen y el modelo una relación de semejanza y de concomitancia, los niños de esta edad “no saben aún captar sus verdaderas relaciones de subordinación [...], continúan atribuyéndole a las dos como una realidad independiente”.

He aquí la “ilusión” que tratará de subvertir en la fase siguiente: una especie de “realismo espacial” que, al decir de Wallon, no permite al niño referir las imágenes que tienen localizaciones diferentes a la unidad del objeto. Cierta número de percepciones (visuales, sonoras, olfativas) son puestas en relación pero sin parecer *jerarquizadas*, y sin que uno pueda al menos convencerse de una capacidad del niño para referir los diferentes grupos de percepciones a su fuente común, que Wallon llama (por única vez es cierto) la “presencia real” del objeto. Así concluye su segundo capítulo, antes de introducir la problemática de la imagen del cuerpo propio en el espejo:

Lo que falta es el poder de elevar la representación de las cosas hasta un plano superior en el cual su existencia no estaría ya sustancialmente ligada a la de las imágenes encontradas en el espacio sensoriomotor,

22. *Ibid.*, p. 207.

sino que resultaría del orden a establecer entre estas imágenes alrededor de su centro ideal²³.

¿Qué es ese “centro ideal”, otra extraña expresión que redobla la de “presencia real”? El niño lo develará “frente a su propia imagen especular”. Wallon vuelve a tomar los datos de observación: a los ocho meses, el niño de Darwin manifiesta a través de un “¡Ah!” su sorpresa cada vez que su mirada encuentra su imagen en el espejo; entre la 41ª y la 44ª semanas, el niño de Preyer ríe y tiende los brazos hacia ella cada vez que la ve, pero aún más: el de Darwin mira su imagen en el espejo cada vez que se lo llama por su nombre. Conclusión de Wallon:

No es pues, al menos de manera pasajera o intermitente, a su yo propioceptivo al que aplica su nombre cuando lo escucha pronunciar, sino a la imagen exteroceptiva que le da de sí mismo el espejo.

El niño entonces ya no está frente a la dificultad enunciada precedentemente a propósito de la imagen de alguien, que aparecía con la misma importancia que el alguien de carne y hueso. “En esto, replica Wallon, no hay nada sorprendente. No hay conflicto entre dos imágenes visuales [...]. No hay elección ni reducción a operar²⁴”; este punto, a la vez oscuro y decisivo, de “parecido” entre la imagen y su modelo, lo volveremos a encontrar sin cesar a lo largo de este estudio, tanto en Lacan como en nuestra discusión ulterior de las apuestas de la crisis iconoclástica. Se observará entonces que para todos los autores es difícil expresarlo con exactitud, y Wallon se desliza de entrada en este tema con más elegancia que precisión²⁵:

Es, parece, a través de innumerables puntos de referencia, usando analogías y por asimilación con aquello que ya sabe percibir y representarse diferenciadamente, que [el niño] llega a individualizar y a dis-

23. H. Wallon, *Los orígenes del carácter...* op. cit., p. 210.

24. *Ibid.*, p. 211.

25. Freud, en el *Proyecto*, aborda este mismo punto de una manera mucho más detallada. Pero es necesario recordar que Wallon, lector de Freud, no podía haber leído este texto publicado por primera vez en 1951.

cernir los diferentes aspectos en los que le es posible tener una representación de sí mismo²⁶.

Habiendo llegado ahí, el clínico Wallon se lanza en una suerte de *pas-de-deux* con el agregado en filosofía. No puedo hacer menos que citar íntegramente el párrafo que detalla las apuestas de la operación:

Para que logre unificar su yo en el espacio, es necesario que sitúe su yo exteroceptivo de tal manera que su percepción llegue a ser totalmente irrealizable por él mismo. Pues, tan pronto como vea su propia imagen, ésta deja de coincidir en el espacio con su propio cuerpo y debe tenerla por privada de realidad; y tan pronto como suponga la realidad de su aspecto exteroceptivo, debe tenerlo por inaccesible a sus propios sentidos. Doble necesidad: admitir imágenes que no tengan sino la apariencia de la realidad; afirmar la realidad de imágenes que se sustraen a la percepción. El dilema puede plantearse en estos términos: imágenes sensibles, pero no reales; imágenes reales, pero sustraídas al conocimiento sensorial. Tan simple como pueda parecer el caso a un adulto, implica que la noción de existencia no está indistintamente ligada a toda impresión sensible, no es simple y absoluta, que puede ser transferida por operaciones del espíritu. Implica sustituciones de imágenes y de puntos de vista que suponen el poder de evolucionar por encima del presente sensoriomotor; de evocar, frente a impresiones actuales, sistemas puramente virtuales de representaciones; o, más aún, de subordinar los datos de la experiencia inmediata a la representación pura; y de multiplicar, por intermedio de representaciones, el juego cada vez más diferenciado de distinciones y equivalencias. Es el preludio de la actividad simbólica, por la que el espíritu llega a transmutar en universo los datos de la sensibilidad²⁷.

Hay allí un bello ejemplo de la prosa de Wallon, rica y sugestiva a la vez, incluye siempre un no sé qué de esquivo y de aproximado que vuelve huidiza la lectura misma. Para tomar sólo la primera frase, ¿qué es una percepción “irrealizable”? ¿Por qué el niño debería considerarla “sin realidad” (sentido sugerido del “irrealizable” precedente)? ¿Cuál es el concepto de “realidad” utilizado aquí, que parece implicar una necesaria pluralidad de niveles perceptivos (lo que es visto sólo en dos dimensiones no pertenece a esta realidad)?

26. H. Wallon, *Los orígenes del carácter...* op. cit., p. 211-212.

27. *Ibid.*, p. 213-214.

Preguntas cuyas respuestas no hará falta esperar. En el conjunto, el clínico se adelanta al filósofo y se acomoda bastante bien con cierta vaguedad conceptual²⁸. Estudiemos entonces atentamente, sin contar demasiado con la ayuda de Wallon, esta “doble necesidad” que sería “el preludio de la actividad simbólica”.

Se trata para él de producir un despeque entre “sensible” y “real”: la imagen de alguien en el espejo, desde ese punto de vista, permanecía bastante indistinta del alguien en cuestión. En verdad, proporcionaba en dos dimensiones lo que alguien ofrecía en tres, además de las impresiones sensibles sonoras y olfativas asociadas (que parecen decisivas para los perros de Wallon, lo que no hay que olvidar para apreciar su término “realidad”). Pero la imagen de alguien y el alguien eran entonces comparables en términos de *semejanza*. En ambas había *cosa-semejante* (*res-semblance*), y la puesta en relación, el acto de conocimiento dependía de la propiedad común de *aparecer*, de ofrecer a las sensaciones visuales una comunidad de rasgos apropiada para fundar una equivalencia. No hay nada de eso en la imagen del cuerpo propio en el espejo, y es en ésto que se efectúa con ella una *partición* singular.

Señalemos de paso que Wallon no se apoya decisivamente sobre el hecho de una puesta en relación directa en el niño entre sus sensaciones propioceptivas y sus sensaciones visuales: cuando el niño mueve el brazo delante de su imagen, esta imagen mueve un brazo²⁹; él sonríe, ella sonríe; él da vuelta la cabeza, ella hace lo mismo. Habría allí entonces como una posibilidad de volver a encontrar, en el terreno de la relación propioceptivo/exteroceptivo que importa tanto a Wallon, una *cosa-semejante* (*res-semblance*) del mismo orden de la que permitía al niño identificar la apariencia de alguien fuera del

28. Sería interesante mostrar -pero haría falta un estudio particular- que la fineza de la atención clínica *implica* esa vaguedad en la mayor parte de los conceptos empleados, no por falta de tiempo o incompetencia teórica del clínico, sino porque una permanente distinción en los conceptos *confundiría* la mirada desviándola demasiado frecuentemente de su objeto. Simple sugestión aquí.

29. Por supuesto, ¡no es el mismo brazo el que mueve! Pero parece, a juzgar por lo que se ve en el adulto, que a este niño le hará falta un tiempo para darse cuenta de ésto.

espejo y la imagen de ese mismo alguien en el espejo. Ahora bien, cuando escribe ésto lo hace sobre todo en el marco de “ejercicios espontáneos” *ulteriores* por los cuales el niño adquiere *progresivamente* (la gran palabra de Wallon) un dominio mayor del que le había aportado ya como informaciones preciosas esta “disociación” entre él mismo y esta imagen. Es sorprendente que Wallon no explique el reconocimiento de la imagen del cuerpo propio por una identificación, sino que por el contrario acentúe el otro aspecto de las cosas, a saber, el aspecto “desgarramiento del sensible” por el cual esta imagen del cuerpo se vuelve “simbólica”.

Es gracioso, pero la aparición de este término en su texto sufrió el destino de los errores de tipeo y de los defectos de composición tipográfica. En efecto, cuando se lee el texto de 1930, se encuentra una frase coja, extraña, de estilo libre pero no incorrecta. Wallon habla en ese momento de la imagen del cuerpo en el espejo, cuando una niña de cerca de un año, pasando delante de un espejo, lleva rápidamente la mano hacia un sombrero de paja que llevaba puesto desde la mañana. Observador, Wallon nota entonces que esta imagen ya no tiene, para la niña, valor en sí misma, que queda de inmediato referida al yo propioceptivo y táctil. Continúa:

Vaciándose de la existencia, porque ella puede ahora ser considerada como exterior al sistema de imágenes con el cual el niño identifica su cuerpo y su yo³⁰.

En la publicación de 1934 la frase se vuelve inteligible por medio del agregado de la línea que, posiblemente, fue saltada en la publicación de 1930:

Vaciándose de la existencia, *ella se vuelve puramente simbólica*. Se vuelve porque ella puede ahora ser considerada como exterior al sistema de imágenes con el cual el niño identifica su cuerpo y su yo.

Se ha leído bien: la imagen en el espejo no es aquella mediante la cual el niño identifica su cuerpo frente al espejo y su yo en la imagen especular, ni tampoco el momento en que el niño se identifica

30. Texto de la revista *Enfance*, op. cit., p. 147. En el libro PUF, p. 231.

(*s'identifie*) con una imagen globalizante³¹. Por el contrario, para Wallon lo que surge como “exterior” a esta identificación del cuerpo y del yo son esencialmente las sensaciones intero y propioceptivas³². El valor “simbólico” de la imagen resulta para Wallon del hecho que ella permite al niño acceder al “poder de redistribuir y de ordenar los diferentes contenidos de la experiencia según las relaciones de espacio”. Aquí también intriga un agregado a la edición de 1934: se trata de las “relaciones de espacio *no sensoriales*”.

Ahora pues el misterio se ha realizado, aunque no hayamos podido seguir en detalle, a pesar de las descripciones minuciosas del autor, las etapas de su efectuación. Pero he aquí que partiendo del sensible bajo todas sus formas, llegamos –y el niño con nosotros– a “relaciones de espacio no sensoriales”, y aquí “no sensoriales” es un sinónimo de “simbólicas”.

A pesar de que Wallon no tiende a poner en evidencia esta emergencia del reconocimiento en el espejo, una lectura atenta de su texto sugiere que este reconocimiento es el momento de aparición de la *representación* como tal:

Entre la experiencia inmediata y la representación de las cosas es necesario que intervenga una disociación que separe las cualidades propias y la existencia del objeto mismo de las impresiones y las acciones en las que están inicialmente implicados, atribuyéndole, entre otros caracteres esenciales, el de la exterioridad. No hay representación posible si no es a este precio. La representación del propio cuerpo, en la medida en que existe, debe necesariamente responder a esta condición. Sólo puede formarse al exteriorizarse³³.

Era importante acentuar este punto, ya que aparecerá como decisivo en el empleo que Lacan hará de las tesis de Wallon. No sólo afirma-

31. ¿Sería entonces el “sf” (*soi*), reducido por la elisión al “s” (“s’ se utiliza como forma abreviada del *se* en verbos pronominales que empiezan con vocal [N.de la T.]), que sería el otro término de la identificación a la imagen? Se olvida a menudo este aspecto de las cosas y se verá más tarde la dificultad que existe para dar un nombre a “eso” (*ça*).

32. Está claro que el “yo” en Wallon no tiene mucho que ver con el de Freud, y aún menos con el que Lacan va a impulsar con su estadio del espejo.

33. H. Wallon, *Los orígenes del carácter...*, op. cit., p. 211.

rá con él, contra toda la tradición idealista de la filosofía francesa del momento y de sus dependencias psicológicas, que la individualidad no es un dato primario de la sensibilidad, que debe construirse, sino que esta construcción sólo comienza con la emergencia, en el ser humano, de esta categoría fundamental que, por el momento, continúa llamándose *representación*.

Este término, que lleva una pesada carga filosófica, aparece naturalmente bajo la pluma del psicólogo Wallon como una conquista efectuada por el niño entre los seis meses y los tres años, en el curso de múltiples etapas, en el interior de las cuales el reconocimiento de la imagen del cuerpo en el espejo comienza el baile. Con ella se produce este desgarramiento, esa disociación que hará de una imagen dada no un ser aparte, tampoco el redoblamiento–desdoblamiento de una apariencia sensible *dada en otra parte* (problemática de la imagen de alguien en el espejo), sino *la forma en la cual el no-rasgo se inscribe en el orden de la figuración*. Ese cuerpo, ese rostro, todos esos aparatos sensitivos van a poder encarnarse en una representación incomparable, en el sentido en que a aquel que se reconozca en ella no le estará permitido compararla con lo que sea que considere *en otra parte* como suyo. A pesar del cuidado constante por sumergir este asunto en una marea de acontecimientos psico-biológicos diversos, Wallon marca lo esencial: esta imagen del cuerpo es la *primera etapa* en el proceso que va a permitir al sujeto infantil *individualizarse* llegando a delimitar la frontera entre él y el exterior, no en el sentido de una piel que haría de envoltura a un yo sino, por el contrario, instalándose en la exterioridad “como un cuerpo entre los cuerpos, escribe Wallon, como un ser entre los seres”. Y esta primera etapa debe asegurar nada menos que la “disociación” entre la “experiencia inmediata” y la “representación de las cosas”, Entonces, para Wallon, en el mismo movimiento habrá alguien y habrá *representación*.

I.1.2. Husserl el filósofo

Aunque fuese fácil convencernos de que Lacan leyó este texto de Wallon y persuadirnos entonces del impacto que esas tesis pudieron

tener sobre él, no pasará lo mismo con lo que sigue. En verdad, E. Roudinesco tiene razón al destacar el peso de los distintos acercamientos filosóficos de Lacan a partir de 1933-1934, ya se trate del de su primer y durante largo tiempo único analizante, Georges Bernier, el de su “profesor particular” de filosofía Pierre Verret o directamente de los encuentros con Alexandre Koyré y Alexandre Kojève que se concretaron en su participación regular en el seminario de Kojève sobre Hegel. Pero esto no dice si Lacan verdaderamente leyó las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl.

¿Las habrá ignorado totalmente, como sucede cuando se pasa al lado de un libro que todo el mundo leyó? ¿Las habrá comenzado una tarde y luego dejado momentáneamente para una lectura más constante que nunca realizó, como pasa a menudo? O por el contrario, ¿las habrá leído golosamente, con ese sentimiento tan extraño de estar “dando en el blanco”? En el estado actual de los estudios históricos sobre la persona de Jacques Lacan no está permitido responder a esas preguntas. Pero incluso si Lacan no hubiera metido la nariz en esas líneas —lo que sigue siendo difícil de imaginar— ellas están rebosantes de la problemática que nos ocupa como para dejarlas de lado. El impacto que tuvieron casi inmediatamente en los medios filosóficos³⁴ proviene seguramente de su aspecto testamentario: cuando las pronuncia en la Sorbona, Husserl tiene setenta años, está en el apogeo de su gloria filosófica y busca producir una presentación global de su sistema filosófico. Pero más allá de la empresa fenomenológica, cara a sus sentimientos, el tema central de esas *Meditaciones* es de tal naturaleza que debe necesariamente retener nuestra atención: se trata nada menos que de encontrar una nueva puerta de salida al solipsismo nativo del ego cartesiano, pasando del Dios no engañador al... *alguien*.

34. Precisamente los que Lacan frecuentaba en esos años, comenzando por Alexandre Koyré, ex-alumno de Husserl, que fué el corrector de la edición francesa de las *Meditaciones cartesianas*, sin hablar de J.-P. Sartre (que publicaría en 1940 *L'Imaginaire*, después de haber publicado en 1936 *L'Imagination*), o de Merleau-Ponty, otra gran voz de la fenomenología francesa y amigo de Lacan.

En efecto, una vez proferido el “Pienso, luego soy”, una vez franqueadas las dos etapas de duda que requiere el ejercicio de las *Meditaciones* cartesianas (las de René Descartes), este ego, asegurado a partir de allí en su ser, sólo tiene que ver con pensamientos vaciados de toda referencia. No dispone ya de los medios para saber si hay un mundo... o nada. En todo caso, ningún otro ego se perfila en el horizonte de su certeza existencial para hacerle compañía. Esta situación extremadamente precaria es rota por Descartes en dos tiempos. En primer lugar, frente a la pregunta “¿Pero entonces, qué soy yo?”, una respuesta se le impone: “Yo soy una cosa que piensa”. Hegel ya encontraba cierta precipitación en esta aserción, pues una respuesta de este tipo, en todo caso, ponía demasiado el acento sobre el pensamiento en detrimento del otro término, en detrimento del “yo” (*je*). Más tarde, Lacan recordará este tipo de reproche dirigido a Descartes y a su manera de continuar el asunto del cogito una vez franqueado aquello en lo que todos lo siguen: la preciosa seguridad existencial del *ego*. Después, en segundo lugar para Descartes, esta “cosa que piensa” se da cuenta de que entre sus pensamientos hay uno que no puede producirse sino como la prueba de la existencia de un ser infinito. Y a partir de allí, la tercera *Meditación* instalará al Dios cartesiano y así, poco a poco, reconstruirá un mundo en el que la sensación, destronada desde el comienzo, recontrará lugar y pertinencia.

Husserl descarta deliberadamente esta puerta de salida. “Todo esto, dice desde el comienzo de su primera *Meditación*, es de Descartes³⁵”. En verdad, Husserl no quiere renunciar a nada del “radicalismo filosófico” del filósofo francés pero quiere corregirlo, aún más claramente que Hegel, en un punto esencial, y lo dice sin vueltas: “Cómo Descartes ha perdido la orientación trascenden-

35. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, París, Vrin, trad. G. Pfeiffer y E. Levinas, 1931, reed. en 1969, p. 3. *op. cit.*, p.40. [Las citas se traducen directamente del francés en razón de que G. Le Gaufey está comparando, justamente, dos ediciones francesas. Por ese motivo, se encontrarán diferencias con la traducción que aparece en la edición citada en español. (N. de la T.)]

tal³⁶. Y de acuerdo a un estilo que se verá florecer a veces también en Lacan, se considera más cartesiano que Descartes mismo:

Evitaremos todo eso [a saber, agregar la menor parcela del mundo en el curso de las *Meditaciones*] si permanecemos fieles al radicalismo del pensamiento que no debe nada más que a sí mismo, y de esta manera, al principio de una intuición o de una evidencia puras, si, en consecuencia, no hacemos valer ninguna otra cosa que lo que nos hemos dado, efectivamente y de manera totalmente inmediata, en el campo del *ego cogito* que la *epojé* nos ha abierto, si no enunciamos nada que no hayamos visto nosotros mismos. Es en ésto que Descartes ha fracasado: frente al más grande de los descubrimientos, habiéndolo ya hecho de alguna manera, no ha captado su sentido verdadero, es decir, el sentido de la subjetividad trascendental, no franqueó el umbral que lleva a la auténtica filosofía trascendental³⁷.

¿Qué otro camino tomar para mantener en toda su pureza la exigencia cartesiana de la *epojé*, de la suspensión del juicio concerniente a la existencia de cualquier otra cosa que no sea el ego? Husserl entonces, pacientemente, en un largo ejercicio de retórica filosófica, va a abrir un camino hacia la existencia... del *alter ego*, del alguien. Evidentemente, ego no puede pensar ésto de entrada: todo lo que piensa se refiere a él, ninguna alteridad se ofrece en este idealismo profundo del ego cartesiano. Husserl está perfectamente advertido de la aporía hacia la que se dirige, y es lo que da a su texto rasgos de hazaña: llega —se intentará ver cómo y a qué precio— a fundar el reconocimiento de ese *alguien* por ego *en tanto ego*, sin apartarse un solo instante de los requisitos cartesianos de la *epojé* trascendental, y es la existencia de ese alguien *tomado a partir de allí en el cuadro del idealismo trascendental* lo que va a servir de base a los reencuentros con cierto mundo. Porque, como los panes de la parábola cristiana, una vez dado un solo *alter ego*, este último se reduplica indefinidamente, abriendo el espacio a una *colectividad* de otros (de la cual ego se sabe ahora miembro), la que abre el pensamiento de un mundo cuyos pensamientos serían los pensamientos.

36. *Ibid.*, p. 20. En español: *op. cit.*, p. 66. Es el título del párrafo 10.

37. H. Husserl, *Méditations cartésiennes*, París, PUF, 1994, trad. Marc de Launay, p. 68. En español: *op. cit.*, p. 67.

Alguien habrá entonces reemplazado a *Dios* en lo relativo a salir del solipsismo instalado por el cogito mismo.

Pero antes de introducirnos en una presentación —que no pretende de ninguna manera responder a los criterios del comentario filosófico sino sólo despejar algunas aristas de esta integración de ese *alguien* a la esfera trascendental del ego— es necesario que nos detengamos un poco sobre cuestiones de traducción.

*Moi, je*³⁸, ego, sí mismo

La traducción del texto de Husserl está lejos de ser mala para el lector francés de hoy, pero una lectura atenta no puede dejar de tener en cuenta por mucho tiempo la historia del texto mismo. Husserl va a París y pronuncia en la Sorbona, el 23 y el 25 de febrero de 1929, dos conferencias que su talento de orador le permite improvisar a partir de notas³⁹. De regreso, se detiene en Estrasburgo donde, frente a un público elegido, continúa y completa sus conferencias parisinas. De vuelta en Alemania transcribe sus notas estenografiadas y pasa en limpio lo que se llamará más tarde el “tipeado C” que hace llegar al profesor Jean Héring (quien lo había invitado a Estrasburgo). Éste confía la traducción del trabajo a Gabrielle Pfeiffer y a Emmanuel Levinas, en ese momento profesores en Estrasburgo. La traducción es revisada por Alexandre Koyré, ex alumno de Husserl y aparece en Armand Colin en 1931. Apenas dos años después de haber sido pronunciadas en alemán en la Sorbona estas conferencias, considerablemente ampliadas, salen traducidas al francés ¡antes de toda publicación en alemán! De hecho, la versión alemana no será publicada en vida de Husserl (que muere en 1938) sino que constituirá el primer volumen de sus obras completas, *Husserliana*, aparecidas en 1950.

38. A partir de aquí se mantendrán los términos *moi* y *je*, ya que en español no hay dos palabras para designar el yo. [N. de la T.]

39. Una particularidad notable en Husserl: su estenografía. Dejó miles de páginas. “Desde 1900, escribe H. L. Van Breda, quien hizo el prefacio a *Husserliana*, no podía pensar sin escribir y trabajaba en su escritorio de siete a diez horas por día”.

Entre 1931 y 1994, la única traducción disponible en Francia fué, entonces, la de Pfeiffer y Levinas y, al menos hasta 1950, toda comparación con el original era imposible. Parece que a Husserl no le gustaba mucho esta traducción, pero la consideraba "meritoria". Se verá que el adjetivo es... merecido. Finalmente, en forma reciente, PUF editó en la colección "Épiméthée", que hace mucho tiempo emprendió la traducción del conjunto de *Husserliana*, una nueva traducción debida a Marc de Launay. De este modo, el lector francés puede considerarse satisfecho, ya que frente al texto alemán disponible puede comparar dos traducciones que, como se verá, son muy diferentes.

En verdad, ellas no pueden ser comparadas ingenuamente, ya que no traducen siempre *exactamente* el mismo texto. En efecto, el que fue publicado en el volumen I de *Husserliana* no es el mismo que el del "tipeado C", pues Husserl metió a menudo la mano en lo que consideraba como su testamento filosófico. Sin embargo, Marc de Launay tuvo el cuidado de indicar las variantes del "tipeado C" y el lector puede, sin demasiado riesgo, comparar las dos traducciones, sin dejar de ir a explorar de vez en cuando el original.

Una diferencia que no es extraña al objeto de este estudio (la tentativa de Lacan de diferenciar al máximo el sujeto del yo [*moi*]), salta a primera vista: el término "*moi*", omnipresente como uno lo sospecha en la traducción Pfeiffer-Lévinas de 1931, sin desaparecer totalmente en la traducción de Launay, está reducido a su mínima expresión, mientras que el término "*je*" está ahí por todas partes.

El ojo, inmediatamente atraído por esta elección de traducción, no puede dejar de dirigirse al texto alemán, donde se asiste a un verdadero vals en el que los dos términos husserlianos "*Ich*" y "*ego*" se transforman en un trío francés: *je, moi y ego*. Ejemplo:

*Das ego erfährt sich nicht bloß als strömendes Leben sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als derselbe durchlebe*⁴⁰

40. *Husserliana*, op. cit., p. 100.

El ego no se capta a sí mismo únicamente como corriente de vida sino como *moi, moi* que vive esto o aquello, *moi idéntico* que vive tal o cual cogito⁴¹.

El ego no se capta a sí mismo como simple vida en flujo sino como *je*, el *je* que vive esto o aquello, el *moi* que, permaneciendo el mismo, recorre viviéndolo tal o cual cogito⁴².

Se observará que la traducción de Launay no tiene una homogeneidad tan pronunciada como la de Pfeiffer-Lévinas, por la razón de que la palabra "*je*" no puede traducir *en todas sus circunstancias* el término alemán *Ich*, mientras que la palabra "*moi*" tiene mucha más facilidad para hacerlo cuando *Ich* no es sujeto gramatical. Pero un lector francés no advertido que quisiera hacer en todo momento la diferencia entre "*je*" y "*moi*" en el texto de Husserl estaría perdido de entrada y esto me lleva a hacer una nueva y breve digresión en lo que respecta a la traducción.

En ciertos medios resulta hoy de buen tono hacer, como al pasar, algunas críticas a la traducción de Freud por James Stratchey, quien construyó ese monumento que es la *Standard Edition*. Stratchey, ya se sabe, frente a la segunda tópica, no pudo decidirse a traducir *ich* por *I* y aún menos por *me*. "*The me*" hubiera producido un efecto cómico en la lengua inglesa, pero "*the superme*" habría desatado inmediatamente la hilaridad general. Entonces, haciendo de tripas corazón, tradujo *ich* por *ego*, *Überich* por *superego* y, *last but not least*, el *es* alemán por el *id* latino. Una trilogía latina —con fuertes resabios de antropología, de filosofía y de medicina sapiente— sustituye así una trilogía gramatical de la lengua materna. Sin embargo, lo menos que se puede decir es que su traducción triunfó, al punto que una persona recientemente encargada por *Penguin Books* de revisarla en vistas a una nueva publicación de las *Obras Completas*, se vió obligada a mantener, esta vez con lágrimas de sangre conociendo el precio a pagar, términos que son hoy perfectamente

41. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., trad. Vrin, ps. 55-56. En español: op. cit., p. 120.

42. *Ibid*, trad. PUF, p. 113. En español: *Ibid*.

cotidianos en la lengua inglesa. “Superl” o “superme” no tienen ninguna chance frente a *superego*.

Se ve aquí pues al francés, *como al inglés*, golpearse la cabeza contra un empleo sustantivado del pronombre de la primera persona gramatical en alemán. *Ich* y sus múltiples empleos no pasan la rampa de la traducción, ni con Husserl ni con Freud. Ahora bien, es en este magma que se trata de decidir. No hay dudas de que la larga gestación del *alter ego* en el curso de la *Meditaciones cartesianas* de Husserl va a utilizar en gran medida el *ich*, su reflexibilidad y los diferentes casos gramaticales (acusativo, genitivo, dativo), que el francés deberá más o menos obligadamente convertir en “moi” (de donde, por supuesto, la dificultad para la traducción de Launay de mantener en toda circunstancia una estricta equivalencia *Ich=Je*). Pero incluso en nuestro análisis del texto de Lacan de 1949, el único confiable que trata directamente del estadio del espejo, lo veremos balancearse entre “moi” y “je”, puesto que se trata de instaurar una separación *terminológica* allí donde el alemán presenta, no una división, tampoco un término simple, sino un único término que se presta generosamente a múltiples empleos.

Por desgracia, el asunto se complica más aún con el *selbst* alemán:

Die Reduktion auf meine transzendente Eigensphäre oder mein transzendente konkretes Ich-selbst durch Abstraktion von allem [...]

La reducción de mi ser a mi esfera trascendental propia o a mi *moi-même* trascendental y concreto, por medio de una abstracción [...]

La reducción a mi esfera trascendental propia o a mi *je* trascendental [*je transcendantal lui-même*] mismo por abstracción de todo lo que [...]

He aquí entonces que el *Ich-selbst*, en razón de constricciones de lenguaje que no podrían ser reprochadas al traductor partidario del “je”, se convierte en un “*je lui-même*” allí donde los defensores del *moi* no verían forzosamente más que un “*moi-même*” que resuena totalmente de otro modo, ya que nada de la tercera persona llega a trastornarlo, mientras que el “*je lui-même*” declara, como en un puesto fronterizo, que hay “*lui*” en...*lui-même*. Lo que, tarde o temprano, facilitará forzosamente la tarea de aquel que quiera fun-

dar una *colectividad* de los *alter ego*, precisamente allí donde “*moi-même*” permanece hundido en su reflexividad y en su solipsismo idealista. Es evidente aquí hasta qué punto la gramática dirige, a veces, la metafísica y cómo gobernó en silencio algunas junturas de las categorías del ser. Último ejemplo, tomado unas líneas después del precedente, siempre en el mismo capítulo 44 del comienzo de la quinta y última Meditación:

[...] *und es konstituiert sich ein ego nicht als Ich selbst, sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner Monade spiegelndes. Aber das zweite ego ist nicht schlechtin da, uns eigentlich selbst gegeben, sondern es ist als alter ego konstituiert, wobei das durch diesen Ausdruck alter ego als Moment angedeutete ego Ich selbst in meiner Eigenheit bin. Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung, Analogon meiner selbst, und doch nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne*⁴³.

[...] se constituye entonces un ego no como “*moi-même*”, sino como “*reflejándose*” en mi ego propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está simplemente allí ni, propiamente hablando, dado en persona; está constituido a título de *alter ego* y el ego que esta expresión designa como uno de sus momentos, es *moi-même*, en mi ser propio. “El otro” remite, en razón de su sentido constitutivo, a *moi-même*, “el otro” es un “reflejo” de *moi-même* y sin embargo, propiamente hablando, no es un reflejo; es mi *analogon* y sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual del término⁴⁴.

[...] y se constituye un ego no en tanto que *je-même* sino en tanto que se *refleja* en mi je propio, mi mónada. Pero el segundo ego no está pura y simplemente allí, no se nos muestra a sí mismo claramente, por el contrario, está constituido en tanto que *alter ego*, y el ego, lo soy *moi-même* en mi especificidad. Según otro sentido constitutivo, el otro remite a *moi-même*, el otro es un reflejo de *moi-même* y sin embargo no

43. Husserliana, p. 125.

44. E. Husserl, *Méditations ...*, op. cit. trad. Vrin, p. 78. En español: op. cit., p. 154. Las itálicas, comillas, mayúsculas eventuales, etc., fueron, por supuesto, fielmente copiadas puesto que participan activamente de la traducción.

es propiamente un reflejo: un *analogon* de *moi-même* que sin embargo no es un *analogon* en el sentido habitual⁴⁵.

Puede entenderse que el aplastamiento de los múltiples valores del *Ich* y del *selbst* alemán en el *moi-même* francés haya dejado bastante insatisfecho a Husserl, y que se haya conformado con saludar el “mérito” de sus primeros traductores. Un poco como Stratchey, de quien se puede decir también que tuvo “mucho mérito”. ¿Cómo hacer cuando una lengua se les resiste tenazmente y cuando está excluido concederse las licencias de la poesía de vanguardia? M. de Launay, por su parte, está más a sus anchas en los empleos de “*je*” y de “*moi*” y, a pesar de ofrecernos una traducción más caótica⁴⁶ respecto a la correspondencia terminológica, permite sin embargo adivinar mejor el trabajo de la lengua en el procedimiento propio de Husserl. Pero no puede hacerlo más que en una lengua filosófica, que recibió el eco de una profunda separación entre *moi* y *je*. Todo esto sobre el fondo de un *ego* cartesiano protegido de los problemas de traducción, pero que flota en una atmósfera rarificada en lo que concierne a la personación. Ego, contrariamente a las apariencias, no tiene un anclaje gramatical sólido: viene de una lengua en la que, justamente no es necesario decirlo para decir “*je*” cuando se lo conjuga⁴⁷. La desinencia del verbo conjugado suple su ausencia siempre posible. Se puede no decirlo y sin embargo no puede estar más claramente significado. Ego es entonces *moi*, pero es también esa parte del *moi* que actúa, que entra en la conjugación como “*je*”; y puesto que hace eso, *je me* desdoble, esa simple separación gramatical basta para que, recuperándome, *je* considere a ese *moi* como un *il*, un *lui*, incluso un *lui-même*, por mínimamente que el *selbst* ronde por ahí. Haciendo malabares Husserl logra hacer salir un “*tu*” de ese “*je*”, encuentra en ese ego un cierto modo de presen-

45. *Ibid.*, trad. PUF, p. 143. En español: *Ibid.* Es uno de los lugares en que M. de Launay señala una modificación del tipado C: “se muestra a sí mismo claramente” estaba presente en la copia y Husserl lo suprimió posteriormente.

46. Sin embargo, ¿qué demonio lo empuja a veces, como cuando traduce *Ichsubjekt* por “sujetos egoicos”? *Ibid.*, trad. PUF, p. 144. En español: “sujetos-yoes”, *op. cit.*, p. 156.

47. Igual que en español (N. de la T.).

cia de un *alter ego* que sea entonces *alter*, ya que tal es el programa, pero también *ego*, porque tal es la exigencia primera de ese mismo programa.

El hallazgo de la ‘apresentacion’

Frente al problema de la captación por *ego* de cualquier cosa ajena a él, Husserl propone claramente, desde el comienzo de su quinta y última Meditación, prolongar la *epojé* cartesiana: así como Descartes había suspendido todo saber que podría haberle aportado la percepción exterior o la captación intelectual de verdades matemáticas, Husserl rechaza todo “conocimiento” directo que ego podría creer tener de lo que sería extraño a su esfera, comenzando, por supuesto, por la existencia de alguien. La vía directa está, si no cortada, al menos enteramente suspendida en lo que Husserl no duda en llamar “una nueva *epojé*”.

Casi se podría decir que la especificidad obtenida con esta nueva *epojé* vuelve a desechar toda *alteridad*. “De este modo, escribe Husserl, pertenece a mi especificidad, purificada de todo sentido extraño propio de una subjetividad, un sentido *mera naturaleza* [*bloÙe Natur*] que precisamente perdió el sentido de *para cualquiera* [*Für-Jederman*] [...]”⁴⁸. Así como Descartes había desechado enteramente el mundo para volver a encontrarlo una vez fundada su certeza subjetiva, Husserl excluye sistemáticamente toda captación directa de la alteridad por las vías habituales de la *empatía*, de la *Einfühlung*, a fin de fundarla *trascendentalmente*⁴⁹. Y por supuesto, una vez cumplida esta ascesis, surgen las precisiones y las sorpresas en cuanto a los “cuerpos” que pueblan esta esfera:

Entre los cuerpos de esta *naturaleza* [se trata de la *bloÙe Natur* de la cita precedente] verdaderamente captados encuentro, distinguiéndose

48. E. Husserl, *Méditations...*, *op. cit.*, trad. PUF, p. 145. En alemán, p. 128. En español: *op. cit.*, p. 157.

49. Lo que Husserl llama aquí “naturaleza pura y simple” no es más que lo que se ofrece *directamente* a ego; no la Naturaleza en el sentido de una abstracción científica, sino en el sentido de lo que se encuentra *naturalmente* (sin construcción particular) en el interior de la esfera de ego.

de manera única [*in einziger Auszeichnung*] mi propio cuerpo [*meinen Leib*], es decir, como el único cuerpo que no es simplemente cuerpo físico [*Körper*] sino precisamente *cuerpo propio* [*Leib*], el único objeto en el seno de mi estrato abstracto del mundo al que, conforme a la experiencia, asigno campos de sensación [...], el único objeto en el seno del cual yo *gobierno y reino* [*ich schalte und walte*] inmediatamente y del cual domino cada uno de sus *órganos*⁵⁰.

Aquí tuvo lugar un desprendimiento que evidentemente no debe nada a la psicología o a cualquier imagen del cuerpo que sea: ego tiene consciencia, en su campo trascendental doblemente depurado, de un cuerpo que no es como los otros cuerpos que pueblan su esfera, un cuerpo que no es un *Körper* sino un *Leib*. La traducción de ese *Leib* por "propio cuerpo" o "cuerpo propio" es ya desorientador; el francés está obligado a agregar, a "hacer demasiado" poniendo "propio"⁵¹ "allí donde el alemán filosófico tiene la elegancia de permanecer vago. *Leib* es el cuerpo donde se agita la vida [*Leben*], es también el vientre, el abdomen, las entrañas, el seno; es lo que está prendido del alma (*mit Leib und Seele*: cuerpo y alma), lo que está vacío cuando se tiene hambre (*noch nichts im Leib haben*: no tener nada en el cuerpo, estar en ayunas), lo que tiembla cuando se tiene miedo (*am ganzen Leibe zittern*: temblor en todos los miembros), aquello de lo que se aparta lo importuno (*drei Schritt vom Leib*!: ¡No te me acerques!) Ego se da cuenta de que, en su esfera trascendental, existe *eso*, ese *Leib* diferente de todos los otros *Körper*, ya que *Körper* designa ante todo el cuerpo en el sentido físico del término, incluso en el sentido jurídico. Pero aquí la fuerza de Husserl le debe mucho a la lengua alemana, porque la separación entre *Leib* y *Körper* está lejos de ser constante. Hay toda una franja en la que los dos términos son casi equivalentes. *Körpergeruch*, es el olor corporal; el *Körper* apesta y entonces también la vida, llegado el caso. Y del mismo modo, puedo ponerme a temblar en todo mi *Kör-*

50. *Ibid.*

51. Marc de Launay traduce por "cuerpo propio" allí donde Pfeiffer-Levinas no pueden evitar la nota del traductor para decir: "Los términos alemanes *Körper* y *Leib* no tienen más que un equivalente en francés "*corps*", traduciremos *Körper* por "*corps*" (cuerpo) y *Leib* por *corps organique*" (cuerpo orgánico)."

per: am ganzen Körper zittern. Las dos palabras son, entonces, dispares e idénticas a la vez. Ahora bien, a través de todos los *Körper* que puede conocer, no hay para ego más que un solo y único *Leib*.

Pero el verdadero desprendimiento ha de tener lugar a nivel del *Ich*. Dado que en su esfera trascendental, la que el *Ich* depuró de toda alteridad, no tiene por definición nada que ver con ningún otro, entonces ¿cómo la alteridad se introducirá de todos modos por ella misma (puesto que el ego trascendental no tiene el poder de plantear al otro como tal)? El problema es llevado a su extremo por Husserl al comienzo del párrafo 49:

Pues el extraño absolutamente primero (el primer no-yo), es el otro-yo. [*Also das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich) ist das andere Ich*].

¿Cuáles serán las primeras etapas, siempre decisivas en este tipo de asunto, hacia un *otro-yo*? Es necesario seguir el texto en sus pliegues y repliegues terminológicos.

En la experiencia que podemos tener de un hombre en general [*der Erfahrung von einem Menschen allgemein*], dice Husserl, "decimos que el otro es él mismo ante nosotros *en carne y hueso* [*der Andere stehe selbst leibhaftig vor uns da*]". No es demasiado sorprendente volver a encontrar aquí el *Leib* haciendo honestamente su trabajo: la lengua nos dice que el otro, que es por supuesto un *Körper* como todo lo que se *presenta*, es también ya allí *leibhaftig*, aún cuando estoy advertido de que el único *Leib* digno de ese nombre es... ¿cómo decirlo? el mío. Pero Husserl se cuida de precisar inmediatamente que esta *encarnación* [*Leibhaftigkeit*] no somete al "otro-yo mismo" [*das andere Ich selbst*]:

Si ese fuera el caso, si lo que es específicamente esencial al otro fuera directamente accesible, sería un simple momento de mi esencia propia y, finalmente, él y yo no seríamos más que uno⁵².

52. E. Husserl, *Méditations...*, op. cit., trad. PUF, p.158. En español: op. cit., p. 171.

Razonamiento sin fallas que mantiene a flote todas las exigencias de la *epojé* reforzada que promueve Husserl para no cometer los errores de Descartes. Es entonces que *Leib* y *Körper* van a efectuar su trabajo específico. La frase que sigue inmediatamente a la cita precedente dice:

Sería lo mismo [es decir, "él y yo no seríamos más que uno"] con su propio cuerpo [*mit seinem Leib*] si ese cuerpo propio no fuera otra cosa que un cuerpo físico [*wenn er nichts anderes wäre als der Körper*], unidad que se constituiría únicamente en mis experiencias efectivas y posibles y que pertenecerían a mi esfera primordial en tanto formación de sola *sensibilidad*.

Pero como en ese *Körper* del "hombre en general" hay también *Leib* —e incluso si ese *Leib* no me da al otro como tal— la separación y la mezcla entre las dos palabras *me obliga* a pensar⁵³ en la presencia de una cierta "mediatez de la intencionalidad [*Mittelbarkeit der Intentionalität*]. En parte, entra aquí en juego la difícil tesis de la *consciencia íntima del tiempo* que Husserl desarrollaba desde 1905. Desestimando los ejemplos canónicos que ponían en juego objetos demasiado rápidamente dados a la percepción, se apoyaba sobre la percepción de una melodía para salir de la consciencia de ese presente permanente que conducía a una dicotomía inevitable: consciencia/imaginación, siendo esta última apta sólo para reinvestir recuerdos pasados (por poco que sea) en una consciencia anclada en un presente sin fallas. Con el ejemplo de la melodía, Husserl lograba conferir a la consciencia un cierto espesor temporal: el pasado y el futuro inmediato ya no se le escapaban sistemáticamente, lo que no sólo trastornaba la concepción del tiempo sino que volvía igualmente posible esta "mediatez de la intencionalidad" en el seno de la cual *Leib* y *Körper* podían no excluirse recíprocamente. Así, esta *mediatez de la intencionalidad* "vuelve presentable" [*vorstellig macht*] un cierto "ahí-con" [*Mit da*], una cierta presencia localizada del otro, que no significa por eso que el otro esté él mismo ahí, eso

53. Husserl introduce este punto pivote de su razonamiento con los acentos de la obligación moral: *Debe haber una cierta mediatez de la intencionalidad [...]* [*Eine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität muß hier vorliegen [...]*]

no puede ser: "[...] *das dock nicht selbst da ist, nie ein Selbst—da werden kann*" "[...] que sin embargo no está allí él mismo, ni puede volverse un él mismo allí."].

En la frase que acaba de ser citada, el segundo "*Selbst—da*" adquiere una mayúscula, un guión y un artículo indefinido que bastan para hacer de él una entidad filosófica de alto nivel, mientras que el precedente, cuatro palabras antes, no es más que la lengua alemana corriente. Todo, o casi todo, va a jugarse a partir de esto: la experiencia que *je* pudo hacer de un *Körper* que también es un *Leib* introduce, según los mismos términos de Husserl, una co-presencia, un *Mit—da* que está dado en la lengua pero que no será nunca una presencia ni una presentación del otro en el panteón egoico; no será nunca un *él mismo* directamente presente para *je—même*. Esta distancia —irreductible en el marco de la *epojé* trascendental— entre lo que se da y lo que, *al mismo tiempo*, se rechaza en tal experiencia es lo que Husserl propone llamar una *apresentación*:

Se trata entonces de una especie de *copresentificación*, de una especie de *apresentación*⁵⁴.

Es handelt sich also um eine Art des Mit—gegenwärtig—machens, eine Art Appräsentation.

Ese término, con sus aires de neologismo latinizante, es brutalmente filosófico. ¿Qué es esta "apresentación", siendo que el prefijo "a" no aporta demasiada claridad salvo haciendo eco a la "*apperzeption*" que Husserl utiliza muy a menudo? El párrafo siguiente lo indica, precisando que se trata de "volver presente en tanto co-presente". El misterio de esta co-presencia reside en la introducción de la presencia *indirecta* de un elemento que no deja de estar presente y que, sin embargo, permanece rebelde a toda *presentación*. Es en esto que *se apresenta*. Como buen pedagogo, Husserl da el ejemplo trivial de la percepción de cualquier cosa "cuyo frente, que

54. E. Husserl, *Méditations...*, op. cit., trad PUF, p. 158. En español: op. cit., p. 172. La traducción Pfeiffer-Levinas se sentía obligada a ser aquí un poco más locuaz: "Se trata entonces de una especie de *acto que vuelve "co-presentes"*, de una especie de *apercepción* por analogía que vamos a designar con el término "*apresentación*".

es propiamente visto, presenta siempre y necesariamente la cara posterior de la cosa, prescribiéndole un contenido más o menos determinado". Si miro la luna, veo la cara que ella me presenta y deduzco que atrás hay *otra* cara que no está presente sino solamente *apresentada* por aquella que me es dada directamente por la experiencia.

Esto se parece bastante al huevo de Colón: una vez planteado el *otro-yo* no puede de ninguna manera ser objeto de una experiencia *directa e inmediata* de ego, y se establecerán las condiciones de posibilidad para que sea objeto de una experiencia *indirecta y mediata*, experiencia en la que el juego entre *Leib* y *Körper* va a ser nuevamente solicitado:

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro campo perceptivo; reducido a lo primordial, esto significa: en el campo perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo [*Körper*] que, en tanto primordial, no es naturalmente más que un simple elemento de determinación de mí mismo (trascendencia inmanente). Puesto que, en esta naturaleza y en este mundo, mi cuerpo propio [*meine Leib*] es el único cuerpo [*Körper*] que está originariamente constituido y puede ser constituido como cuerpo propio [*Leib*] (órgano que funciona), ese cuerpo [*Körper*], ahí, que sin embargo es tomado en tanto que cuerpo propio [*Leib*] debe extraer ese sentido de una *transferencia aperceptiva surgida de mi propio cuerpo*, de manera tal que excluya una justificación efectivamente directa [...]⁵⁵

He aquí pues que en presencia del cuerpo de otro hombre, estoy trascendentalmente advertido de que ese *Körper* que se presenta es también un *Leib* que se presenta como *moi*, o más bien como *je*, ese *je* que se sabe tal por el hecho de comandar ese cuerpo:

sólo una *semejanza*⁵⁶ que liga, en el interior de mi esfera primordial, ese cuerpo que está ahí con el mío, puede proporcionar el fundamento de la motivación para la captación *analogizante* del cuerpo que está ahí como *cuerpo propio* [*Leib*].

55. E. Husserl, *Méditations...*, op. cit., trad. PUF, p. 159. En español: op. cit., p. 173.

56. *Ibid.*, p. 160. En español: op. cit., p. 174. Subrayo aquí el término "semejanza". Los otros términos en itálicas se deben a Husserl.

Existe entonces cierto *Körper* que, cuando se *presenta, apresenta* en el mismo instante el hecho de que es también un *Leib*, sin que nunca jamás ego pueda decir que tiene directamente algo que ver con tal *Leib*: "lo que es apresentado gracias a esta analogía no puede volverse nunca efectivamente presente ni ser verdaderamente percibido". Pero, ¿cuál es el misterio por el cual esa *semejanza* puede ser tan activa, ya que habría un contrasentido al suponer que Husserl se apoya aquí en no se qué *Gestalt*, en no sé qué forma humana que *je* conocería desde el comienzo, y que re-conocería inmediatamente cuando tuviera lugar en su experiencia trascendental del mundo?

Entonces, no es evidentemente al otro que el *je* va a reconocer, sino, en el *Körper* del otro, a *sí mismo, je*, tal como era "*cuando estaba ahí*". Porque no hay que olvidar que, del lado del ego, del lado del *je*, el *Leib* en tanto que dado aquí y ahora, es también un *Körper* en tanto que percibido ahí y/o en otro tiempo. Porque yo pude hacer la experiencia de que *je* era tanto un *Körper* como un *Leib* me está permitido alcanzar al otro, no solamente como *Körper* presentado sino igualmente como *Leib* apresentado. Pero, ¿cómo experimentó *je* que era tanto un *Körper* como un *Leib*?

Aquí, salvando las distancias, encontramos un poco al Wallon clínico. El cuerpo propio, como lugar de las sensaciones, es lo que Husserl llama *Leib*, pero como imagen en el espejo es igual a cualquier otro *Körper*. Por otra parte, a partir de este punto y a pesar de todo su rigor trascendental, Husserl no puede menos que acercarse futivamente a esta imagen del cuerpo como tal. ¿Qué hace entonces el *Körper* de alguien cuando entra en mi esfera de experiencia?

Recuerda mi aspecto corporal *cuando je estaba ahí*⁵⁷.

Sie erinnert an mein körperliches Aussehen wenn ich dort wäre.

57. E. Husserl, *Méditations...*, op. cit., trad. PUF, p. 167. En español: op. cit., p. 182.

Aussehen es la facha, la figura, el aspecto, la apariencia, el modo, el *look* como se diría hoy en *franglés*⁵⁸. Gracias a su “look” corporal, el otro me recuerda lo que era *cuando je estaba en su lugar*, lo que era *cuando je me veía* (cuando *je se veía*) con ese “look”, ahí, cuando identificaba mi *Leib* con ese género de *Körper*. Por el *Körper* interpuesto *en el espacio de la visión*, mi *Leib*, único y amurallado en el solipsismo del *je*, puede tener la idea de *otro Leib*. Y puesto que al *Leib* se prende *constitutivamente* el *je*, el *otro Leib* conlleva naturalmente la idea del *otro-je*. Ni uno ni el otro estarán nunca *presentes* como tales, pero habiéndose planteado la operación de la *apresentación*, ella hace posible que *Ich* considere como existentes a esos *otros Leibe* y a esos *otros-je* a los que sabe, por otra parte, que él no tendrá nunca un acceso *directo*. Lo esencial, sin dudas, está planteado. Algunas líneas más adelante, Husserl escribe ya:

De este modo se hace posible y fundada [*möglich und begründet*] la apercepción asimiladora, apercepción por la cual el cuerpo físico exterior ahí [*der äußere Körper dort*] recibe analógicamente del mío propio [*von dem mir eigenen*] el sentido de cuerpo propio [*den Sinn Leib*]⁵⁹.

A pesar de la diferencia violenta de los vocabularios, de las lenguas, de los proyectos, de las posturas enunciativas, esta conclusión no es extraña a la de Wallon, con sus vocablos “cuerpo propio” e “imagen del cuerpo propio”. En Husserl el idealista, esta imagen, este “aspecto corporal”, no es más que una meditación que, bajo las especies del *Körper* me permite aprehender lo que no estará jamás presente sino solamente *apresentado*: el *otro Leib*, el *otro-je*. Para Wallon el materialista, la existencia del alguien no constituye un problema tan grave; el alguien determina mi consciencia mucho más que lo que mi consciencia lo determina. Pero los dos tienen necesidad, incluso antes de alcanzar al otro como tal, de una distancia común entre un lugar de *sensación* (el *Leib* husserliano, el “cuerpo propio” de Wallon) y un lugar de *percepción* (el *Körper* husserliano, la “imagen del cuerpo” de Wallon). En esa separación, la alteri-

58. Condensación entre *français* e *inglés* (N. de la T.).

59. *Ibid.* En español: *Ibid.*

dad misma ya se ha deslizado, inscribiendo al *je*, por su “look” corporal, en una comunidad, “un cuerpo entre los cuerpos” escribía Wallon. Y para él, el revelador de esta escisión íntima es el espejo, el que —para emplear a partir de aquí las palabras claves de Husserl— asegura al *Leib* que ese tipo de *Körper* con un “look” muy particular, que percibe en medio de todos los *Körper*, es el suyo. Hay entonces un lazo entre ese “cuerpo entre los cuerpos” que ofrece la percepción del espejo y esa presencia de sí, ese *je*, ese *Leib*, esa sede de las sensaciones. En Husserl el espejo, ausente como tal, se reduce a esta mención espacio-temporal: la apariencia que tenía “*cuando [él] estaba ahí*”. Pero, ¿qué es ese “ahí”? ¿Donde *je se vio* alguna vez en el curso de la *Meditaciones cartesianas*? Husserl parece dejar ese detalle a los psicólogos, pero no puede dejar de recurrir a eso en un momento que se puede considerar, sin ninguna exageración, como decisivo de su recorrido, pues una vez producido el lazo entre mi *Leib* y el *Körper* que es el suyo, a ese *Leib* (el mío entonces, por transitividad directa), la ligadura entre primera y tercera persona va a tomar, como con una tenaza, la segunda, el “tu” del otro. *Je* no tendría nunca acceso directo a ese “tu” en tanto que él es un “*je*”, de acuerdo, pero puesto que es un “*él*” como *moi*, entonces *también él es un “je”*.

Para Husserl el asunto no se detiene allí y es esencial señalarlo, porque veremos que Lacan, de la misma manera, va a hacer de su estadio del espejo otra cosa que una simple etapa de integración neuro-psicológica en la vida del niño. Entonces, una vez establecida la existencia del otro por las vías rigurosas de la *epojé* trascendental, el ego no se ha procurado así sólo un poco de compañía, sino nada menos que... el mundo. No el mundo tal como lo aprehende ego, tal como lo percibe en su esfera trascendental y a través de su intencionalidad constitutiva, sino el mundo... ¿cómo decirlo? el mundo *mismo*.

A partir de ahí, escribe Husserl [es decir, a partir de esta fundación trascendental de alguien], como es fácil comprender, *todo* objeto de la naturaleza [*jedes Naturobjekt*] del que tengo o puedo tener la experiencia en el estrato inferior [*in der Unterschicht*] adquiere un estrato *apresentativo* [*eine appräsentative Schichte*] [...]: es el mismo objeto de la

naturaleza en los modos de darse que son posibles para el otro [dasselbe Naturobjekt in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen]⁶⁰.

La presentación, que Husserl había introducido en un primer tiempo como un medio de aprehensión del otro *Leib* a través de un idéntico *Körper*, pone ahora en juego la totalidad de sus medios: *todo* objeto que percibo, que me ofrece una cierta cara de *presentación* permitiéndome así *representarlo*, no se reduce a esta presentación. Hay también en él algo que no pasa a la presentación, algo siempre escapa a mi mira intencional que lo plantea y lo funda, y ese algo debe ser considerado como *apresentado* en la presentación. ¡Pavada de nómeno kantiano! Aquí se abren las avenidas del objeto *apresentado*, especie de sombra permanente que invade de golpe la claridad del mundo de la representación, proponiendo a la fenomenología una tarea casi indefinida: *je* podría siempre extraer de lo *apresentado* del objeto nuevas determinaciones que permitirán ajustar mejor la mira intencional que daría a ese objeto aún más *existencia*.

Para arribar al alguien —y a través de él al mundo mismo— habrá sido necesario introducir en ese mundo de la representación que viene directamente de Descartes y de todo el siglo XVII, una especie de profundidad, de permanente *horizonte* por el cual *toda* presentación deja adivinar lo que se le escapa constitutivamente y que sin embargo pertenece sin dudas al objeto que esta misma representación pretende captar. Yo no tengo del mundo *como tal* más que un conocimiento indirecto, como el que puedo tener del *otro-yo*. Ésto prueba —si hiciera falta— que la tercera persona (el mundo) y la segunda persona (alguien) están a nivel del *extraño*, del *no-yo*, pero también prueba que el *tamiz* por donde se cuela la idea de que en toda representación hay algo *apresentado*, es la tercera persona.

60. E. Husserl, *Méditations...*, op. cit., trad. PUF, p. 174. En español: op. cit., ps. 190-191.

I. 2. Los textos de Lacan anteriores a 1949

Los textos disponibles son cuatro: para comenzar, el que empezó a escribir aún antes de dejar Marienbad, "Más allá del principio de realidad", cuya asonancia con el célebre título de Freud pregona sus ambiciones; luego el texto de la *Encyclopédie Française* de 1938 titulado "La familia" y finalmente, tomados juntos, el texto sobre "La agresividad en psicoanálisis" y "Acerca de la causalidad psíquica" en los que Lacan retoma bastante discretamente su tesis de 1936, pero desarrollando una dimensión esencial: la estructura paranoica del yo. Estos textos no serán leídos aquí en su totalidad ni tampoco en su proyecto propio, sino sólo en el esclarecimiento que puedan aportar a la tesis del estadio del espejo. Entonces, y sólo entonces, podremos entregarnos a la lectura del texto de 1949, "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como nos es revelado en la experiencia psicoanalítica".

I.2.1. "Más allá del principio de realidad"

Estas veinte páginas aún sorprenden al lector desprevenido: ¿Cómo? en 1936, a los treinta y cinco años, en el diván de Loewenstein desde hacía cuatro (lo que ya era mucho, en esa época), miembro adherente de la SPP desde noviembre de 1934 aún no titularizado (será titular recién en 1937), este hombre todavía joven que sin embargo ya no es un joven ¡se las toma con Freud de esta manera! Las palabras admirativas para el fundador del psicoanálisis están próximas, en efecto, a las más explícitas críticas sobre puntos al menos fundamentales: el yo de Freud no es el bueno, su libido, por genial que sea, participa de un prejuicio "*sustancialista*"⁶¹ extraño a todo sano procedimiento científico, y, *last but not least*, el conjunto de su emprendimiento está cargado por las "implicaciones metafísicas" de un asociacionismo que ataca de manera deplorable la riqueza operacional del concepto de *imago* que se trata de liberar.

61. *El nuevo espíritu científico*, de Bachelard, fue publicado en 1934. Ahora bien, el término "sustancialista" está allí omnipresente y puesto de relieve por Bachelard mismo para denunciar las actitudes pre e incluso anti-científicas.

La ambición del proyecto —cuyas primeras líneas deben haber sido escritas quizás algunas horas después de que Lacan supiera que no había sido escuchado para nada por los participantes en ese congreso— estalla desde el primer subtítulo, que comenta el título: “Alrededor de ese principio fundamental de la doctrina de Freud, la segunda generación de su escuela puede definir su deuda y su deber”. Esta “segunda generación” vuelve a aparecer algunas líneas más adelante y marca una curiosa manera de contar. Freud, aún en vida pero ausente en Marienbad por haberse apartado deliberadamente de las manifestaciones públicas a causa de sus ochenta años y de sus dificultades de pronunciación, es entonces contado como generación cero; Jones, el presidente, es por supuesto la encarnación de una supuesta “primera generación”. En Marienbad, él tenía cincuenta y siete años y Melanie Klein (que sin embargo no es de la misma generación “analítica”, pues era analizada por Abraham) tenía cincuenta y cuatro, Anna Freud cuarenta y Lacan sólo treinta y cinco. Y he aquí que se constituye en la voz cantante de una “segunda generación” proponiéndose asignar lo que corresponde a “la deuda” y “al deber” en un escrito que publica muy rápidamente, en el curso de ese mismo año 1936, en un número especial de *L'évolution psychiatrique* consagrada a los estudios freudianos.

La crítica del asociacionismo que abre su discurso es audaz, no en sí misma pero sí al estar dirigida al psicoanálisis. En efecto, desde finales del siglo precedente, la *Gestalt théorie* atacaba explícitamente a la psicología asociacionista de Locke y de sus continuadores en filosofía. “*Nihil erit in intellectu quod non prius fuerit in sensu*” (Nada será en el intelecto que antes no esté en los sentidos), ésto era una evidencia no negociable hasta que, a través de una corriente compleja, de Wundt a Brentano pasando por Mach, el primer Husserl y muchos otros, el cuidado de la *forma* se adelanta al del *engrama*, al de la *impresión* que las percepciones dejan en el psiquismo.

Lacan señala que el principio general del asociacionismo que se acaba de citar no es en sí mismo tan erróneo, pero que se le ha agregado subrepticamente un “carácter atomístico [...] que ha limitado

la visión de sus partidarios hasta el extremo de “hacerlos pasar de lado” respecto a los hechos experimentales en los que se manifiesta la actividad del sujeto en la organización de la *forma* [...]”⁶². La forma no es sólo la suma de sus elementos, posee una existencia y una eficiencia psicológica propia que Freud reconoció genialmente promoviendo el concepto de *imago*, pero que una práctica teórica no-crítica del asociacionismo es capaz de reducir a poca cosa. Es necesario liberar el concepto de imagen de las restricciones a que lo sujetan insidiosamente los hábitos de pensar heredados de un asociacionismo estrecho.

Pero, ¿de dónde saca Lacan la fuerza para enunciar tal crítica respecto al freudismo de entonces? Para saberlo, es necesario ir hasta la segunda parte de su texto, donde describe, a mano alzada, *según las nuevas exigencias de la fenomenología*⁶³, a saber, *sin ningún recurso a cualquier terminología freudiana*, su concepción de la cura. El subcapítulo “Descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” es aún hoy muy sabroso, y la imagen se lleva allí la parte del león⁶⁴: ella es lo que el paciente forja en su relación de interlocución con el analista, lo que este último deja surgir por la reserva de su técnica. Ahora bien, esta imagen a la que el analista presta su persona, vuelve a encontrarse como habiendo jugado en secreto su propia parte en la historia del paciente: “imagen del padre o de la madre, del adulto todopoderoso, tierno o terrible, bienhechor o castigador, imagen del hermano, niño rival, reflejo de sí o compañero”⁶⁵. Esta imagen que el “sujeto” produce con total ignorancia en la situación analítica, determina a partir de allí la tarea del analista:

62. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 69.

63. Esta actitud no tiene nada de ingenua, ya que Lacan mismo atrae sobre ella la atención de su lector: “Tal es la descripción fenomenológica que se puede dar de lo que pasa en la serie de experiencias que forman un psicoanálisis.” *Escritos*, p. 75.

64. Pequeño detalle tipográfico: la *imagen* tiene en todo momento derecho a las itálicas. Por otra parte, por anecdótico que sea, es desconcertante saber que seis meses más tarde, el 8 de enero de 1937, cuando nace su primera hija Caroline, Lacan le pone un segundo nombre muy poco usual: ¡*Image*! (cf. E. Roudinesco, *Jacques Lacan*..., op. cit., p. 189).

65. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 78.

“[actuar] de modo que el sujeto tome consciencia de la unidad de la *imagen* que se refracta en él con efectos discordantes según la juegue, la encarne o la conozca”. El conjunto de la tarea analítica entonces, está esbozado aquí con el menor apoyo sobre conceptos como “transferencia”, o “represión”, o “resistencia”. Al final, aparecen apenas dos o tres términos técnicos, como recuerdo de cierta “deuda”, en efecto.

Esta prevalencia de la imagen en la cura hay que considerarla como crucial en la convicción de Lacan sobre la importancia que tiene para todo el psicoanálisis. En esas páginas, la dialéctica de esta imagen da cuenta de la transferencia y no a la inversa; cuando es cierto que lo esencial de la teoría freudiana reposaba sobre una forma clara de asociacionismo (a falta del *Proyecto*, no disponible para cualquiera antes de 1951, estaba el capítulo VII de la *Traumdeutung* para convencerse). Pero el punto de Arquímedes para la crítica de Lacan no es tanto filosófico como clínico: si la imagen es tan esencial para la cura es necesario distinguir su naturaleza, no dejarla enterrada bajo consideraciones asociacionistas⁶⁶ que le niegan toda realidad independiente. Entonces, es como analista que Lacan se hace, de alguna manera, el heraldo de la imagen:

Su acción terapéutica [la del analista], se debe definir esencialmente como un doble movimiento mediante el cual la *imagen*, primero difusa y quebrada, es regresivamente asimilada al real, es decir, restaurada en su realidad propia. Una acción que da testimonio de la eficiencia de esta realidad⁶⁷.

No se podría ser más claro. Pero también se notará de paso el movimiento por el cual, en esta frase, la imagen se encuentra de entrada “regresivamente” “asimilada al real” para ser a continuación “progresivamente desasimilada”. Uno recuerda que es el mismo movimiento descrito por Wallon para quien el valor simbólico de la imagen sólo se adquiere cuando esta imagen es “vaciada de exis-

66. “Que si, bajo el nombre de *imago*, él [Freud] no la separó plenamente del estado confuso de la intuición común, es para usar magistralmente su alcance concreto [...]”. L. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 81.

67. *Ibid.*, p. 79.

tencia”, no está más efectivamente “asimilada al real” y llega así a la “representación” de ese mismo real, siendo de este modo “restaurada en su realidad propia”, dice aquí Lacan.

Detendría aquí la lectura de este texto, rico en audacias⁶⁸, en el borde terminal donde Lacan mismo lo interrumpe abruptamente, anunciando una segunda parte que no publicará nunca. Sin embargo, las indicaciones que da en ese momento sobre las direcciones que tomaría en esta segunda parte, valen la pena mencionarse:

Dos preguntas se plantean al llegar a este punto: ¿cómo se constituye, a través de las imágenes —objetos del interés— esa *realidad* en la que concuerda universalmente el conocimiento del hombre? ¿y cómo a través de las identificaciones típicas del sujeto se constituye el yo [*je*], en el que aquél se reconoce?

Para responder a estas preguntas y “antes” de toda crítica directa del principio de realidad freudiano, Lacan se propone examinar lo que aportan “a la realidad de la imagen y a las formas del conocimiento las investigaciones que, con la disciplina freudiana, contribuyen a la nueva ciencia psicológica⁶⁹”.

1. 2.2. “Los complejos familiares”, alias “La familia”

La historia de este texto también fue exhumada por E. Roudinesco. Recordemos solamente que a Lucien Febvre, después de fundar en 1929 la revista *Annales* con Marc Bloch, se le había propuesto la dirección de una *Encyclopédie Française*, proyecto extremadamente ambicioso⁷⁰ al que asoció inmediatamente a su amigo Henri Wallon,

68. Sobre todo una oposición *verdad/real* que se prolongará muy lejos en la enseñanza de Lacan y marcará de forma duradera su preocupación por la cientificidad.

69. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 85.

70. Cf. los comentarios del mismo Febvre sobre el asunto, en la sorprendente correspondencia que mantuvo con Marc Bloch, publicada recientemente, y en la que el lector puede asistir al nacimiento de una revista en todos sus detalles: L. Febvre-M. Bloch, *Correspondance*, 1828-1933, París, Fayard, 1994. La estima de Febvre por Lacan se mantuvo, puesto que en el momento de la ruptura con la IPA, en 1963, cuando Lacan fue, de algún modo, “expulsado” de Sainte-Anne, Lucien Febvre fue quien, ante el pedido de Althusser, le permite obtener una sala en la *École normale*

confiándole la dirección del volumen VIII sobre "La vida mental". Wallon también recurre a cierto número de colaboradores, entre ellos Jacques Lacan, a quien le pide que escriba el artículo sobre "La familia". Evidentemente, era el primer "pedido" de importancia que Lacan recibía. Ignoro la fecha exacta, pero como el primer borrador del manuscrito fue remitido para ser dactilografiado en septiembre de 1936, puede suponerse que fue redactado sobre la misma mesa de trabajo que la intervención de Marienbad.

Los públicos y los proyectos eran suficientemente diferentes como para no confundir los dos textos. Pero como nos sigue faltando la intervención en el congreso de la IPA, debemos leer el texto de la *Encyclopédie* como un testimonio indirecto de las tesis sobre el estadio del espejo. Indirecto sólo en la medida en que ese estadio no ocupa aquí más que un lugar muy parcial, en el interior de preocupaciones muchos más amplias que dejaré deliberadamente de lado.

Aunque los abundantes subtítulos del texto de 1938 hayan sido retirados de la edición⁷¹ de 1984 con el pretexto de que no habían sido escritos por Lacan, ellos no funcionan para nada como "cuerpos extraños" en la primera publicación. Por cierto, fueron introducidos siguiendo los criterios comunes a todos los diferentes artículos y volúmenes de la *Encyclopédie*, pero no por eso parecieron menos pertinentes, y debe comprenderse que, como mínimo, si es cierto que no fueron escritos por él, Lacan avaló su introducción.

Como ya lo indiqué brevemente, este es el texto que lleva más evidentemente la marca *terminológica* de Wallon: los recortes extero-intero y propioceptivos del neurólogo ordenan desde el comienzo el procedimiento, en el que se trata de "La imago del seno materno". Pero es necesario esperar el capítulo 2, "El complejo de intrusión", para ver aparecer "La imagen del semejante" y finalmente "El estadio del espejo" que, según lo que sé, es por primera vez mencionado en una publicación. Notemos de paso, ya que lo encontramos con

supérieure de la calle Ulm, título de la VI^e sección de la *École pratique des hautes études*.

71. J. Lacan, *Les complexes familiaux*, París, Navarin, 1984.

mayor precisión en los textos de post-guerra, que la agresividad está presente a partir de allí en esta tensión narcisista con "la imago del semejante", que Lacan comenta de este modo:

La agresividad, sin embargo, se muestra como secundaria a la identificación, sobre todo en la situación fraterna primitiva. En relación con este punto, la doctrina freudiana es incierta [...] ⁷².

Y algunas líneas más adelante ya se ve aparecer lo que a continuación se convertirá en un verdadero estribillo en Lacan, una historia evocada aún cuarenta años más tarde en algunos seminarios de los años setenta: el espectáculo de los celos fraternos, esa súbita palidez descripta por San Agustín en el niño que contempla a su hermano menor mamando. Y entonces entra en escena "El estadio del espejo".

Vale la pena citar las primeras líneas de este subcapítulo, sobre todo si se tiene en cuenta que el director de esta publicación no era otro que Henri Wallon, y que Lacan sabía por adelantado que no podía dejar de leerlas. "La identificación afectiva es una función psíquica cuya originalidad ha sido establecida por el psicoanálisis", comienza escribiendo Lacan. Y continúa:

Sin embargo, la utilización de este término en el estadio que estudiamos no ha sido definida con precisión en la doctrina: hemos intentado solucionar el problema a través de una teoría de esta identificación cuyo momento genético designamos con el término de estadio del espejo ⁷³.

Que no se grite demasiado rápido por el "borramiento" del nombre de Wallon en este asunto. En primer lugar, porque las maneras de citar siguen modalidades muy variables. Pero sobre todo porque Lacan no se apropia tanto del "descubrimiento" de otro: toma un dato científico que las publicaciones del mismo Wallon no presentan como un *scoop* y lo integra en un decorado totalmente diferente para darle una función muy singular. Una frase lo indica inmediatamente:

72. J. Lacan, *La familia*, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1987, p. 49.

73. *Ibid.*, ps. 51-52.

Ahora bien, el reconocimiento por parte del sujeto de su imagen en el espejo es un fenómeno doblemente significativo para el análisis de este estadio.[...]

Lacan, entonces, no se presenta como el descubridor del fenómeno mismo sino que lo interpreta en un sentido nuevo. De una etapa crucial en el desarrollo de las capacidades neuro-psicológicas del niño, él hace el pivote de lo que va a servir de título al último subcapítulo: "La estructura narcisista del yo". Ahí está todo el asunto, que Wallon, por su parte, no había considerado al no tener él ningún uso para la noción freudiana y muy poco científica de "libido", de acuerdo a los criterios de la época en la materia.

Sin embargo, antes de abordar este último punto necesito citar íntegramente un párrafo que condensa un gran número de datos que reaparecerán más tarde:

Desde un comienzo, la tendencia por la cual el sujeto restaura la unidad perdida de sí mismo surge en el centro de la consciencia. Ella constituye la fuente de energía de su progreso mental, progreso cuya estructura se encuentra determinada por el predominio de las funciones visuales. La búsqueda de su unidad afectiva da lugar en el sujeto a las formas en las que se representa su identidad, y la forma más intuitiva de ella está constituida en esta fase por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que le es inherente. Lo que reconoce, es el ideal de la imagen del doble. Lo que aclama, es el triunfo de la tendencia salvadora⁷⁴.

Se observará al pasar una ambigüedad prometedora: "Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que *le* es inherente". ¿Inherente a quien? ¿a "ella", a la imagen especular, o a "él", el sujeto? ¿Todavía no estamos listos para saberlo!

En el texto de Wallon, por el contrario, no se encuentra ninguna alusión al mito de Narciso, ni directa ni velada, en todos los avatares de la aparición de la imagen especular, como tampoco ninguna referencia a la imagen especular como tal en la introducción que hace Freud del narcisismo. Unir estos datos para hacer surgir de ahí

74. J. Lacan, *La familia*, op. cit., p. 55.

una problemática que no puede ser reducida a cada uno de sus elementos, es propio del avance lacaniano.

Con respecto al *alguien*, cuyo difícil surgimiento hemos seguido en el texto de Husserl, está claramente excluido en este estadio del espejo de Lacan: "...de todas maneras y en todos los casos, ese mundo narcisista, como lo veremos, no contiene al prójimo"⁷⁵. Las que siguen son las primeras líneas de Lacan que han sido transmitidas y que presentan explícitamente la formación del yo como básicamente constituido en y por el estadio del espejo:

En efecto, la percepción de la actividad del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto. Mientras la imagen del semejante desempeña sólo su rol primario, limitado a la función de expresividad, suscita en el sujeto emociones y posturas similares, en la medida, al menos, en que la estructura actual de sus aparatos lo permite. Pero mientras sufre esa sugestión emocional o motriz el sujeto no se distingue de la imagen misma. Más aún, en la discordancia característica de esta fase la imagen se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Designémosla como intrusión narcisista; de todas maneras, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo. Sin embargo, antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma, pero que lo aliena de modo primordial⁷⁶.

Lo único que introducirá al *alguien* como tal —es decir, como segunda persona— permitiendo así al yo "afirmar su identidad" es el drama de los celos. Aquí, nada de consideración fenomenológica ni de *epojé* a la Husserl; el empirismo psicológico está al timón por un instante ubicando la introducción del *alguien* en la emergencia de una estructura relacional triangular. Desde que el objeto de satisfacción (paradigmáticamente el seno materno) se aprehende como poseído por un semejante, este último salta de la imagen especular —que hasta ahí se conformaba con ser— al *alguien* plenamente presente. [...] en resumen, [el sujeto], escribe Lacan, encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado".

75. *Ibid.*, p. 56.

76. *Ibid.*

Entonces, el yo se forma según dos etapas consecutivas bien diferenciadas: con el estadio del espejo surge una unidad inédita, el yo “formado” y “alienado” en la alteridad de la imagen, unidad sumergida en un “*mundo narcisista*”⁷⁷ donde el *alguien* está tan ausente como al comienzo de las *Meditaciones cartesianas*. Luego ese yo va a distinguir progresivamente su imagen especular narcisista de la imagen del semejante a través del drama de los celos, estos celos que Lacan diferencia de la rivalidad vital inmediata puesto que, dice, “constituyen su objeto en mayor medida de lo que ellos lo determinan: se revelan así como el arquetipo de los sentimientos sociales.” Allí donde Freud ubicaba la *ambivalencia* como en el origen mismo del complejo paterno que forja la ley del grupo, Lacan va a situar los celos como fundadores del yo socializado, del yo diferenciándose del objeto, y del alguien. No debemos apresurarnos, como más de cincuenta años de estadio del espejo nos incitan a hacer soplándonos en la oreja —una oreja ya demasiado golpeada por cierto dicho rimbaudiano —que “el yo es el otro”. En todo caso, es la razón por la que no confundiremos en lo que sigue, la palabra “otro” —a la vez adjetivo y sustantivo, plegable en muchos sentidos— y la palabra “alguien”, que sirve siempre para designar esta forma de alteridad que implican los celos según Lacan, y que por eso designa un “tú”, un otro “yo”.

Estas páginas sobre el estadio del espejo no constituyen una presentación hecha y derecha, y dudo que la intervención en Marienbad lo haya presentado mucho más claramente. Estamos lejos en esos años de un esquema simple que se habría complejizado después, en el curso del tiempo. Por el contrario, es necesario partir de una suposición opuesta: *lo depurado no llegó sino más tarde*.

1.2.3. “La agresividad en psicoanálisis” y “Acerca de la causalidad psíquica”

Lacan no publica nada durante los cinco años de la guerra. Este pequeño hecho no es fácil de explicar a pesar de que se acumulen las

77. *Ibid.*, p. 55.

razones: editoriales, políticas, profesionales, etc. Ahora bien, no sólo no publica sino que aparentemente casi no escribe. Con una simple consulta a la *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan* de Joël Dor, algo se destaca netamente alrededor de los años 1940–1945: el médico psiquiatra Jacques Lacan prácticamente dejó de publicar antes de la guerra, y Jacques Lacan el analista entra en escena después de la guerra.

Estos dos textos, pronunciados y escritos al terminar este período de silencio, llevan la marca de esta inflexión, que nunca fue una ruptura. Los dos se apoyan fuera del saber psiquiátrico, en el tiempo en que Lacan ve formarse rápidamente su clientela de analista (recuérdese que al comienzo de la guerra el número de pacientes era muy reducido). No retomaré aquí la apasionante disputa con Henri Ey que se puede seguir en *Acerca de la causalidad psíquica*. En efecto, es necesario ir al capítulo 3, “Los efectos psíquicos del modo imaginario” para ver aparecer, en esa escena polémica, la tesis de Lacan sobre el estadio del espejo tal como está en condiciones de presentarla diez años después de su creación.

Desde el comienzo de este capítulo Lacan se aparta, a la vez, de “aquellos que, hasta en la ciencia, confunden tranquilamente el Yo con el ser del sujeto” y de aquellos que “identifican el Yo con la síntesis de las funciones de relación del organismo”, donde ubica a Henri Ey pero donde también registra al Yo percepción/consciencia de Freud, que “quedó prisionero” de esa concepción. En esto Lacan está casi disculpado, al sostener que profesar otra concepción respecto a esto y en esa época “habría tal vez equivalido a excluirse de la comunicabilidad científica”.

Pero esos tiempos terminaron y es esta revolución la que busca concretar el estadio del espejo, “o, como sería mejor decir, la *fase del espejo*”⁷⁸. ¿Por qué el estadio del espejo es momentáneamente puesto de lado, en un gesto que no tendrá porvenir? ¿Influencia directa de Melanie Klein y de sus diferentes “posiciones” o temor a que sus

78. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 174.

auditores entiendan su “estadio” demasiado médicamente? ¿Eco lejano de “*The looking-glass phase*”? La duda terminológica no le impide ser claro, sobre todo cuando lanza una expresión cuyo trayecto seguiremos de cerca a continuación, la de “*nudo imaginario*” absolutamente esencial, al que obscuramente y a través de las inextricables contradicciones doctrinales, ha no obstante designado el psicoanálisis con el nombre de “*narcisismo*”⁷⁹.

“En verdad, concede Lacan, he llevado un poco más lejos mi concepción del sentido existencial del fenómeno, comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado la *prematuración del nacimiento* en el hombre [...]”. Sigue una alusión a Bolk y a su teoría de la *fetalización* según la cual el retardo del recién nacido humano (en relación a otras especies) debe ser necesariamente tomado en cuenta para comprender su desarrollo ulterior en una multitud de fases, argumentación de Lacan que no puede dejar de recordar el empleo que hace Wallon de los descubrimientos de Monakov.

Así como Lacan vuelve a afirmar otra vez que la *imago* es el objeto propio de la psicología, al recordar que hace ya diez años él formuló lo esencial de todo eso no duda tampoco en señalar que también escribió, “en reiteradas oportunidades, que la psicología aportaba con ello un concepto capaz de mostrar en biología una fecundidad cuanto menos igual a la de muchos otros, que son, por hallarse en uso, sensiblemente más inciertos”⁸⁰. Se lanza entonces a hacer un paralelo con ciertos datos que hoy llamaríamos etológicos, paralelo del que es necesario apreciar su valor argumentativo, sin conformarse con mantenerlo en su eventual valor probatorio, como se hace habitualmente. El estilo de introducción de esos “hechos” debe ser también puesto de relieve: “Sólo quiero dar dos «hechos» entre otros, que de ahí en adelante han mostrado ser numerosos”. La importancia de la imagen en el ser humano y, aún más, el hecho de que esta imagen actúe como bisagra entre lo psíquico y lo biológico. Los dos serán “probados” en lo que sigue.

79. *Ibid.*, p. 176.

80. *Ibid.*, p. 179.

La hembra del palomo sólo ovula en presencia de sus congéneres y, habiendo mostrado Harrisson que el único sentido en juego en esta presencia es el de la vista, ésto se demuestra por el hecho de que la introducción de un espejo basta —experimentalmente hablando— para obtener la ovulación “en dos meses y medio”. Del mismo modo, el grillo peregrino evoluciona del tipo solitario al tipo gregario “por la percepción, durante los primeros períodos larvarios, de la forma característica de la especie. Por lo tanto, dos individuos solitarios puestos en compañía evolucionarán hacia el tipo gregario”. Entonces, no queda más que concluir en cuanto al rol a veces eminentemente biológico de la *imago* (transformaciones morfológicas en el grillo peregrino).

Estas reflexiones se sitúan en toda una corriente de pensamiento, y lo que hoy puede sorprender, en esas menciones tan particulares, es la ausencia de una referencia centrada sobre la etología, tal como Lorenz y Tinbergen la habían renovado, si no fundado, justo antes de la guerra. Lorenz había destacado, en 1935, la importancia de la percepción visual de una forma móvil, en un momento muy preciso del desarrollo, para “desencadenar” una adhesión afectiva y sexual en el ganso joven. El fenómeno de la *Prägung* (en inglés: *Imprinting*, en francés: *empreinte*, en español: *impronta*), habría debido, a criterio nuestro, interesar vivamente a Lacan. Pero no sucedió nada de eso. Ni en 1946 ni más tarde intervendrá este género de argumentación, aún cuando la paloma y el grillo peregrino continuarán, una que otra vez, siendo anecdóticamente mencionados. Y resulta aún más perturbador si se tiene en cuenta que Lorenz había rápidamente llamado la atención sobre el ganso “impregnado” por un individuo humano que, cuando más tarde necesitara buscar un partenaire sexual, se volvería hacia aquel a quien está fijado o, en su defecto, a un semejante de este último. ¿Por qué Lacan —que hizo desde el comienzo de la imagen especular estilo Wallon el fundamento del narcisismo según Freud— permaneció apartado de estos datos etológicos que le habrían aportado más credibilidad científica que la paloma o el grillo peregrino?

Por cierto, Lorenz tomó distancia bastante rápidamente de toda psicología de la forma, sobre todo criticando sus aspectos vitalistas y su pobreza explicativa, sólo comparable a la fuerza de sus convicciones experimentales. Había señalado, además, que la percepción de una forma en el hombre podía tener consecuencias ejecutorias muy variables, mientras que en el animal produce sólo un tipo de respuesta. Y aún más, la joven etología, que debía marcar su especificidad en relación a la inmensidad de lo que se llamaba desde siempre "Historia natural", desarrollaba un estilo experimental muy riguroso, y seguramente no debía ser fácil hacer pasar el estadio del espejo por lo que se designa hoy con una simple sigla: I.R.M. (*innate releasing mechanism*: mecanismo innato de desencadenamiento). Por lo que conozco, ni Lacan ni ninguno de sus alumnos y tampoco los etólogos, sostuvieron nunca la hipótesis según la cual el estadio del espejo sería la *Prägung* específica de la especie humana, que determina en el individuo lo que será en su vida ulterior, según un decir de Freud masivamente aceptado aún fuera de los círculos freudianos, su objeto sexual y su objeto de amor.

A través de estas menciones de historia natural, Lacan busca fortalecer la evidencia según la cual la imagen "objeto propio de la psicología, exactamente en la misma medida en que la noción galileana del punto material inerte ha fundado la física" posee eventualmente un verdadero poder *morfogénico*. No sólo es una forma, sino que puede *inducir* formas, y seguramente eso es lo esencial si es cierto que ella es la que dará forma al Yo.

La *agresividad en psicoanálisis* es pronunciada un año y medio después de *Acerca de la causalidad psíquica*. La diferencia de público se hace sentir inmediatamente en ese "informe" dado en el XIº congreso de psicoanalistas de lengua francesa. El estilo abiertamente polémico es abandonado en favor de la exposición doctrinal, evidente en el alineamiento de "tesis" numeradas de I a V. Desde las primeras líneas se trata de elaborar, a propósito de la "agresividad", un "concepto tal que pueda aspirar a un uso científico [...] propio para objetivar hechos de un orden comparable en la realidad, más categóricamente para establecer una dimensión de la experiencia en

la que hechos objetivados puedan considerarse como variables suyas". Sin embargo, es necesario esperar la tesis IV para ver aparecer una exposición del estadio del espejo, exposición que no vacilaría en citar ampliamente porque es la primera, en las proximidades del texto de 1949, en presentar las múltiples facetas que Lacan busca incluir en este "asunto":

Más aún yo mismo he creído poder poner de relieve que el niño en estas ocasiones anticipa en el plano mental la conquista de la unidad funcional de su propio cuerpo, todavía inacabada en ese momento en el plano de la motricidad voluntaria.

Hay aquí una primera captación por la imagen donde se dibuja el primer momento de la dialéctica de las identificaciones. Está ligado a un fenómeno de *Gestalt*, la percepción muy precoz en el niño de la forma humana, forma que, ya se ve, fija su interés desde los primeros meses, e incluso para el rostro humano desde el décimo día. Pero lo que demuestra el fenómeno de reconocimiento, implicando la subjetividad, son los signos de júbilo triunfante y el ludismo de detección que caracterizan desde el sexto mes el encuentro por el niño de su imagen en el espejo⁸¹.

Nada nuevo en estas líneas, salvo justamente su carácter "tramado", el hecho de que reúnan lo que hasta ahí se daba sólo parcelariamente. Y de hecho, como sucede a menudo cuando un pensamiento difractado toma en el escrito cierta densidad, surgen frases más ricas en sentido, como en el párrafo de la página 106 de los *Escritos*:

Hay una especie de encrucijada estructural, en la que debemos acomodar nuestro pensamiento para comprender la naturaleza de la agresividad en el hombre y su relación con el formalismo de su yo y de sus objetos. En esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo.

La frase resaltada (por mí) contiene ella sola la mayor parte de las ambigüedades que abundan en la concepción del estadio del espejo, ambigüedades que constituyen toda su riqueza. Por una vez, tenemos en efecto *tres* términos: "el individuo humano", que soporta la

81. *Ibid.*, p. 105.

reflexividad puesto que inmediatamente va a ser designado con la expresión "sí mismo", a continuación "la imagen", y finalmente la "relación" entre los dos, a la que es necesario ver como el sujeto gramatical de toda la frase: lo que "él" (el "individuo humano") llamará "su yo", "esta organización pasional", proviene, tanto en lo relativo a la energía como a la forma, de la *relación* establecida entre el individuo y esa imagen. El yo no viene ni de la imagen ni del individuo, sino de la *tensión* instalada entre los dos por la identificación. Queda aquí demostrado que uno de los sentidos más pobres atribuidos al yo lacaniano, según el cual el yo es la imagen, fue descartado por Lacan desde sus primeras concepciones.

Las líneas que siguen inmediatamente a la cita precedente plantean claramente la ecuación hegeliana según la cual el deseo del hombre es el deseo del otro, entendido según él mismo lo adelantaba desde 1938 respecto a los celos.

Esta forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva, y de ella nace la tríada del prójimo, del yo y del objeto [...]

Esta tríada es exactamente la que se encuentra en *La familia*, pero surge directamente de esa "relación erótica" instalada entre la imagen y el individuo "mismo". Únicamente ese "mismo", completamente explícito en la cita anterior, advierte de una suerte de inacabamiento en la concepción del estadio del espejo en ese momento, o al menos de una dificultad tan seria como la que se encontró en Husserl, que pretendía mantener toda imagen a distancia y sin embargo se servía de ella en un momento crucial de su razonamiento. Evidentemente, aquí el problema no es la imagen —ella está dada— sino la reflexividad: en todas estas descripciones del estadio del espejo, no deja de estar silenciosamente presente un "observador" tanto más oculto cuanto que parece no intervenir en ningún momento en el desarrollo del asunto salvo, justamente, en el tal "sí mismo". Todo lo que en los diferentes textos soporta un verdadero balanceo de denominaciones —en las líneas de las citas precedentes: "el niño", "el individuo humano", "el sujeto", "eso", no deja de ser,

según este observador, idéntico a sí, *en el tiempo en que adquiere, precisamente, esta identidad consigo mismo* que constituye todo el asunto del estadio del espejo.

Hay allí una petición de principio, tan inoportuna en sus consecuencias como discreta en su presencia textual. La aparente "cientificidad" del observador muestra inmediatamente, una vez develada, una ingenuidad exorbitante, pues describe el advenimiento... de lo que necesariamente ya advino para él, a saber, la posesión de la reflexividad. Desde un primer momento uno se pregunta cómo podría proceder de otro modo, pero también es posible comprender que, dadas las múltiples apuestas de Lacan en su concepción del estadio del espejo, no pueda conformarse con una actitud "a la Wallon", la actitud de aquél que observa un fenómeno y se esfuerza por dar cuenta de él tan positivamente como le es posible. Sin embargo, es demasiado temprano para captar la dimensión de esta dificultad; únicamente el texto de 1949 permitirá hacerlo.

Antes de dejar este texto de 1948, quisiera destacar algunas distinciones realizadas por Lacan entre "*je*", "*moi*" y "sujeto" que podrán sernos útiles en la lectura del texto de los *Escritos*. Retomando la cuestión de la identificación tal como Freud la había introducido en *Tótem y Tabú*, Lacan nota que es necesaria una cultura como la nuestra, una cultura "que tienda a reducir al ser del *moi* toda la actividad subjetiva", para sorprenderse de que un Bororo pueda exclamar: "Yo (*je*) soy un guacamayo". Después de todo, dice, ¿en qué se diferencia esta formulación de la de "Yo (*je*) soy médico"? Pero donde se muestra ya advertido del problema planteado por la reflexividad, es al señalar que la frase del Bororo es lógicamente mucho más fácil de aceptar que la que enunciaría: "Yo (*je*) soy un hombre", ya que esta última implicaría necesariamente, según él, la significación siguiente: "Soy semejante a aquel a quien, al fundarlo como hombre, fundo para reconocerme como tal"⁸².

82. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p.110. Cf. evidentemente su texto, anterior en algunos años, "El tiempo lógico".

¿Quién, sino nosotros, continúa, volverá a poner en tela de juicio el estatuto objetivo de ese “yo” (“je”), que en una evolución histórica propia de nuestra cultura tiende a confundir con el sujeto?

“Nosotros”: Lacan se dirige pues a los psicoanalistas de lengua francesa, todos supuestos freudianos en esa época, para comprometerlos en la tarea de distinguir el estatuto del “je” de aquel del “individuo”, del “sujeto” (este último no tiene nada que ver, en este tipo de cita, con lo que será bien pronto el “sujeto tachado” o el “sujeto del significante”, etc.). Al menos podemos captar aquí, lo que va a dar la materia para el título mismo del texto de 1949, introducir allí un “Je” que se olvida muy a menudo.

Antes de encarar este texto de ocho páginas —el más corto de los *Escritos*⁸³— deseo agrupar las informaciones cosechadas en estos cuatro textos publicados anteriormente, a fin de apreciar en qué punto estaba Lacan respecto a esta tesis lanzada hacía diez años, pero que sin embargo no había sido nunca enunciada *stricto sensu*. Por otro lado, quizás yo esté equivocado al llamar a esto una “tesis”. No se trata ni de un hecho puro y simple ni de una teoría compleja, sino de una especie de *plataforma giratoria* donde un hecho experimental “bruto”, casi fuera de protocolo científico y considerado indudable, es presentado como el punto de confluencia de dominios hasta entonces extraños entre sí. En sí, es algo bastante pobre, y no hay mucho para decir sobre eso si es cierto que lo esencial de su trabajo es poner en comunicación sectores de saberes heterogéneos. ¿Hasta qué punto esta disposición del narcicismo freudiano y de la imagen del cuerpo “a lo Wallon” va a remodelar el paisaje teórico de cada uno? ¿En qué esta nueva juntura es pertinente para el filósofo que busca un fundamento fenomenológico del *prójimo*? Si la identidad le es dada al ser humano en ese movimiento de identificación, y *sólo ahí*, ¿qué consecuencias podrían extraerse en el sector lógico donde la identidad se da de *entrada*?

83. No totalmente. “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” tiene sólo cuatro páginas. Pero no es más que un “resumen” de distintas intervenciones en un coloquio y, ciertamente, no tiene las ambiciones del texto de 1949.

Más allá del accidente histórico que constituye la no-publicación del texto de Marienbad, ahora se puede comenzar a comprender en qué esta ausencia de un texto primero conviene, en el fondo, a lo que está en juego: aquí, el inacabamiento es sinónimo de fecundidad (se verá que el texto de 1949 se las ingenia para dejar abiertas todas las puertas posibles). “Recordar” el estadio del espejo, tal como Lacan lo hizo, es la retórica que conviene. SIR, el simbólico, el imaginario y el real, eso se *presenta*, puede ser tema de conferencias porque es una *invención teórica* que requiere la “declaración”; el estadio del espejo no, o al menos más difícilmente. De cierta manera, no es más que un hecho observable por todos y cada uno por mínimamente que se pose una mirada advertida en un niño de determinada edad; y por otra parte, es de una complejidad abismal si hay que ver allí la emergencia de esta reflexividad que está en el fundamento de la representación y de la... consciencia.

Durante diez años, Lacan lleva esto en sus alforjas, este asunto del “estadio del espejo” que inscribe su identidad en el medio analítico como la paranoia de autopunición lo había hecho en los medios psiquiátricos. La imagen, la *imago*, están en el centro de todo un dispositivo teórico complejo, heterogéneo, del que el freudismo no es más que un componente, aún si es presentado como esencial.

I.3. El texto de 1949

El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como nos es revelada en la experiencia psicoanalítica, es el texto de la “comunicación hecha en el XVIº congreso internacional de psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949, como se puede leer a modo de subtítulo en la página 86 de los *Escritos*. Pero quien, para mayor precisión, se dirigiera al final de ese volumen: “Referencias bibliográficas en orden cronológico”, tendría la sorpresa de leer la mención siguiente a propósito de este mismo texto:

Producido por primera vez en el XIVº congreso psicoanalítico internacional que se llevó a cabo en Marienbad del 2 al 8 de agosto de 1936 bajo la presidencia de Ernest Jones. La comunicación fué hecha en la 2º sesión científica, el 3 de agosto a las 15,40 hs. Cf. *The International*

Journal of Psychoanalysis, vol. 18, parte 1, enero de 1937, p. 78, donde esta comunicación se inscribe bajo la rúbrica "*The looking-glass Phase*"⁸⁴.

Extraña indicación por parte de Lacan en 1966, en el momento de la publicación de los *Escritos*, porque es verdadera y falsa a la vez: es cierto que hizo una intervención en Marienbad en el lugar y hora indicados aquí con la más extrema de las precisiones, pero con toda certeza el texto publicado en los *Escritos* no es el leído en Marienbad. Ese "por primera vez" tiene sabor de mito: es verdadero... y no lo es.

Esto se duplica inmediatamente en un error, a menos que se trate de una provocación deliberada: "La concepción del estadio del espejo que introduje en nuestro último congreso, hace trece años [...]". No. Entre el XIVº congreso (el de Marienbad en 1936) y el XVIº congreso (el de Zurich en 1949), hubo, no hay dudas, un XVº congreso que se llevó a cabo en... ¡París, en 1938! Lacan se saltea alegremente este congreso en el que no participará prefiriendo, dos años después de Marienbad, no frecuentar esta Internacional de la que sin embargo era, desde hacía apenas un año, miembro titular. También es cierto que su admisión había provocado no pocos remolinos en el seno de la sociedad francesa... Pero la verdad es que el XVº congreso es aquí ignorado, lo que permite a Lacan apartarse de las triquiñuelas siempre complejas de la historia para adoptar la retórica del llamado directo: esta concepción, dice, "no me pareció indigna de ser recordada a la atención de ustedes [...] Acaso haya entre ustedes quienes recuerden el aspecto del que partimos"⁸⁵. El estadio del espejo, ya fue formulado en tanto tal: si Lacan vuelve a él, es para precisar "las luces que aporta a la función del *Je* en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis".

84. Joël Dor, en su *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, París, EPEL, 1994, p.50, retoma este mismo título con una referencia casi idéntica (una sola diferencia de paginación: la página 115 en lugar de la 78), pero para designar la intervención hecha por Lacan ante la *Société Française de Psychanalyse* en junio de 1936, intervención que menciona Roudinesco por haber leído las notas que Françoise Dolto tomó en ocasión de esta reunión de junio del 36...

85. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 86.

Primera detención sobre el título: "El estadio del espejo" en tanto texto, es generalmente referido a este título abreviado cuando se habla de él. Es el destino normal de los títulos largos, tal como "Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" es designado usualmente "La cuestión preliminar", o "La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas" es reducido a "La transferencia". Pero esta elisión tiene la desventaja de dejar caer el término delicado por excelencia, el *Je*. Como este texto es considerado tradicionalmente como el fundador de la función del *Moi*, y como estamos advertidos de la separación terminológica llevada casi al máximo por Lacan entre *Moi* y *Je* en la continuación de su enseñanza, será necesario dar cuenta de ese *Je* en el título, que resuena de entrada con el *Ich* freudiano, pero también con las dificultades encontradas en la lectura (en francés) de Husserl.

Una vez hecho el llamado al tiempo originario, y en esto ya mítico, de Marienbad, Lacan introduce esta función del "*Je*" a título de la experiencia analítica, a propósito de la cual afirma sin ceremonias "que es necesario decir que nos opone a toda filosofía surgida directamente del *Cogito*". Al leer atentamente este "surgida", se siente que no se trata tanto de Descartes mismo en esta pica, como de... Husserl, o al menos de Sartre a quien Lacan, a fines de los cuarenta, tenía entre ojos.

Vale la pena leer *estilísticamente* la presentación del estadio del espejo propiamente dicho: en efecto, a diferencia de Wallon, Lacan la hace intervenir directamente, no a modo de un acontecimiento que requiere una integración compleja de datos múltiples, sino en la inmediatez más evidente. El niño "*sin embargo* reconoce ya su imagen como tal en el espejo". Tuve antes la oportunidad de hacer valer el peso de la expresión "como tal" en Lacan; ella efectúa un gran trabajo en ese *incipit* donde los actuantes son fácilmente identificables. Está —a cada uno lo suyo— el que se llama por el momento "el niño"; luego un espejo, después una imagen en el espejo y finalmente un verbo ("reconocer") y un posesivo ("su") que establecen una relación entre el niño y la imagen, relación que cuidaremos de

no calificar por el momento. En este relato mítico tampoco falta el elemento dinámico que denota la existencia de esa relación inédita, “la mímica iluminativa del *Aha-Erlebnis*”, a la que se ensambla “una serie de gestos donde él [el niño] experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su entorno reflejado y de ese complejo virtual con la realidad que lo redobra, es decir, con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que están a su lado”.

Estas tres líneas –muy densas– solicitan aquí cierto despliegue. En efecto, Lacan invoca ahí un juego de ida y vuelta por parte del “niño” entre, por un lado, la imagen y el entorno reflejado, es decir, lo que puede observar en la superficie plana del espejo, y por otro lado la realidad no reflejada, la que se encuentra frente al espejo, ya se llame “su propio cuerpo” o lo que lo rodea. Hay allí un quiasma esencial que había permitido a Wallon introducir la atención dedicada a la imagen especular como posterior y diferente de aquella por la cual, dándose vuelta, el niño busca en la realidad fuera del espejo eso cuya imagen ya percibió en el espejo. En ese momento Lacan no insiste sobre esta diferencia que, sin embargo, señala: en esta realidad frente al espejo existe una disparidad profunda entre todo lo que puede ser objeto de la mirada y lo que en ningún caso podrá convertirse en objeto de esa mirada vuelta hacia el afuera del espejo, a saber, el cuerpo y más aún el *rostro*. En esta disparidad de la percepción exógena (percepción visual) y de la percepción endógena (percepción cenestésica de los movimientos del cuerpo propio) Wallon ubicaba el momento de integración y por lo tanto de identificación del cuerpo con la imagen: cuando siento que me muevo, la imagen se mueve exactamente en el mismo momento; si sonrío, ella sonrío, entonces es *moi*. Lacan retoma esto, pero no lo hace el centro del asunto.

Para él lo esencial ahora es el “ajetreo jubilatorio”, la “asunción jubilatoria” que aparecen como signos de una *identificación* “en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transfor-

mación producida en el sujeto cuando asume una imagen [...]”⁸⁶. Observemos de entrada que el “niño” dejó su lugar al “sujeto” y que desde el párrafo siguiente ese sujeto va a borrarse en favor del “hombrecito en ese estadio *infans*”, antes que el “*Je*” prometido en el título entre en función. El plural de esos nombramientos para designar *lo que se asume en el espejo* no es casual: no hay nombre propio para hablar de *eso*, entendido como lo que deberá ser *puesto en forma* por la identificación que se trata de describir. En la escritura de este texto, Lacan enfrenta la dificultad que, como lo hemos visto, había detectado, y que está ligada a la descripción de la constitución de la identidad. Si cada uno de los dos términos (lo que está en el espejo y lo que está frente al espejo) es plenamente descripto como previamente idéntico a sí mismo, si se le da a cada uno, sin moderación, esta reflexividad, entonces... no pasa gran cosa en el estadio del espejo. Para que lo que pasa sea captado como un acontecimiento puntual, es necesario convencerse de que ni la imagen del cuerpo, ni el cuerpo llamado “propio” poseen individualidades *previas*. Dicho de otro modo, para comprender el estadio del espejo debemos por nuestra parte desprendernos de esta convicción de base según la cual todo cuerpo (humano) posee *por sí mismo* una cierta individuación y, de esa manera, abandonar el lugar del observador inocente a quien le serían dados, en sus individualidades inmediatamente reconocibles, la imagen en el espejo y el cuerpo propio. A falta de lo cual no podremos apreciar en qué ese cuerpo adquiere su individuación a través de ese episodio constitutivo.

Sin embargo, la apuesta pregonada por Lacan es de envergadura puesto que, junto a ese “dinamismo libidinal” ya encontrado por Wallon, anuncia que intentará hacer valer “una estructura ontológica del mundo humano” –¡nada menos!– directamente ligada a sus “reflexiones sobre el conocimiento paranoico”. Para hacerlo nos lleva, en un párrafo de una densidad muy particular, a las pilas bautismales del par *Je-moi* en el que el *je* es “la forma” que sitúa “la instancia del *moi*”.

86. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 87.

De entrada se encuentra allí –y dos veces en pocas líneas– la palabra *Gestalt* que indica por sí sola una filiación⁸⁷ o, dicho de otro modo, una forma que posee desde el inicio una propiedad unitaria (“la forma total del cuerpo [...]”), dada en la “exterioridad” con una doble polaridad: “un relieve de estatura que la coagula” y bajo “una simetría que la invierte”, que Lacan precisa dos líneas más adelante como “dos aspectos” diferentes de esta *misma* imagen. En oposición a esos dos aspectos se encuentra “la turbulencia de movimientos con que [el sujeto] se experimenta a sí mismo animándola”. Ese “experimentarse animándola” muestra una fuerte condensación ya que es la animación de esta imagen la que permite, *por el hecho de no alterar esta forma en tanto que forma “total”*, el empleo reflexivo del verbo “experimentar”. Toda esta “turbulencia”, estas sensaciones de movimiento, a partir del momento en que son percibidas en la imagen y en la contemporaneidad de su efectuación motriz, son “las suyas”. Aunque aluda a la diferencia con Wallon en este aspecto, Lacan no puede dejar de indicar el punto a partir del cual la reflexividad se cierra y el movimiento va a pasar de una vivencia cenestésica pura a un posesivo descrito como una *vuelta* sobre lo que a partir de ahí será “propio”. Ese cuerpo, ese niño, ese sujeto, ese *je* “experimenta” *porque anima* la imagen. La “simetría que la invierte” no da lugar, en este contexto, a demasiados desarrollos; la prioridad sigue siendo la “estatura” de la imagen, que rápidamente se convierte en “estatua en que el hombre se proyecta”, como si la permanencia del contorno de la *Gestalt* ofreciera una especie de muralla constante a un inasible plural cenestésico.

Esta confrontación inédita de una unidad dada en “la forma total del cuerpo” *via* la imagen especular, plantea sin embargo la cuestión de su efectuación *física*: ¿qué es alcanzado en el cuerpo por esta percepción visual hasta el punto de traer aparejado este famoso *Aha-Erlebnis*? ¿Qué es lo que hace que el cuerpo humano, a diferencia del de otros mamíferos, tenga tal sensibilidad respecto a esta ima-

87. Cf. nuestro comentario anterior del texto *Más allá del principio de realidad* y el llamado hecho a la *Gestalt* contra el exceso de asociacionismo freudiano.

gen? Lacan va a buscar en la biología cómo responder esta pregunta, de una manera que no deja de ser curiosa por su constante rechazo? ¿olvido? de tomar en cuenta el fenómeno de *Imprinting* lanzado al público por Lorenz en el mismo período. La única autoridad invocada por Lacan para explicar estos fenómenos será la de Roger Caillois con sus ensayos de descripción del mimetismo animal e incluso vegetal. Porque en esa época, el único punto que Lacan está interesado en establecer plenamente es el efecto *morfogénico* de la imagen en ciertos momentos del ser vivo: en su desarrollo, este último no hace más que desplegar virtualidades cuyos gérmenes conservaría desde su concepción. En el camino de su crecimiento encuentra –o no, o mal– formas cuya sola percepción (en una ventana temporal precisa) influirán decisivamente sobre su desarrollo posterior.

A esto parece agregarse, según Lacan, un rasgo específico del humano: su prematuración, que le permite servirse de un término, decisivo en su ensayo anterior sobre *El tiempo lógico*, a saber el de *anticipación*. El sujeto *anticipa* una unidad para la que no tiene en ese momento los medios (neurónicos y motores), y esta unidad anticipada descubre, de vuelta, un cuerpo que, *por el hecho de esta reflexividad nueva*, va a sentirse despedazado. El despedazamiento no es un dato primero dictado por una cenestesia caótica, sino como el choque retroactivo de esta unidad dada demasiado temprano en la imagen, es un *hecho de imagen*. Entonces, la oposición entre una imagen “toda una” y, frente a ella, un cuerpo “todo despedazado”, no es tan simple. El “*Je*” es el resultado de ese estadio del espejo en tanto va a ser el símbolo de una unidad irreductible, inédita antes de él, que no es ya la de la imagen sino la de un *reflejo de la imagen en el cuerpo*⁸⁸.

88. “Correlativamente, la formación del yo [*je*] se simboliza oníricamente por un campo fortificado, o hasta un estadio, distribuyendo en el ruedo interior hasta su recinto, hasta su contorno de cascajos y pantanos, dos campos de lucha opuestos donde el sujeto se empecina en la búsqueda del altivo y lejano castillo interior” *Escritos*, op.cit., p.90.

¿Qué es entonces ese “*Je*” tan enigmático? ¿Podemos detenernos en esta concepción que hará de él el “reflejo de la unidad de la imagen en el cuerpo” diciendo que fue la de Lacan, al menos en 1949? En efecto, en una de las raras notas de su texto, Lacan indica que deja a título de vestigio histórico (en el momento de la edición de los *Escritos*, es decir en 1966) la expresión “Yo ideal” como traducción del *Idealch* de Freud. Esta forma del *je* sería “la matriz de las identificaciones secundarias” y, en ese sentido, “sitúa la instancia del *moi*”. He aquí la información más precisa que este breve texto proporciona sobre la diferencia entre “*je*” y “*moi*”: el primero *sitúa* la instancia del segundo. En suma, sea lo que sea que pase en el *moi*, tendrá lugar en la forma unitaria que el *je* habrá constituido en el momento mismo del estadio del espejo. Una matriz unitaria, en cierta manera. Cualesquiera sean los conflictos que las identificaciones posteriores del *moi* puedan provocar, “el recinto”, “el campo fortificado”, “el estadio”, “el ruedo interior” del *je* los contendrán... siempre que puedan (toda una patología de los trastornos de la identidad está en germen en esta hipótesis).

Tal concepción “encumbrada” del *je*, considerado como detentor primero y último de la unidad aportada por la imagen, no dejaba de tener riesgos, claramente examinados por Lacan cuando escribe:

Pero, edificar sobre estos únicos datos subjetivos, y por poco que los emancipemos de la condición de experiencia que hace que los recibamos de una técnica de lenguaje, nuestras tentativas teóricas quedarían expuestas al reproche de proyectarse en lo impensable de un sujeto absoluto⁸⁹ [...]

Eco frontal de la “oposición a toda filosofía surgida directamente del *Cogito*”, esta repentina precaución apunta también, a mi criterio, a la filosofía husserliana y a su preocupación por el “sujeto” —especialmente en su versión francesa y sartriana. Pero, del mismo modo, podría apuntar a un cierto hegelianismo, el que Kojève defendía en su seminario al que Lacan asistió. Esta ambigüedad frente a la “fenomenología” quizás está presente en Lacan hasta en sus

89. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., ps. 90-91.

relaciones afectivas: por un lado, su amigo Merleau-Ponty, eminente representante de la corriente fenomenológica francesa, por el otro, Sartre, muy poco apreciado en su tentativa de hacer bascular la filosofía francesa entre el “existencialismo” y el “humanismo”, que recibe en la anteúltima página de este texto algunas patadas bien dadas.

Cualquiera sean estas reticencias, lo interesante es observar aquí el movimiento de retirada por parte de Lacan frente a tal valoración del *je*. En efecto, es claro que si el *je* hubiera conservado el valor que tiene en este texto, el de una matriz unitaria, se hubiera corrido el gran riesgo de ver instalarse allí una forma aún más dura que la de la *res cogitans* con la que Descartes había estabilizado brutalmente la volatilidad del *ego* a la salida de su proferación existencial. Lo que más tarde se llamará “el sujeto dividido” conserva aquí, por el contrario, una simplicidad demasiado grande⁹⁰ que Lacan busca reducir introduciendo este serio bemol allí donde la fenomenología hubiera podido reencontrarse, quizás, demasiado fácilmente. Entonces, para reducir las pretensiones de ese *je*, Lacan propone un *método de reducción simbólica* que —se lo presiente— debe mucho a esta “técnica de lenguaje”, dicho de otro modo al psicoanálisis.

Este método consiste esencialmente en seguir a ese *je* en los avatares ulteriores de su existencia, comenzando por su “virage de *je* especular a *je* social”. El drama de los celos, tal como había sido expuesto en *Los complejos familiares*, vuelve con toda su fuerza, dotando a la imagen del otro de una cosita que no tenía cuando estaba en el espejo: esta imagen *desea un objeto y lo posee*.

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro, y hace de yo [*je*] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el

90. Se dice “simple” a lo que no comprende ninguna parte. El Dios de los monoteístas es eminentemente “simple” (aún siendo una trinidad).

hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo⁹¹.

Hay allí, en esas consideraciones amontonadas, un profundo misterio formal: ¿cómo el *je*, ese reflejo de la unidad de la imagen del cuerpo *en el cuerpo*, puede diferenciar un *alguien* del *objeto* que ese alguien acapara? ¿En qué *alguien* y *objeto* forman una pareja reunida por el operador “deseo del otro”? Por el momento, el texto de Lacan se conforma con la explicación “genética”, de la “maduración”, lo que vuelve a decir que es *necesario* que eso pase, pero no dice nada o casi nada de *lo que pasa*.

En gran parte, el planteo de la pregunta obedece a lo que va a producirse, diez años más tarde, en la enseñanza de Lacan, a saber, una profunda subversión del *objeto*, que va a pasar de su definición narcisista –tal como se pregona aquí– a su definición como objeto (a), objeto esencialmente *no-narcisista*. Hasta allí, el objeto y el otro serán, si no idénticos al menos intercambiables, y no debe olvidarse que en esos mismos años Lacan empleará, sin ninguna de las críticas que le hará a continuación, la palabra “intersubjetividad”. Esta intersubjetividad está ligada a ese esquema general según el cual *je* comparte con *alguien* un *objeto* que está fundamentalmente mal hecho, tanto como *je* o como *alguien*. Cuando el objeto no esté hecho como el otro, Lacan podrá dejar de hablar de intersubjetividad.

Entonces, ¿por qué el objeto y el alguien son aquí equivalentes *formalmente*? A menudo se descuida este punto con el pretexto –verdadero, en efecto– de que no está afirmado como tal por Lacan. Pero al mismo tiempo no podemos dejar de observar que los dos surgen de esta estructura narcisista que Lacan saluda en la misma página de los *Escritos* invocando “el término de narcisismo primario”, que “revela en sus inventores, *a la luz de nuestra concepción*”⁹², el más profundo sentimiento de las latencias de la semántica. ¿Qué son esas latencias de la semántica? El texto inmediato no permite decidir con seguridad en un sentido o en otro, y entonces se

91. J. Lacan, *Escritos*, op.cit., p.91.

92. Yo subrayo.

hace necesario interpretar para simplemente *leer*. Apostemos que para Lacan el término de narcisismo primario –que casi no retoma por su cuenta, lo pone ostensiblemente a cuenta de “sus inventores”– designa la forma fundamental a través de la cual podrá expresarse todo lo que advendrá más tarde como significación. No es solamente el *objeto* el que cae bajo las especies de la unidad propias al *je*, sino también, en una expresión aún muy elíptica, la *significación*. El “cierre” de la significación que mostrará en algunos años el “grafo del deseo” encuentra quizás aquí uno de sus precursores: significaciones, objetos, todo eso sólo existirá bajo la forma unitaria donde el *je* los percibe como se percibe a sí mismo. El *je* se reconoce en el otro, en el objeto, en la significación, en tanto están hechos a su imagen y semejanza.

De este modo, la tesis de Lacan sobre la agresividad –que oponía el *je*, en una especie de lucha vital, a la imagen “alienante” en el espejo– se complejiza a partir de ahora por el hecho de que la alteridad de la imagen es desmultiplicada en la del objeto y en la de la significación. Volveremos a este último punto más adelante, conformándonos ahora con notar que todo lo que se presentará al *je como un todo*, es decir, *como una unidad*, deberá ser forjado a su imagen. Este requisito formal –totalmente inédito antes del estadio del espejo⁹³– está en el origen de otra expresión cargada de sentido que se encuentra en la última página del texto, el “nudo de servidumbre imaginaria” que representa para Lacan el pasaje obligado por ese estadio del espejo para alcanzar cualquier cosa del otro, del objeto o de la significación.

Sin detenernos demasiado en los dos párrafos en los que Lacan se las toma, sin nombrarlo, con Sartre y con las “pretensiones” de un “psicoanálisis existencial” al que, de nuevo, “toda nuestra experiencia se opone” (vuelta del tema inicial), notemos que el golpe más neto está dirigido esta vez directamente contra Freud, inventor del yo-percepción-consciencia que Lacan, en este punto de su exposi-

93. De donde proviene ese “a la luz de nuestra concepción” que subrayé hace un instante. Lacan sabe aquí lo que le agrega a Freud.

ción, no puede dejar de descartar firmemente. El principio de realidad, tan caro a algunos freudianos de todas las épocas puesto que justifica al *moi* en sus pretensiones de dominio, es aquí endosado al “prejuicio cientificista más contrario a la dialéctica del conocimiento”, fórmula sin apelación que manda de paseo a todo un sector de la obra freudiana, al punto que Anna Freud, por segunda vez, es llamada al rescate, para reparar diplomáticamente una audacia demasiado agresiva.

Este texto fundamental conserva, incluso y sobre todo después de una lectura atenta, muchas zonas de sombra. Comenzando por ese doble empleo de los términos “*je*” y “*moi*” que no son estrictamente equivalentes. Es claro que, con su “*je*”, Lacan se ubica sensiblemente *por encima del moi*, como si el estadio del espejo, al constituir el *je*, desprendiera la matriz a partir de la cual el *moi* mismo, cualquiera sea, pudiera ver la luz.

Respecto a ésto, es divertido apreciar hasta qué punto se extiende la fuerza de las metáforas fundadoras, y hasta qué punto Freud, por ejemplo, es llevado a producir la noción de narcisismo primario por su concepción inicial del *moi* como “almacén de provisiones” instalado en el sistema Ψ por la clausura de una cierta población de neuronas. Esta problemática de almacenamiento lleva a pensar que antes de toda distribución de la mercancía es necesario amontonarla. El narcisismo *primario* tendrá entonces esta función, y el *secundario* asegurará la distribución. Ubicando su *je* por encima del *moi*, Lacan cambia completamente la red metafórica, puesto que el intercambio no sigue ya el cerramiento sino que lo precede y condiciona: es porque el cuerpo posee este apetito por la unidad de la imagen que logra producir en él, gracias a ella, esta forma del *je* que actuará como “recinto”. Abandonamos —a pesar de esta palabra— la imagen de la presión que aumenta en el interior de una marmita más o menos bien cerrada, por la del eco que devuelve bajo las especies de la unidad una diversidad sonora ignorada como tal hasta ese momento. La unidad *viene del afuera*. Una vez que está allí, por supuesto, no pocas cosas se presentan como antes, como en la otra red metafórica freudiana; pero el *sentido* general, en la serie de deduc-

ciones, se encontrará subvertido de una manera que no es totalmente calculable en razón de la complejidad general del sistema.

Esta separación terminológica entre “*je*” y “*moi*” no se mantendrá como tal en Lacan. El *je* se achicará y, atascado entre el “*moi*” y el “*sujeto*”, se verá esencialmente reducido al rango de *shifter*. Sin embargo, en este texto de 1949, puede otorgársele una especie de rol estratégico: casi está encargado de parir el *moi*, de precederlo al menos en alguna medida encarnando ese puro reflejo de la imagen que el *moi* va a llenar con sus rasgos identificatorios. Como si ante la diversidad inevitable, la “cuadratura inagotable de las comprobaciones del *moi*”, el *je* tuviera por tarea encarnar ese momento de unidad pura y casi vacía, una suerte de celebración de una envoltura formal⁹⁴, primer y esencial resultado del estadio del espejo propiamente dicho, saludado por el *Aha-Erlebniss*.

Entonces, se ve bien que en Lacan no se trata sólo de un problema de integración funcional como en Wallon, ni de una pura ruptura del encerramiento solipsista idealista como en Husserl, sino del entrecruzamiento de los dos. El nuevo lazo entre lo que hasta ese momento no estaba representado y su representación introduce de golpe la reflexividad (la “propia”) y la representación como reflejo, como eco visual de una pululación cenestésica que de este modo accederá al “despedazamiento”. Pero cada trozo “mismo” podrá a partir de allí ser *un* trozo, porque en el pasaje a la unidad como tal habrá sido capturado y estará disponible para cercar, aislar, individualizar, *dar lugar* a cualquier representación. El “nudo de servidumbre imaginaria” —expresión casi trágica— es también la condición para que se libere el espacio mismo de la representación, no sin que de paso haya sido desprendido el rol crucial de la imagen *en tanto tal*, en tanto que no se confunde necesariamente con una “representación”.

94. A continuación de este comentario, conservaré este valor del *je* que constituye el nombre del momento más próximo a la unidad formal conducida por la imagen al cuerpo, por oposición al *moi*, recibido como formación imaginaria poblada de rasgos distintivos.

1.4. La complejización del esquema óptico

En los primeros años de su enseñanza, Lacan retoma el estadio del espejo, en un movimiento de complejización que culminará con lo que se encuentra casi al final de las *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: «Psicoanálisis y estructura de la personalidad»* y que habitualmente se llama “el “esquema óptico”. Como el mismo Lacan lo indica en el breve preámbulo dado en el momento de la publicación en el volumen 6 de la revista *La Psychanalyse*, estas *Observaciones...* constituyen la redacción posterior (cerca de Pascuas de 1960) de una intervención pronunciada en ocasión de un coloquio en Royaumont, entre el 10 y el 13 de julio de 1958.

No retomaré casi nada de las numerosas críticas de las veinte primeras páginas, a lo largo de las cuales Lacan no cesa de mostrar lo que Lagache se pierde al ignorar las tesis que él defiende en su enseñanza. Los floretes están apenas protegidos y no es posible el *satisfecit* sin una estocada particularmente aguda. Pero el asunto no toma todo su relieve respecto a lo que nos interesa aquí sino doce páginas antes del final del artículo (¡que tiene treinta y siete!) cuando son abordadas las cuestiones del Ideal del yo y del Yo ideal sobre las que Lagache había insistido en su Informe.

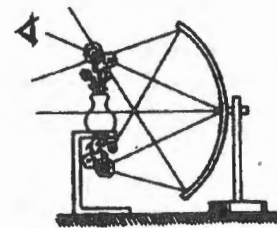
Es un hecho que, en el texto freudiano, los términos *Idealch* e *Ichideal* no se diferencian mucho y que a veces incluso tienden a confundirse con *Überich*, superyo. Este equívoco empujó a cierto número de autores a poner ahí sus matices. Lacan hace rápidamente una lista de ellos: Nunberg, Fromm, Fenichel... Ahora entonces, es el turno de Lacan, que aparenta debatir con Daniel Lagache condensando en un escrito, según un movimiento habitual en él, lo que antes habrá evocado, presentado, desarrollado oralmente en su seminario.

Cuando redacta este texto en Pascuas de 1960, Lacan decide “informar a Daniel Lagache lo que el exceso de nuestras ocupaciones lo hizo ignorar” —¡qué manera elegante de decir las cosas!—, a saber, “el «modelo» propiamente dicho con que yo mismo intenté, en el primer año de mi enseñanza en Sainte-Anne, hacer funcionar,

en la estructura, las relaciones del Yo Ideal con el Ideal del Yo”. La crítica se detiene para dejar paso, ahora, a la lección.

1.4.1. De la experiencia de Bouasse al esquema óptico

En la séptima sesión de su primer año de seminario, el 24 de febrero de 1954, Lacan anunciaba que había “fomentado para [sus oyentes] un pequeño modelo, sucedáneo del estadio del espejo”. Para justificar esta audacia, citaba bastante largamente el *Compendio de psicoanálisis*, donde Freud, para descartar la noción de localización anatómica y quedarse sólo en el terreno psicológico, destacaba el interés de los modelos, ópticos entre otros. Lacan introduce entonces, sin mayores precisiones históricas y textuales “una experiencia clásica, que se hacía en los tiempos en que la física era divertida, en los tiempos de la verdadera física”. Si se toma un espejo esférico y se dispone frente a él un florero sobre una caja en la que previamente se ha colocado un ramo de flores invertido, y si el observador logra posicionarse correctamente frente a este montaje, podrá observar una imagen de las flores saliendo del florero al que se ve directamente. El esquema indicado en el libro de Bouasse al que Lacan se refiere explícitamente en su artículo de Pascuas de 1960, es el siguiente:



Vale la pena leer en detalle la trama elemental de este esquema para que se capte de entrada su potencia metafórica. Hay entonces algo escondido (aquí, las flores) que se va a convertir en objeto de mirada si, al menos, el ojo del observador está situado en el interior de un cono espacial determinado, y ese algo va a combinarse con un objeto que —ésto parece nada pero tiene toda su importancia— no es-

pera más que eso para formar un todo (florero + flores). Esto es un apólogo, declara Lacan, "que va a servirnos mucho".

Esta pequeña experiencia me fue favorable. No la inventé yo [...] Así, tal cual, en su inocencia –sus autores no la fabricaron para nosotros– nos seduce hasta en sus detalles contingentes, el florero y el ramillete⁹⁵.

Es conveniente decir que hubo buena suerte (*du bon heur*) en este encuentro, pero casi no hay suerte (*de bonheur*) en que no solicite rápidamente algunos ajustes para volverla más conveniente todavía. De este modo, casi inmediatamente vemos a Lacan operar una inversión completa: el ramo va a situarse arriba, en la parte directamente visible, y es el florero el que va debajo para formar la "imagen real", la que no se obtiene sino por el hecho del espejo esférico y de un cierto posicionamiento del observador.

Cuando ya se saben las consecuencias de una inversión del mismo tipo introducida por Lacan en el algoritmo saussuriano $\frac{Se}{Sa}$ – significado *sobre* significante – llevado a $\frac{S}{a}$: significante *sobre* significado, podemos preguntarnos sobre la operación introducida en este asunto de "física divertida". Dos sesiones más adelante, sin explicarlo, Lacan se conforma con señalar la cosa de este modo:

Vean ustedes, a la izquierda el espejo cóncavo gracias al cual se produce el fenómeno del ramillete invertido, aquí, por comodidad lo he transformado en florero invertido. El florero está en la caja y el ramillete encima⁹⁶.

No sabremos nada más por boca o pluma de Lacan sobre esta inversión, y entonces es necesario suponer que, a su criterio, el florero conviene más para metaforizar el cuerpo.

Pero en realidad, ¿por qué ubicaba las flores debajo en la experiencia inicial? Por razones ópticas: la imagen real formada por la con-

95. J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981, sesión del 24 de febrero, p. 127.

96. *Ibid.*, sesión del 24 de marzo, p. 190.

vergencia de rayos reenviados por el espejo esférico no tiene nunca una definición neta y para que sea más convincente es preferible elegir como objeto soporte de la imagen real un objeto de contornos vagos⁹⁷. En la medida en que para Lacan esta "experiencia" es ante todo una experiencia de pensamiento –como las de Einstein u otras incluso de Galileo– esta coerción ya no tiene peso, sólo hay que responder lo mejor posible a las exigencias de su montaje metafórico del que fácilmente se puede captar la riqueza potencial. En efecto, el dispositivo distingue claramente entre lo que será el objeto directo de la visión (a partir de aquí: las flores), y lo que no aparecerá más que por obra del espejo esférico: el florero. Por otra parte, Lacan enuncia crudamente el valor metafórico de cada uno de los componentes:

La caja representa el cuerpo de ustedes. El ramillete son los instintos y deseos que se pasean. ¿Y qué es el caldero? Tal vez el córtex. ¿Por qué no? ¿Por qué no? Sería divertido: –hablaremos de ello otro día⁹⁸.

Por el momento lo importante es el ojo, y "el ojo es aquí, como muy frecuentemente, el símbolo del sujeto". El mérito esencial de ese montaje es el de localizar así al sujeto que, en el estadio del espejo versión 1949 permanecía completamente indiferenciado del "cuerpo", del "niño", etc. Aquí, ese sujeto no es solamente supuesto, está *representado*, aunque sea todavía de manera metafórica. Y esta nueva distinción permite a Lacan, a continuación, usar la tríada promovida desde 1953 del simbólico, del imaginario y del real.

Entonces, ¿qué quiere decir el ojo que está ahí? Eso quiere decir que, en la relación del imaginario y del real, todo depende de la situación del sujeto, y la situación del sujeto –ustedes deben saberlo, puesto que se los repito– está esencialmente caracterizada por su lugar en el mundo simbólico, dicho de otra manera, en el mundo de la palabra.

97. Para un físico clásico: un ramo de flores, pero un maestro japonés de *ikebana* seguramente no compartiría este punto de vista.

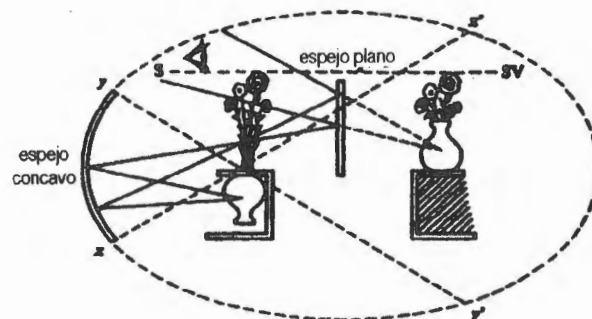
98. *Ibid.* La alusión al córtex será mantenida hasta en el texto de los *Escritos*, pero sin más precisiones: "[...] la reflexión sobre el espejo esférico (que se puede sostener a grandes rasgos por representar alguna función global del córtex)". (*Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 129)

SIR pasó por ahí: el cuerpo en tanto *real* (el florero) es como tal inaccesible a la mirada y por lo tanto al sujeto (determinado en el orden *simbólico*), el cual nunca tendrá más que una *aprehensión imaginaria* de ese cuerpo⁹⁹. Pero de golpe es el dispositivo general el que se vuelve molesto en esta brutal extensión metafórica: ¿qué puede significar el hecho de que esta imagen real se encuentre ahí, “entre” el espejo y el sujeto? Por metafórica que sea, ¿qué es este ojo que se pasea separado a tal punto del cuerpo? En relación a esto Lacan va a complejizar ese montaje introduciendo allí un elemento inédito según una estrategia que develará al final del seminario del 7 de abril de 1954:

Lo verán mejor gracias a mi aparato. Les haré una confidencia: le añadido un pedacito más todos los días. No lo traigo ya listo, como Minerva saliendo del cerebro de un Júpiter que no soy. Lo seguiremos día a día, hasta el momento en que empiece a cansarnos, entonces lo dejaremos.

Entonces, desde el 24 de marzo él lleva un espejo plano que le permite reencontrar el esquema general del estadio del espejo y, a la vez y sobre todo, repatriar ese ojo que se pasea, siempre constreñido a moverse dentro de un determinado cono si quiere ver aparecer la imagen real, repatriarlo a los costados de la imagen real del florero y de las flores. De esta manera, los tres términos decisivos: el ojo (simbolizando al sujeto, él mismo determinado por el simbólico), las flores (simbolizando “instintos y deseos” y remitiendo al real del cuerpo) y el florero (simbolizando la forma unitaria e imaginaria del cuerpo), se encontrarán los tres *frente al espejo*.

99. Por el sesgo de una imagen “real”, pero aquí el adjetivo está impuesto por la física, que nombra de este modo las imágenes de tres dimensiones por oposición a las imágenes planas. Nada que ver con las categorías lacanianas de donde resulta alguna dificultad en las designaciones.



Como esto tendrá su importancia en lo que sigue, establezcamos plenamente desde el comienzo el movimiento por el cual Lacan introduce lo que no está de ninguna manera en la “experiencia de física divertida”, a saber, ese espejo plano que, al fin de cuentas, permitirá diferenciar al máximo *Ideal del yo* y *yo ideal*. Lacan lo explica así el 24 de marzo:

Pasemos el ojo, ese ojo hipotético del que les he hablado, pongámoslo en algún sitio entre el espejo cóncavo y el objeto. Para que este ojo tenga exactamente la ilusión del florero invertido, es decir, para que lo vea en óptimas condiciones, como si estuviera en el fondo de la sala, hace falta y basta una sola cosa: que hubiera más o menos en la mitad de la sala, un espejo plano¹⁰⁰.

En efecto, el espejo esférico no reemplazaba en nada el espejo plano del estadio del espejo y no podía reemplazarlo ni aún metafóricamente. El trabajo que aseguraba —y que sigue asegurando— es el de proporcionar un ser compuesto: (imagen real del) florero + flores + ojo, en lugar de esa entidad demasiado vaga, muy rápidamente considerada como una que en el estadio del espejo se llamaba el “niño”, el “cuerpo”, el “sujeto”, etc. *La unidad de lo que está frente al espejo se ha convertido explícitamente en un artefacto compuesto*.

Al leer esta sesión del 24 de marzo de 1954, se podría creer por un instante que Lacan introduce ese espejo plano para diferenciar dos narcisismos, como se lo había sugerido Octave Mannoni la sesión

100. J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 192.

precedente: la imagen real del vaso metaforizaría el narcisismo primario tal como fue introducido por Freud, luego la imagen en el espejo plano correspondería a la *segunda* investidura libidinal que sería como la marca de un narcisismo *secundario*. Pero al leer la continuación de este seminario, esta aparente razón parece haber sido puramente circunstancial. Las pocas veces que la diferencia entre los dos narcisismos es invocada no se abrocha ya en nada a esta separación entre la imagen real del florero y la imagen virtual de esta imagen real. Este valor metafórico no será desmentido nunca, pero tampoco utilizado.

Por el contrario, el hecho de que el ojo sea llevado del lado de las flores y de la imagen real del florero no dejará de ser decisivo, y uno puede convencerse de eso *leyendo* atentamente el esquema de ese 24 de marzo que seguirá siendo (casi totalmente) el de los *Escritos*. En efecto, el espejo plano envía este ojo a un punto simétrico¹⁰¹ en relación al plano del espejo, es decir, al interior del cono de visibilidad que permite ver, simplemente, la imagen real del florero. Agreguemos que el espejo, en tanto tal, debería además producir una imagen de este ojo, de la misma manera que da lugar a una imagen del conjunto florero + flores. Ahora bien, en el montaje producido, las dimensiones y el emplazamiento del espejo plano son tales *que el ojo no se mira allí*.

No se trata para él de contemplar su retina o las tonalidades de su iris: su imagen en el espejo —si él hiciese que tenga una— no tiene ningún interés (metafórico). El espejo no está allí para reflejar la imagen de este ojo¹⁰² sino para remitirlo a un punto relativamente preciso del espacio virtual creado por ese mismo espejo. En tanto que este ojo está encargado de metaforizar el sujeto, no se comprende bien a qué respondería una *imagen del sujeto*. Puesto que supuestamente pertenece al orden simbólico está excluido de la imagen

101. Designado "SV" para significar: sujeto virtual, ya que se sitúa en el espacio virtual abierto por el espejo plano.

102. Sobre este punto, Lacan dirá el 21 de junio de 1961: "Como él [el sujeto] no es nada, no puede verse [en el espejo]. Tampoco es él en tanto sujeto lo que busca en ese espejo".

virtual. Gracias a todos estos detallecitos, Lacan llega a este resultado:

El aparato que he inventado muestra pues que, estando colocado en un punto muy cercano a la imagen real, puede vérsela no obstante en un espejo en estado de imagen virtual. Ésto es lo que se produce en el hombre.

Para comprender este movimiento de la experiencia hay que ponerse a hilar la metáfora —ejercicio siempre peligroso, que en todo momento corre el riesgo de ser llevado por el "demasiado sentido".

De la inclinación del espejo, prosigue Lacan, depende pues que veamos más o menos perfectamente la imagen. En cuanto al espectador virtual, aquel al cual ustedes sustituyen mediante la ficción del espejo [plano] para ver la imagen real, basta que el espejo plano esté inclinado de cierto modo, para que esté en el campo desde donde se ve muy mal [...]. Digamos que ésto representa la difícil acomodación de lo imaginario en el hombre¹⁰³.

Se nos invita entonces a comprender que la inclinación del espejo plano

[...] está dirigida por la voz del otro. Esto no existe a nivel del estadio del espejo, sino que se ha realizado posteriormente en nuestra relación con el otro en su conjunto: la relación simbólica.

El simbólico determina pues el lugar, no ya solamente de S sino a partir de ahora de SV por medio del juego con el espejo (que se volverá a encontrarse al final del texto de los *Escritos*), y Lacan puede entonces llegar a frases como ésta:

En otros términos, la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente. La palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completitud, de aproximación de lo imaginario; la distinción se efectúa en esa representación entre el *Ideal-Ich* y el *Ich-ideal*, entre yo-ideal y el ideal del yo. El ideal del yo dirige el juego de las relaciones de las que depende toda relación con el otro¹⁰⁴.

El simbólico, el imaginario y el real vienen a integrarse al estadio del espejo para fabricar una distinción (que no existía como tal en el

103. J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 213.

104. J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 214.

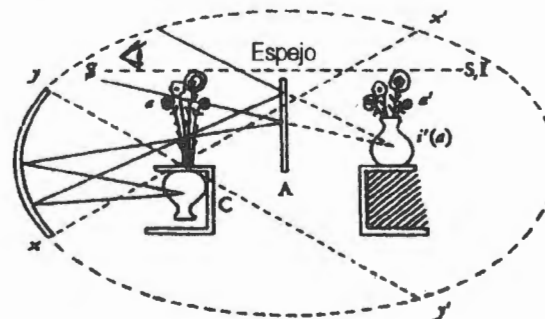
texto freudiano) entre el ideal del yo que pertenece únicamente a la dimensión simbólica, y el yo ideal enteramente apresado en la dimensión imaginaria, ya que es metafóricamente representado por la conjunción, en la imagen virtual, de las flores (es decir, los “objetos del deseo”) y de la imagen real del florero (es decir, del cuerpo). El yo ideal es una imagen, el ideal del yo no lo es. Esta oposición no será nunca cuestionada.

1.4.2. Ideal del yo/Yo ideal

De alguna manera, desde el primer seminario sobre *Los escritos técnicos de Freud*, ya todo está dado para ese “esquema óptico”. Lacan habrá entonces inaugurado el primer año de su enseñanza retomando, extendiendo su hallazgo inicial, que ahora conjuga la riqueza del estadio del espejo tipo Marienbad y el poder de distinción de la tríada imaginario, simbólico, real, fundada al comienzo de los años cincuenta. El pasaje de este seminario a las páginas conclusivas de las “Observaciones...” no presenta casi más que una precisión respecto a lo que de azaroso puede tener el movimiento de la palabra¹⁰⁵, pero la concisión del escrito permitirá captar mejor lo que el seminario dejaba en suspenso. Aún sin pretender medir todas las diferencias y similitudes entre las dos exposiciones hechas con seis años de intervalo, con todo se puede notar que el ojo-sujeto es ubicado de entrada “digamos, entre las flores mismas, o, para claridad de la exposición, sobre el borde del espejo esférico, de todas maneras, fuera de alcance para percibir la imagen real (por eso no está representada en la figura)”, y que este observador “busca realizar la ilusión en la imagen virtual que un espejo plano, ubicado en

105. Para tener una idea, dirigirse a la sesión del 31 de marzo de 1954, cuando Lacan invita a sus oyentes a “un pequeño perfeccionamiento más” del aparato, imaginando en el lugar del espejo plano un vidrio transparente que permitiera, a la vez, reflejar lo que está frente a él y dejara ver lo que está detrás: de este modo, la especie de superposición entre imaginario (reflejo) y real (percibido directamente) permite concebir un punto de gran importancia, que volveremos a encontrar a continuación pero que aquí se pliega bajo la carga metafórica: “Los objetos reales, que pasan por la intermediación del espejo y a través de él, están en el mismo lugar que el objeto imaginario”.

A, puede dar de la imagen real, lo que puede concebirse sin forzar las leyes de la óptica”.



Evidentemente, las nuevas anotaciones son importantes: el sujeto ya no está designado con la letra S sino por $\mathcal{S}$, el sujeto barrado que aportó, entre otras cosas, la escritura del grafo de los seminarios inmediatamente anteriores. El espejo plano se llama de aquí en más: A, letra que designa explícitamente al gran Otro (*Autre*), “el tesoro de los significantes” (para no mencionar más que una de sus numerosas definiciones). El florero se llama “C”, que se leerá como la primera letra de “cuerpo”. Las flores se designan con “a”, lo que como se verá enseguida no puede dejar de plantear problemas (detectables en el «a'» de la imagen virtual, cifrado que luego Lacan no mantendrá). La imagen virtual que “reúne” la imagen real del florero y las flores, hereda una designación que también viene de la construcción del grafo: $i'(a)$, a leer como *yo ideal* y, finalmente, el lugar del sujeto virtual, SV en su seminario, se soporta ahora con una doble escritura: S (un sujeto no barrado, y sobre todo I, que designa aquí el *Ideal del yo* y viene también del tiempo de la constitución del grafo).

Todo esto debe leerse, según Lacan mismo, como “una forma que se puede decir generalizada¹⁰⁶” del estadio del espejo en la que ahora se distingue —pero más como efecto del grafo que del esquema óptico

106. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 655.

propriadamente dicho— entre “i(a)”, la imagen del cuerpo, e “i'(a)”, el yo ideal en tanto que es la imagen *primera*, aquella por la cual, *por vía de retorno*, el sujeto sabe lo que sea de i(a). De este modo, lo esencial de la primera formulación del estadio del espejo se mantiene: la imagen del cuerpo es en primer lugar y ante todo la imagen del otro, de esta alteridad que se presenta en el espejo plano.

No obstante, queda el asunto de (a), que Lacan comenta bastante largamente en la página 655. Vale la pena notar, que en el momento de la redacción de estas “Observaciones”, el estatus de lo que va a convertirse pronto en “el objeto pequeño a” no está claro. Los seminarios posteriores le aportarán sus determinaciones esenciales: objeto parcial, pulsional y no-especular. Esta no-especularidad —que evidentemente cuestiona la pertinencia del esquema en su conjunto— no está aquí declarada ya que, por el contrario, las flores designadas «a» poseen una imagen «a'». A la inversa, cuando en el seminario *La Angustia* el esquema óptico sea puesto en juego, en el lugar de las flores se verá surgir, en la boca de la imagen real del florero, una x que tendrá la ventaja de no ofrecer tan fácilmente como un ramo, una imagen en el espejo... En el intervalo —en el seminario *La transferencia* con la noción de *agalma* y en el seminario *La identificación* con la introducción de la topología y más precisamente del ocho interior— el objeto (a) habrá perdido toda especularidad, toda posibilidad de producir una imagen en el espejo. Sea lo que sea esta no-especularidad que será enseguida estudiada más atentamente, se concibe mejor a partir de ella porqué Lacan se preocupó especialmente en volver *compuesto* lo que el espejo plano debe reflejar (a diferencia de la primera versión del estadio del espejo): necesita hacer valer a cualquier precio el hecho de que los objetos del deseo son extraídos del cuerpo, que no son solamente objetos de la competencia vital que se pasearían por el mundo, sino esencialmente trozos de cuerpo:

[...] objeto parcial, no es solamente parte, o pieza separada del dispositivo que imagina aquí el cuerpo, sino elemento de la estructura desde el origen, y si así puede decirse en el reparto de las cartas de la partida

que se juega. En cuanto seleccionado en los apéndices del cuerpo como índice del deseo, es ya el exponente de una función [...] ¹⁰⁷.

Tres líneas más adelante se lee aún:

Por eso precisamente, reflejado en el espejo, no da sólo a', el patrón del intercambio, la moneda por medio de la cual el deseo del otro entra en el circuito de los transitivismos del Yo ideal. Es restituido al campo del Otro en función del exponente del deseo en el Otro.

He aquí lo que pronto va a interrumpirse puesto que ese objeto del cuerpo será el que, precisamente, no se inscribirá en la imagen, o al menos no de esta manera sino bajo la forma de un blanco, de un agujero marcado por la escritura -φ para designar su valor fálico y negativo.

No comentaré aquí lo que Lacan busca describir del funcionamiento del análisis sirviéndose de un giro de 90° del espejo plano, y todo lo que eso significa en el plano óptico y en el metafórico. Por el contrario, me centraré en algunas líneas de la página 658 de los *Escritos* en las que Lacan introduce un pequeño detalle que nunca antes había mencionado, que está notablemente ausente en el texto de 1949 y en otros que lo precedieron y que es el siguiente: sucede comúnmente que, frente al espejo, en ocasión de su experiencia singular, cada niño *se vuelva hacia aquél o aquella que lo sostiene buscando un instante su mirada*. Éstas son las primeras líneas por medio de las cuales Lacan presenta el asunto:

Pues el Otro en el que se sitúa el discurso, siempre latente en la triangulación que consagra esa distancia, no lo es tanto como para que no se manifieste hasta en la relación especular en su más puro momento: en el gesto por el que el niño en el espejo, volviéndose hacia aquel que lo lleva, apela con la mirada al testigo que decanta, por verificarlo, el reconocimiento de la imagen del jubiloso asumir donde ciertamente *estaba ya* ¹⁰⁸.

Aquí comienza todo un movimiento complejo que ya no consiste solamente en hacer interactuar el estadio del espejo y SIR sino en

107. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 661.

108. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 658.

operar una redefinición del sujeto y del objeto. Ya tuve la oportunidad de comentar bastante ampliamente esta distinción del simbólico que lleva a Lacan a proponer una nueva definición del sujeto en las primeras sesiones del seminario *La Identificación*¹⁰⁹ y querría ahora mostrar en qué la irrupción del objeto (a) “cambió la mano”, para retomar aquí una de las expresiones de Lacan, en la concepción del esquema óptico al punto de volver evidente ese giro del niño y sus consecuencias sobre la estructura del sujeto en su relación al Otro.

I.4.3. El giro del niño y la cuestión del asentimiento

Una cuasi oposición terminológica apareció en los seminarios de los años sesenta. A pesar de las ambigüedades que posteriormente toman el aspecto de precursoras, cuando Lacan habla “del objeto” —y en la constitución del grafo también “del objeto a”— esta letra acrofónica del pequeño *otro* continúa designándolo unívocamente. El “objeto como tal” es aún y siempre, como en los tiempos de *Los complejos familiares*, el objeto narcisista en el sentido de la imagen en el espejo. El objeto es el otro y el otro es el objeto. El mismo sello narcisista rodea a este otro y al objeto, así como los dos están freudianamente “invertidos” por la libido. Pero si el *moi* (lacaniano) es lo que se aliena especularmente en este objeto-otro, este otro-objeto, ¿a qué tiene entonces que hacer frente el sujeto \$ con todo ese montaje? Sobre ese punto, el esquema óptico plantea una seria cuestión: ¿cuál es el objeto de ese sujeto que no se refleja en el espejo sino que sólo se sirve de él para hacer aparecer una imagen? La imagen especular refleja la imagen real del florero, arrastrando con ella la cuestión de la unidad imaginaria en tanto ligada a la forma del cuerpo, pero, ¿qué hace con esas flores, consideradas siempre como representantes de “deseos e instintos”? Si además lo que hace frente a la imagen se llama “sujeto”, entonces lo que se llama “objeto” debe ser re-examinado, redefinido en la medida en que un

sujeto que obtiene sus coordenadas del orden simbólico no puede inscribirse en el esquema óptico en una única dependencia de la imagen. La imagen depende de él, de su posicionamiento, pero él no depende exclusivamente de esta imagen; al menos su textura y su existencia deben ser ligadas a otros datos.

Lacan parece haber sido perfectamente consciente de esta necesidad de encaminarse hacia una nueva definición del objeto. Sus palabras del 29 de abril de 1959 dan testimonio de esto:

[...] objeto (a), tal como intentamos definirlo —porque se ha vuelto ahora exigible para nosotros que tengamos una justa definición del objeto [...], intentar ver cómo se ordena y al mismo tiempo se diferencia lo que hasta el presente en nuestra experiencia, con o sin motivos, hemos comenzado a articular como siendo el objeto.

No se trata de describir aquí en todos sus considerandos el conjunto del movimiento que habrá servido a Lacan para extraer “su” objeto, este objeto (a) del otro especular, para hacer de eso el objeto “pulsional” en el sentido de Freud (con lo que Lacan integra la casi totalidad de las consideraciones freudianas sobre el “objeto de la pulsión”), “parcial” en un sentido nuevo (y, sobre todo, muy diferente del “parcial” kleiniano) y, fundamentalmente, “no-especular”, dicho de otro modo: no-narcisista.

De hecho el objetivo es: si al sujeto que ahora se escribe \$ hay que entenderlo fuera del narcisismo, es necesario dotarlo con un objeto de la misma condición, de un objeto que escape *por principio* a lo que caracteriza a todo objeto producido por el “nudo de servidumbre imaginaria”: la unidad imaginaria, la que es dada por la reflexión de la imagen en el espejo. Tocamos aquí, como al pasar, un punto destinado a resonar a lo largo de este libro: un cierto *uno* y el espejo están intrínsecamente ligados, al punto que escapar del primero es escapar del segundo. La no-especularidad implica la parcialidad, entendida ya como una imposibilidad de recibir toda imposición de unidad, un alejamiento definitivo del uno que no por eso descarta la existencia. Para Lacan se trata de hacer que el adagio leibniziano según el cual “un *ser* es un *ser*”, mienta. El ser y el uno ya no deben ser recíprocos en todos los puntos: esa es la tarea del

109. Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, París, EPEL, 1991, ps. 174-206.

objeto parcial, que cumplirá si, y sólo si se logra posicionarlo fuera de la especularidad (puesto que la especularidad se convirtió en la verdadera matriz de este uno inicialmente producido por la imagen del cuerpo).

Lacan se ocupa de ésto esencialmente desde su seminario sobre *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, en un movimiento que no dejará de precisar prácticamente nunca, tan delicada es la existencia de tal objeto que contradice el axioma mínimo de todo objeto, según el cual el uno y el ser son, justamente, recíprocos por esencia. Pero si también allí hay muchos signos precursores que dejan adivinar que Lacan había empezado este movimiento hacía ya bastante tiempo¹¹⁰, es con la introducción de la noción de *agalma* que la cosa se precisa. ¿Hace falta ver ahí un signo? Mientras que en la mayoría de los casos Lacan se muestra discreto sobre el modo en que le llegan las ideas –y a veces incluso francamente misterioso– confía a sus oyentes del momento:

Les puedo decir que sin poder fecharlo exactamente, mi primer encuentro con *agalma* fue un encuentro como todos los encuentros, imprevisto [...] *Agalma*, se ve, siempre está en relación con las imágenes, a condición de que vean bien que, como en todo contexto, es siempre un tipo de imágenes muy especial¹¹¹.

Se lanza entonces en el relato de un episodio de la *Odisea* en el que, en ocasión del sacrificio de una *ternera* a Atenea, se había hecho fabricar por un artesano un ornamento de oro –*agalma*– con el que se esperaba que la diosa se sintiera gratificada. Dicho de otra manera, concluye momentáneamente, “el *agalma* aparece como una especie de *trampa para dioses*; a los dioses, esos seres reales, hay cosas que los atraen”. Este *agalma*, inmediatamente puesto en correspondencia con el objeto fetiche, es descripto como omnipresente en

110. Por ejemplo, en la sesión del 21 de abril de 1959, en *El deseo y su interpretación*, Lacan da una primera aproximación del objeto (a) que muestra que posee ya lo esencial de las características que va a desplegar a continuación, definiéndolo entonces de manera aún bastante enigmática como “corte”.

111. J. Lacan, *La transferencia*... sesión del 1º de febrero de 1961.

el texto griego, ya que se trata de destacar un cierto “brillo” del objeto, capaz de atraer la atención de los dioses, así como el humo de los huesos calcinados en los sacrificios cosquilleaban en su nariz, mientras que las carnes estaban allí para saciar a los humanos.

La dificultad para determinar lo que es el *agalma* se desliza aquí entre adjetivo y sustantivo¹¹²: el brillo, entre otros, es eventualmente una “cualidad” del objeto, no es habitualmente un objeto en sí mismo, a no ser que nos sumerjamos en una realidad de las esencias y en una querella de los Universales, lo que no está en el estilo de Lacan. Ahora bien, para Lacan ese “brillo” no es ya, apoyándose en el texto griego, una *cualidad* del objeto sino un *objeto* de un nuevo tipo, un objeto que deroga el estatuto regular del objeto común, un objeto, terminará diciendo en esta sesión del 1º de febrero, “sin equivalencia con los otros”. ¿Qué extraña presciencia le abrió los ojos al punto de detenerlo ahí donde tantos otros se hubieran conformado con ver una palabra como cualquier otra? La respuesta no es tan difícil si simplemente se sigue este seminario del 1º de febrero, ya que de golpe se ve desembarcar una noción psicoanalítica que hasta entonces estaba entre bastidores y que de ahí en más ocupará el primer plano del escenario: el objeto parcial.

De lo que se trata [con el término griego de *agalma*] es del sentido brillante, del sentido galante, porque la palabra galante (*galant*) proviene del francés antiguo *galer*. Es eso, hay que decirlo, de lo que nosotros analistas, hemos descubierto la función bajo el nombre de objeto parcial.

De este modo, cierta concepción del objeto parcial habrá permitido a Lacan leer en la palabra *agalma* el nombre de un *objeto* muy especial. Este objeto parcial es, al principio, expuesto negativamente, en una crítica bastante feroz respecto a Maurice Bouvet y su noción de “oblatividad”. Y sólo a partir del seminario siguiente sobre *La Identificación*, ese objeto –extraño e incluso rebelde al uno– pudo

112. Ese “juego” entre adjetivo y sustantivo es, en el plano gramatical, la marca del falo para Lacan: ni totalmente un ser, ni totalmente un accidente –y aún menos una imposible síntesis de los dos– el falo podría ser descripto como el operador fuera de categoría que hace pasar del uno al otro.

adquirir una positividad mínima gracias a la introducción de elementos topológicos tales como las superficies llamadas “no orientables”, cuya imagen en el espejo no es diferenciable de ellas mismas, a diferencia de los objetos “habituales” cuya simetría se invierte. La banda de Möbius, la botella de Klein y el cross-cap harán su entrada, en un primer tiempo al menos, para ofrecer un soporte a la idea extraña según la cual ciertos objetos “no tendrían imagen en el espejo”. No se trata de hacer de ellos vampiros —no aptos, como se sabe, para reflejarse en los espejos— sino de destacar ciertos objetos que no invierten su simetría, por la simple razón de que no la tienen. Es una manera “geométrica”, digamos, de afirmar su “parcialidad”: como no tienen simetría, no son uno. Por curioso que parezca, hay allí una innegable coherencia: si el uno del espejo posee de sí mismo, nativamente, la reflexividad, todo lo que no está dotado de esta reflexividad se le escapa por contragolpe.

La noción de objeto parcial no se sigue fácilmente en la historia del movimiento freudiano. Freud, quien introdujo la noción de “parcial” a propósito de las pulsiones a partir de sus *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, no había extraído una consecuencia tan extraña respecto al objeto de esta pulsión. Se había conformado con afirmar que esas pulsiones parciales no convergen en un objeto “total”, que sería desde entonces el objeto genital. Desde el estricto punto de vista freudiano, Lacan encontró perfectamente justificado ironizar sobre Maurice Bouvet y sobre cierta concepción de la relación de objeto reinante entonces en la IPA.

En su comentario, Lacan insiste sobre el hecho de que un primer desprendimiento había sido efectuado por Karl Abraham cuando introdujo la noción de “amor parcial del objeto” para designar el hecho de que en la investidura de objeto neurótica, se detecta una falta, un blanco, que corta la ruta a una investidura “total” considerada por Abraham como no-neurótica. Pero quizás esta precisión no hubiera tenido el futuro que tuvo si la más prestigiosa alumna de Abraham, Melanie Klein, no le hubiera hecho sufrir alguna transformación. Con ella, es el objeto el que se vuelve “parcial”, ya que la unidad narcisista no será alcanzada sino al término del estadio

depresivo. Antes, en la fase esquizo-paranoide, los objetos libidinales permanecen “parciales” en el sentido estrictamente negativo, el de no ser objetos totales. Son “trozos” de una totalidad por venir, pero por parciales que sean, cada uno de ellos es “uno”. La cuestión de su relación al uno no es planteada (fuera de la perspectiva depresiva que se considera que produce, *vía* el duelo, una unidad inédita hasta allí). Por el contrario, para Lacan el movimiento que comienza aquí —apartar el “parcial” de la unidad y del espejo a la vez, ya que estos dos están de ahí en más estrechamente correlacionados— tendrá las más extremas consecuencias en su enseñanza hasta el “No hay relación sexual” y más allá, instaurando por sí solo una fractura severa con otras elaboraciones analíticas que no detienen las aporías del uno.

Lo cierto es que con el *agalma* se opera una primera ligadura entre “objeto parcial” y “objeto a”. Ahora bien, en la sesión del 8 de febrero de 1961, donde Lacan continúa su comentario sobre *El Banquete*, llega al asunto Alcibíades-Sócrates en el momento en que Sócrates, según la expresión de Lacan “va a sustituir algo por otra cosa” y, al hacerlo, dará una especie de modelo de la interpretación analítica. En efecto, Sócrates está a punto de hacer entender a Alcibíades —quien, desde el comienzo, no deja de declarar su deseo por él— que ese deseo se dirige, de hecho, a Agatón. Comentario de Lacan:

Pero Alcibíades, él, siempre desea lo mismo. Y lo que Alcibíades busca en Agatón, no lo duden, es este mismo punto supremo en el cual el sujeto se anula en el fantasma, esos *agalmata*. Aquí Sócrates, sustituyendo lo que yo llamaría el señuelo de los dioses por su señuelo —lo hace con toda autenticidad, en la medida en que precisamente sabe lo que es el amor, y que es precisamente porque lo sabe que está destinado a equivocarse, a saber, a desconocer la función esencial del objeto en cuestión constituido por el *agalma*.

En la articulación entre amor y deseo, que constituye el eje de este seminario, Lacan hace intervenir el esquema óptico exactamente en ese punto para unir por primera vez I, el ideal del yo, i(a) en tanto yo ideal y, finalmente (a). En esta simple y elíptica llamada, el espejo plano no es mencionado: no se trata más que de atribuir nuevos

valores a los términos ya ubicados: el ojo vale de ahí en más por I, la imagen del florero (imagen del cuerpo) vale por i(a) y las flores (“deseos e instintos” en el primer montaje) tienen aquí el lugar de objeto (a).

Por razones circunstanciales (Lacan está a la espera de la publicación de sus “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” en la revista *La Psychanalyse*), el esquema óptico aparecerá varias veces en contrapunto con lo que Lacan adelanta ese año. Por ejemplo, en su largo comentario del cuadro de Zucchi “Psyché sorprende a Amor”, en el momento en que debe hablar de las flores ubicadas delante del sexo de Eros que Psyché se propone cortar, Lacan dice a sus oyentes:

No les parece que al poner delante de ese falo como faltante y, como tal, llevado a la mayor significancia, ese florero con flores, Zucchi anticipó en tres siglos y medio –y les aseguro que hasta estos últimos días yo no lo sabía– la imagen misma de la que me serví bajo la forma de lo que llamé “la ilusión del florero invertido” para articular toda la dialéctica de las relaciones del Yo Ideal y del Ideal del Yo. Dije esto hace mucho tiempo, pero retomo enteramente la cosa en un artículo que no tardará en aparecer¹¹³.

¿Entonces las flores de Lacan eran una metáfora del falo? Recién en la sesión del 7 de junio de 1961 se comprobará el aspecto positivo de la reconsideración del esquema óptico, con motivo de la crítica del artículo de Jekels y Bergler titulado “Transferencia y amor”, en el que sus autores emplean la noción de Ideal del yo. Esta vez, Lacan no se conformará con una breve alusión. Por el contrario, desplegará todo el valor metafórico de su montaje:

Nosotros llamamos A a este espejo [plano], i(a) a la imagen real del florero, y llamamos (a) a las flores. Y van a ver ustedes en qué nos va a servir para las explicaciones que tenemos que dar en lo que concierne a las implicaciones de la función del narcisismo, en tanto que el ideal del yo juega allí un rol de resorte que el texto original de Freud *Para introducir el narcisismo* ha introducido.

113. El artículo aparecerá en otoño de 1961. En abril, Lacan da los últimos toques a su manuscrito y/o corrige las pruebas.

Sin embargo, aporta una vez más modificaciones, matices, sobre el modo de empleo, el modo de lectura del esquema:

Pero no se fíen, evidentemente es un esquema un poco más elaborado que aquel de la experiencia concreta que se produce para el niño delante de una superficie real que juega el rol de espejo. Este espejo, habitualmente un espejo plano o una superficie pulida, no debe confundirse con lo que está aquí representado como espejo plano. El espejo plano que está aquí tiene otra función. Este esquema tiene el interés de introducir la función del gran Otro cuya cifra, bajo la forma de la letra A está aquí colocada a nivel del aparato del espejo plano [...]

Esto no impide el recuerdo puro y simple –conducido de manera vivaz y poblado de imágenes– de la emoción específica del niño frente al espejo que Lacan concluye de este modo: “Es mi vieja temática del estadio del espejo [...]”. En esta temática, Lacan está obligado ahora a “hacer intervenir el registro del gran Otro”: “Es en tanto el tercero, el gran Otro, interviene en la relación del *moi* al pequeño otro, que algo que implica la fecundidad de la relación narcisista misma puede funcionar”.

Entonces se introduce este detallecito, este pecadillo que no se encuentra ni una vez hasta ahí¹¹⁴: el giro del niño en la escena del espejo. Voy a citar a Lacan *in extenso* esta vez, porque será necesario comentar detenidamente sus palabras sobre este punto:

Ejemplifiquemoslo [se trata de la intervención del gran Otro en la relación del *moi* al pequeño otro] en un gesto del niño delante del espejo, gesto que es bien conocido y que no es difícil de observar. El niño que está en los brazos del adulto es confrontado expresamente a su imagen. Al adulto, lo comprenda o no, ésto le divierte. Hay que dar toda su importancia a ese gesto de la cabeza del niño quien, incluso después de haber sido cautivado por los primeros esbozos de juego que hace frente de su propia imagen, se vuelve hacia el adulto que lo sostiene, sin que se pueda decir sin dudas si lo que espera es del orden de un acuerdo o de un testimonio, pero la referencia al Otro juega allí una función esencial. No es forzar esta función articularla de este modo [...]

114. Salvo en las “Observaciones sobre el informe...” de las que sabemos que la escritura final, las últimas correcciones al menos, data de ese tiempo o casi.

He aquí a Lacan justificado por la experiencia –pero al final del camino– de haber introducido al gran Otro como valor metafórico del espejo plano, ya que esto vuelve a “dar toda su importancia” a ese giro del niño, que no fue considerado mientras el gran Otro estuvo fuera del esquema. Pero ¿qué va a comprobar el niño dándose vuelta de esta manera? Lacan, en un primer tiempo, está más bien dubitativo: acuerdo, testimonio... Pero respecto a lo que puede retomarle de tal acto, es inmediatamente más afirmativo:

De este Otro, en tanto el niño delante del espejo se da vuelta hacia él, ¿qué puede volver? Decimos que no puede volverle más que el signo *imagen de a*, esa imagen especular, deseable y destructora a la vez, efectivamente deseada o no.

En suma, el gran Otro va a decir, en el interior de esta tensión irreductible entre la imagen en el espejo y lo que se asume en el espejo, *donde está la imagen y donde está lo que no es imagen*:

[...] en esta situación especular se desdobra, y esta vez a nivel del Otro, para el Otro y por el Otro, el *moi* deseado, quiero decir deseado por él, y el *moi* auténtico, el *echte Ich*, si ustedes me permiten introducir este término [...]

Esto suena bastante nuevo, porque hasta ahí Lacan no había llegado a individualizar de esta manera los dos elementos que se asumen en el estadio del espejo: la introducción de ese tercero lo lleva a una distinción tal que llega a hablar de “dos hermanos gemelos del yo [el *echte Ich*] y de la imagen del pequeño otro [i(a)]”. Pero esta mirada del Otro, prosigue Lacan, ¿cómo la interioriza el sujeto?

Esta mirada del Otro debemos concebirla como interiorizándose por un signo. Eso basta. *Ein einziger Zug*. No es necesario todo un campo de organización, una introyección masiva. Este punto I del rasgo unario, este signo del *asentimiento* del Otro, de la elección de amor sobre la que el sujeto puede operar, está allí en cierto lugar, y se regula en la continuación del juego del espejo. Basta que el sujeto vaya a coincidir allí en su relación al Otro para que ese pequeño signo, este *einzigster Zug* esté a su disposición.

Hay lugar para distinguir radicalmente el ideal del yo y el yo ideal. El primero es una introyección simbólica mientras que el segundo es la fuente de una proyección imaginaria.

La situación general cambió más de lo que uno podría creer en relación, digamos, a Marienbad 1936. En la “vieja temática” del estadio del espejo (que aún es, a grandes rasgos, la de 1949) no había diferencia entre i(a) e i'(a), entre un “yo auténtico” y un “yo ideal”. Sólo la introducción del espejo plano ofrece, a nivel óptico, esta distinción entre la imagen real y la imagen virtual de esa imagen real, y sólo la introducción del gran Otro permite, a nivel metafórico esta vez, sugerir un enfrentamiento entre el yo y el yo ideal, dicho de otro modo, retomar una parte sustancial del texto de Freud *Para introducir el narcisismo*.

La ganancia obtenida es entonces la de hacer surgir el Ideal del yo bajo la escritura “I”, y *de acuerdo con lo que el precedente montaje daba como valor al ojo*, como el punto de donde se hace la división entre ese yo y ese yo ideal. Este punto es presentado ahora como la inscripción del sujeto en el gran Otro, él mismo presentado como un espejo¹¹⁵. Entonces, el esquema inicial se ha complejizado de tal manera que pronto será necesario abandonarlo. De hecho, después del 21 de junio de 1961 no recibirá ningún agregado, aún cuando llegue a ser empleado como lo es en el caso del seminario del año siguiente, *La Angustia*.

Ciertamente, el sujeto no se refleja en el espejo del gran Otro: se inscribe, al decir de Lacan, bajo la forma de un *einzigster Zug*, de aquello por lo que Freud caracterizaba la segunda forma de identificación. El giro del niño se presenta entonces como una operación compleja en el curso de la cual el “yo auténtico” recibe del Otro un “asentimiento” bajo la forma de un *signo*, “I”, que a partir de ahí valdrá como Ideal del yo, punto a partir del cual se sostiene la diferencia entre el “yo auténtico” y el yo ideal. ¡Buen trabajo de síntesis por parte de alguien que no apreciaba mucho ese término!

Sin embargo, falta ordenar un punto delicado, que en gran parte resulta de una extensión demasiado grande del Otro en este nuevo decorado. En el seminario del 21 de junio de 1961 Lacan se da cuenta

115. “El Otro, lo habíamos imaginado aquí bajo la forma en que es legítimo que lo imaginemos -un espejo”. Sesión del 21 de junio de 1961.

y se lanza en un breve desarrollo sobre el Otro como espejo —lo que él mismo había ya introducido desde hacía algún tiempo— pero en el sentido en que estaría ahí “la forma bajo la cual la filosofía existencial lo capta [a ese Otro], y lo captaba con exclusión de toda otra cosa, y es lo que constituye su limitación”. Y una vez más se lo ve tropezando con este pensamiento demasiado próximo que debe descartar repetidamente: la fenomenología, aquí en su versión francesa existencial (esencialmente Sartre). Ese día, continúa:

El Otro, dice ella [es decir, la llamada “filosofía existencial”], es el que devuelve nuestra imagen. Ahora bien, si el Otro no es más que aquel que me devuelve mi imagen, yo no soy otra cosa, en efecto, que lo que me veo ser. Literalmente, soy gran Otro en tanto que él, si existe, ve la misma cosa que yo. Él también se ve en mi lugar. ¿Cómo saber si lo que me veo ser ahí¹¹⁶ no es todo de lo que se trata? Es la más simple de las hipótesis suponer al Otro como un espejo viviente, de tal modo que, cuando yo lo miro es él en mí que se mira y que se ve en mi lugar, en el lugar que ocupo en él. Si no es más que su propia mirada, él es quien funda la verdadera mirada.

A Lacan le interesa aquí marcar la distancia que lo separa de esa corriente de pensamiento que utiliza con tanta fuerza las mismas metáforas que él. Que el Otro sea un espejo *no dice de dónde me miro* en ese espejo, razón por la cual Lacan, desde el comienzo de la presentación de ese esquema óptico, no ubica el punto de mirada a nivel de la imagen real, a lo que lo autoriza evidentemente la experiencia de Bouasse y las prolongaciones que le da. El último punto, el que le falta a la “filosofía existencial”, es el de asegurar *el anclaje de ese punto de mirada*: trabajo de la identificación simbólica, identificación con un rasgo (y no ya con una imagen) que implica que ese rasgo sea buscado, precisamente, *fuera de la imagen*.

Esta es la función que ahora se reserva al giro del niño, que el 21 de junio Lacan describe aún de otra manera:

116. Se recordará aquí la fórmula misma de Husserl precedentemente citada: “[el cuerpo del otro] recuerda mi aspecto corporal *cuando yo estaba ahí*”.

Para disipar ese espejismo¹¹⁷ es suficiente, es necesario, se hace todos los días algo que les representé el otro día como el gesto de la cabeza del niño que se da vuelta hacia aquel que lo sostiene. No hace falta tanto, una nada [...] Una mosca que vuela, si pasa por ese campo, basta para llevarme a otro lado, para arrastrarme fuera del campo cónico de visibilidad de *i(a)*.

El campo simbólico —que opera solo en ese movimiento de identificación por el que *\$* se amarra a *I*— es lo que permite situar el hecho de que por más lejos que se extienda el investimento narcisista, algo se le escapa:

Es gracias a ella [es decir, la función del significante], que lo que viene de ese campo abre al sujeto la posibilidad de salir de la pura y simple captura en el campo narcisista.

Lacan hace una última precisión el 21 y el 28 de junio, en las dos últimas sesiones del seminario —y su destino en la continuación de esta enseñanza fue suficientemente claro como para que se la destaque en su momento de emergencia—, cuando Lacan deja la vía directamente metafórica del esquema óptico para seguir la del comentario, estudiando de manera crítica dos casos de Karl Abraham, que este último había evocado brevemente al final de su largo artículo *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido*¹¹⁸, aparecido en 1924 poco antes de su muerte.

En uno de los dos casos de histeria, Abraham comunica sueños de su paciente en los cuales el padre —objeto de amor más que evidente— era visto desnudo *sin el vello pubiano*. Esta alteración privativa de la imagen probaba, para Abraham, una incompletud en la investidura de objeto, marca de la neurosis. Lacan utiliza de un modo totalmente diferente este dato clínico, ya que para él ninguna “totalidad del objeto” está en perspectiva. Retiene entonces como particularmente pertinente la observación de Abraham en tanto que

117. alusión directa a la cita precedente, a ese cara a cara sin fin entre el sujeto y el Otro tal como lo presentaba cierta fenomenología, brutalmente reducida por Lacan al puro y simple drama narcisista.

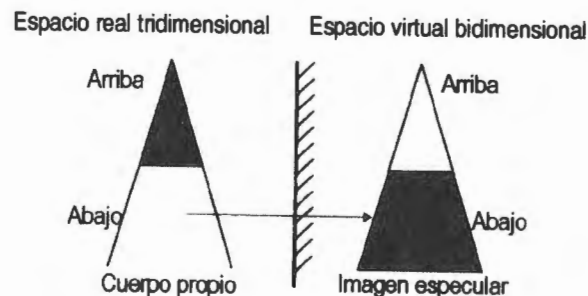
118. K. Abraham, *Orígenes y desarrollo del amor objetivo*, Bs. As., Ed. Hormé, 1980, p. 365.

ella designaría *lo que no pasa en la investidura de la imagen*. Abraham señala que la investidura en el sujeto de sus propios genitales es tal que le impide alcanzar un pleno colmamiento de la imagen. Ese es el punto que Lacan retoma positivamente¹¹⁹, considerando que lo que permanece investido con tal potencia a nivel del cuerpo, al punto de no pasar a la imagen, es ese pequeño (a) que intenta entonces poner de relieve, y que tiene por consecuencia un blanco, un agujero en la imagen misma, una falta denotada por esta extraña ausencia de vello pubiano. Las flores que servían hasta ahí para designar el objeto (a), no volverán a aparecer en la imagen virtual sino que, por el contrario, dibujarán ahí una falta. Es evidente desde entonces la necesidad de un punto como I de donde puede observarse lo que queda *frente* al espejo y que, por ese hecho, no está presente *en* el espejo. Libidinalmente, el espejo ya no es lo que era en el plano óptico: una máquina de reflejar, de hacer de doble. Se convirtió en un instrumento de división que efectúa una separación entre lo que es del orden de la imagen (y entonces, según Lacan, de la investidura narcisista) y lo que no adviene ahí (el objeto "a").

Con esta última precisión, uno tiene el sentimiento de alcanzar un equilibrio que hasta allí se buscaba con la introducción, un poco voluntarista al comienzo, de RSI en el estadio del espejo. El giro del niño —que ilustraría este valor del gran Otro conferido por Lacan al espejo plano— cierra una situación de ahí en más triádica: una investidura libidinal *que no pasó a la imagen* se da vuelta para buscar en el Otro lo que la imagen no le dará, ya que ella no es más que uno de los términos del asunto. La súbita puesta en relación de la imagen de un lado del espejo y de este objeto pequeño a del otro, da un valor nuevo a ese lugar tercero donde esta relación, experimentada de entrada en la "asunción jubilatoria", podrá ahora abrocharse a un *signo*. Hemos pasado de la agresividad dual de un "complejo de intrusión" más o menos regulado por los celos, a una escena triangulada en la que el Otro ha desplazado a "alguien".

119. No sin señalar su originalidad: "No me siento capaz de franquear esto con un paso alegre como si fuera verdad corriente". J. Lacan, Seminario *La transferencia...*, sesión del 21 de junio de 1961.

Sin embargo, no todo es límpido en estos agregados sucesivos, y especialmente el emplazamiento de ese Otro que era identificado al espejo plano, pero que ahora es también aquello de donde vendrá, desde *fuera del espejo*, el signo del asentimiento, I. Para hacerse entender por sus oyentes, al menos en su comentario del texto de Abraham, Lacan no duda en dibujar un pequeño gráfico en el pizarrón¹²⁰ para *dar a ver* esta puesta en relación inédita entre los dos elementos que separa el espejo:



Se puede ver en estos pocos trazos que una parte de la investidura narcisista del cuerpo propio (la parte de abajo del triángulo de la izquierda) va a ocupar su equivalente en la imagen en el espejo, mientras que la parte de arriba, permaneciendo estable, despeja al mismo tiempo un "blanco" en la imagen. Es propiamente una esquematización del pequeño hallazgo clínico de Abraham, reinterpretado por Lacan en el marco de una "dialéctica especular" que distingue a partir de allí entre *lo que pasa* y *lo que no pasa* a la imagen, introduciendo de golpe una relación entre el "cuerpo propio" y la "imagen especular" que hace surgir la posibilidad, inédita hasta entonces, de un *resto*: el objeto (a) pasó por ahí.

La inteligencia misma de la "asunción jubilatoria" se modifica por este hecho: lo que queda fuera del espejo, frente a él, se regocija al reconocerse en ese otro especular que, libidinalmente, es "otro". La identificación imaginaria y especular no articula globalmente lo

120. Las *Editions du Seuil* no han considerado necesario reproducir este gráfico, lo que hace extremadamente precaria la comprensión de todo este pasaje crucial.

mismo con lo mismo, sino la imagen con lo que, quedando investido en el cuerpo, no ha sido desplazado por ese hecho. De este modo se explica, al menos en parte, que habitualmente miremos nuestra imagen en el espejo un poco más de lo que ella nos mira...

Falta regular la difícil cuestión del *signo* del asentimiento. En efecto, Lacan emplea el mismo vocabulario de Freud en ese momento, al describir la identificación llamada por él "regresiva", cuando "la elección de objeto ha regresado hasta la identificación"¹²¹. Freud insiste entonces sobre el hecho de que esta identificación es "parcial, limitada en grado sumo, pues toma un único rasgo de la persona objeto"¹²². Antes de proponer, algunos meses más tarde, el neologismo "unario" para traducir este "*einzig*", Lacan se conforma por el momento con hablar de un rasgo "único" para describir lo que queda después de que este "asentimiento" fue dado. Una vez producida la asunción jubilatoria —que continúa certificando la identificación a la imagen especular— lo que se reconoció en la imagen por no haber pasado ahí se da vuelta para reencontrar el signo de un *asentimiento*.

La palabra está particularmente elegida, incluso si Lacan no programa su llegada. Otras alusiones de su parte, en otros lugares, hacen saber que no ignoraba nada de una obra que marcó ese término, la de J. H. Newman *Grammaire de l'assentiment*¹²³. A lo largo de este texto, Newman destaca un punto que coincide con lo que la lengua misma deja entrever de la significación de tal término: el asentimiento es ciertamente un "decir que sí", pero un decir mudo, un decir eminentemente *simple*, inarticulado al punto de no dar lugar a ningún rechazo, a ningún cuestionamiento. Movimiento del

121. S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, Tomo XVIII, p. 100.

122. "[...] die Identifizierung eine partielle, höchst beschränkte ist, nur einen einzigen Zug von der Objektperson entlehnt". S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Studienausgabe, Frankfurt, Fischer Verlag, 1974, vol. IX, p. 100.

123. John Henry Newman, *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975. En la página 99 se puede leer: "Está en su naturaleza [la del asentimiento] ser simplemente uno e indivisible". Publicado por primera vez en 1870 bajo el título: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.

corazón, del espíritu, *in petto* o *in pecho*, que encuentra en la mirada su medio de expresión privilegiado. Aquello que, después de haber sido reconocido en la imagen especular porque no pasó, se dió vuelta —apartándose un instante del espejismo narcisista puro—, encontró un signo cargado de valor afectivo que, en lo esencial, escapa y escapará largo tiempo. ¿Qué buscará el niño en esa mirada? Con esta pregunta quedamos librados a suposiciones psicologizantes. Pero cualquier cosa que encuentre como *signo*, cualquiera sea el valor que asigne a esa mirada, estará *tocado* por algo diferente a la imagen especular. Más tarde, cuando ese signo se vacíe de su referente emocional, quedará su cara significante, ese I, ese ideal del yo que Lacan inscribe resueltamente *fuera del espejo*.

De este modo, la mención al giro del niño cierra todo este asunto a lo largo del cual Lacan quiso sumergir su "vieja temática del estadio del espejo" en el tríptico del real, del simbólico y del imaginario. Al ubicar el yo ideal enteramente del lado de la imagen especular y del imaginario, y al señalar el ideal del yo como puro rasgo fuera del espejo desde donde la imagen se ve como amable, Lacan construyó con este estadio del espejo generalizado una "escena" de la que uno puede pensar a veces que merecería algunas de las críticas acerbas que Wittgenstein le dirigió a Freud: dudoso valor científico de los enunciados, enmascarado por una real potencia narrativa que inflama fácilmente la imaginación. Este ser que se vuelve cuando acaba de captar por primera vez una unidad que lo sobrepasa y encuentra entonces, en un choque de miradas desde mucho tiempo antes valorado por él, *otra alteridad* que la de su imagen: ¿no se asiste allí a una especie de segundo nacimiento, un cuasi bautismo que introduciría esta masa gritona y pataleadora en el vasto espacio de los intercambios humanos? Sobre todo cuando tal escena desborda —según su autor— su puro valor fáctico para imponerse como la matriz a partir de la cual habría sujeto¹²⁴; toma de este modo natural-

124. Se observará aquí que la metáfora paterna (producida en 1958-1960) presenta la misma factura: mientras que el niño (nombrado en la escritura de la metáfora: "significado al sujeto") sigue dócilmente al principio ese espejo alienante que es para él el "Deseo de la Madre", súbitamente queda distraído y el "Nombre-del-Padre"

mente el valor mítico conferido desde siempre al famoso “fort-da” del nieto de Freud que también había producido “su” escena de la entrada del ser humano en el símbolo¹²⁵. Por instructivas que sean estas escenas, al describirlas se comprueba que en el momento en que se deja la descripción se pierde, por una especie de exceso de ganancia, justamente lo que ellas tenían intención de atrapar. ¿De qué depende este misterio?

1.5. ¿Qué es “asemejarse”?

Una escena de este tipo reubica a cualquiera en la posición, e incluso en la postura, de un observador a quien le serían dadas conjuntamente la apariencia de lo que está frente al espejo y la apariencia de la imagen en el espejo, como así también el espacio que rodea, quizás, al adulto paidóforo hacia quien el niño se da vuelta. Eso es decir mucho, incluso demasiado, si se trata de dar cuenta de *lo que pasa efectivamente para el ser frente al espejo*, que está lejos de tener acceso a todos estos datos. Al menos uno le falta absolutamente: está excluido que compare su rostro en el espejo y fuera del espejo. Contrariamente a lo que le es naturalmente dado al observador, esta figura en el espejo no se le “asemeja”. Por cierto, quizás se mueva cuando él se mueve y sonríe cuando él sonríe. Ya hemos visto desde Wallon el peso de esta ligazón intero-exteroceptiva. Pe-

llega, o no, como esta “mosca que vuela”, “suficiente para desviarme hacia otra parte, para arrastrarme fuera del campo de visibilidad de i(a)”... Cf. para más detalles, G. Le Gauffey, *La evicción del origen*, Buenos Aires, Edelp, 1995, ps. 197-215.

125. Mucho más netamente orientada hacia el duelo y la separación, esta escena construida a partir del apartamiento del carrete (materno) le fue aportada a Freud por el primero de sus nietos, Ernst, el mayor de su hija mayor, Sophie, que moriría en 1919, en los últimos tiempos de la redacción de *Más allá del principio del placer* (donde se encuentra esta historia de “fort-da”). Freud acogió inmediatamente en su casa a sus dos nietos, Ernst y su pequeño hermano Heinerle; este último fue operado de la boca (amígdalas) cuatro años más tarde -en el mismo tiempo en que su abuelo sufría la primera intervención también en la boca, de lo que aún no se llamaba un cáncer- murió poco tiempo después de tuberculosis miliar, el 19 de junio de 1923. Freud parece haber sido violentamente afectado por la desaparición de ese nieto (cf. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959, Tomo III, ps. 105-108).

ro ésto no podría bastar para desviarse de una cuestión central en todo este asunto, y a la que la noción freudiana de “identificación” tal como Lacan la usa en este punto, aporta una respuesta demasiado rápida: ¿qué es entonces esta maldita “semejanza”?

La respuesta habitual es unánime: se dice “semejante” a lo que presenta los mismos rasgos de un lado y del otro. Después de la comparación, uno decide de cualquier imagen cuál es más o menos “semejante” al original... por poco que uno lo haya visto. Pero quienes se interesaron de cerca en la cuestión del retrato, plantearon preguntas más agudas. Jean-Marie Pontévia preguntaba un día:

¿A qué se parece un retrato cuando su modelo desapareció hace siglos y no hay nadie para “reconocerlo”? ¿Qué nos permite afirmar, por ejemplo, que “*El hombre con guantes*” de El Tiziano es un retrato? Y más generalmente, ¿qué nos permite titular un cuadro “*Retrato de un desconocido*”¹²⁶?

Es enseguida evidente que con este tipo de preguntas uno “se quema”, como se dice en el juego del “veo-veo”. Y Pontévia prosigue:

No hay casi más que una respuesta. A la pregunta ¿“A qué se asemeja un retrato”? es necesario responder: “Se asemeja a la *semejanza*”.

Por cierto, no se hablará de “retrato” si el personaje central del cuadro está dedicado a cualquier ocupación. *La encajera* de Vermeer no es exactamente un retrato. Pontévia escribe, verdaderamente inspirado por su pregunta, que es necesario “que el rostro que se nos aparece esté totalmente orientado hacia su propia semejanza, es decir, la semejanza de su semblanza¹²⁷”. El logro del retrato -cuya ola comienza también con el siglo del cogito para ampliarse continua-

126. J.M. Pontévia. *Ogni dipintore dipinge se, Écrits sur l'art et pensées détachées III*, William Blake et Co Édit., Bordeaux, 1986, p. 16. Esta pregunta está orientada por su lectura del libro de Leonardo Sciascia, *L'opera completa di Antonello da Messina*, en el que se puede leer: “Los retratos de Antonello ‘semejan’; son la idea misma, el *arché* de la semejanza. ¿A quien se parece el Desconocido del Museo Mandralisca? Él ‘parece’. Punto.”

127. *Ibid.*, p. 17.

mente¹²⁸— reside esencialmente en la condensación de la multitud de sus rasgos en torno a la *unidad de expresión* que dará a ese rostro su factura singular, esta unicidad que a menudo se quiere endosar a la “cualidad” de la mirada que, a su vez, “unificará” el retrato y lo hará de este modo “semejante”.

No se trata aquí de copia del original. Como Hegel mismo no dudaba en escribir en su *Estética*, “el pintor debe presentar la significación espiritual y el carácter de su personaje, y cuando lo hace, se puede decir que su retrato es más logrado, *más semejante* al individuo que representa *que el original mismo*”. Pensamiento fuerte que no puede dejar de chocar con una muy seria dificultad dialéctica: ¿cómo podría el retrato ser llamado “semejante” si su ambición esencial es la de captar *una singularidad sin equivalente*?

El mejor retrato será entonces aquel que muestre hasta qué punto lo que pinta es inimitable y fugaz: no bien montado en la escena del cuadro habrá desaparecido de la escena del mundo. De ello atestigua la famosa serie de auto-retratos de Rembrandt, especie de instantáneas en condiciones de rivalizar con la fotografía en su proyecto de arrancar al sujeto una expresión de sí frecuentemente ignorada¹²⁹. Por otro lado, la etimología misma se introduce allí: “*portrait*” (retrato) proviene del verbo del antiguo francés “*pourtraire*” (del que surge el verbo, antiguo pero aún usable, “*portraiture*”), que a su vez proviene del latín *pro-trahere*. Ahora bien, este último verbo, en una de sus acepciones corrientes significa ya “juntar, apretar, contracturar”: *ignis coria et carnem trahit*

128. Pontévia observa al pasar: “En el siglo XIX el mercado del retrato se amplió a medida que se progresaba hacia el sufragio universal”.

129. Sobre este punto, ver también la serie de retratos de personajes célebres efectuada por Philippe Halsmann (en su libro *Jumpologie*), que de entrada le pedía a sus sujetos saltar en el aire lo más alto posible, con los pies juntos, y los fotografiaba en el momento en que, concentrados en su esfuerzo y en su problemático equilibrio, olvidaban hasta el menor cuidado por la “composición”. Saltando de este modo, por un breve instante ellos no posaban. Este procedimiento nos legó un retrato del sombrero y austero François Mauriac hacia el final de su vida, ofreciendo al objetivo una sonrisa radiante, querubínica, con algo de traviesa... Una cumbre en el arte del retrato (aquí fotográfico) como encargado de develar su sujeto *a expensas de este último*.

(“el fuego aprieta el cuero y la carne”). *Pro-trahere* se trata de extraer lo que unifica, y “hacerse hacer el retrato” es un pleonismo.

Lo que ha sido llamado “unificación de lo semejable” es entonces la tarea singular del retrato, cuando logra llevar a la unidad de la expresión aquello que la vida misma esconde detrás de la movilidad de los rasgos. Como lo indican los modernos video-scopes, con su “detención en una imagen” y la casi poesía que se desprende a veces de eso, la imagen golpea en tanto coagula y fija, y por esta razón *fabrica* una unidad que la vida no puede revelar con la misma eficacia.

Este primer y breve recorrido por la problemática del retrato apunta a descontracturar y relajar el lazo identificatorio que, en posición de observadores imparciales, consideramos como sólidamente establecido entre la imagen y aquello de lo cual es la imagen. Para captar mejor lo traicionero de ese lazo identificatorio, será necesario anticiparnos a la gran querella iconoclástica e introducir la palabra de Máximo el Confesor que hablaba de las dos naturalezas de Cristo y del santo misterio de su unión: “Porque la Unión, descartando la Separación, no ha afectado para nada la Diferencia”.

A falta de tal comentario, que nos arrastraría demasiado rápidamente fuera de los senderos que ahora se nos ofrecen, qué estatuto debemos atribuirle a lo que hace frente al espejo, plataforma giratoria (es el caso de decirlo de aquí en más) de toda esta operación al término de la cual lo que no tiene, de sí mismo, ninguna unidad ni identidad, se encuentra enganchado a la imagen dispensadora de unidad por un lado, y a una mirada dispensadora de asentimiento por el otro. Este aparato, esta máquina, esta cosa, se encuentra a partir de allí atenazada entre dos tipos de unidad: la de la imagen, unidad englobante que, como toda *Gestalt* necesita un borde cerrado de una manera o de otra¹³⁰, y la del asentimiento que tiene, ya se lo

130. No hay que olvidar que un espejo plano tiene siempre un borde cerrado. Los numerosos comentarios de Lacan sobre el “marco” del fantasma deben ponerse en relación directa con este hecho: el espacio virtual está *siempre* limitado.

ha visto, la naturaleza del rasgo simple e indivisible. No hay partes o trozos de asentimiento, éste se da, se encuentra, o no.

Entonces se vuelve evidente el hecho de que el estadio del espejo generalizado *distingue* lo que el retrato, por el contrario, mantiene irreductiblemente unido: la unidad (espacial y divisible) de los rasgos que componen el rostro, la unidad (no espacial e indivisible) de la expresión, de la “mirada”. Lacan no cesó de ahondar la separación entre esos dos tipos de uno, al punto de llegar a darles nombres diferentes: al comienzo de los años setenta, el primero será designado con el calificativo de “uniano”, mientras que el segundo encontrará, desde finales de 1961 y hasta el comienzo del seminario *La Identificación*, el calificativo de “unario”.

El “uniano” (*unien*) –del que Lacan precisa desde el momento que lo introduce que no es más que el anagrama de “ennui” (aburrimiento)– designa la unidad especular, llevada a tres dimensiones en el cuadro de una topología borromeana: es la “bolsa”, o en otras ocasiones cualquier metáfora que designara un “uno” englobante, un “uno” que delimite un interior y un exterior, por lo tanto esencialmente “algo” indefinidamente divisible. Por el contrario, el “unario” de 1961 se encuentra tomado al comienzo de los años setenta, en una expresión que Lacan presenta de buena gana como un puro y simple chasquido de lengua, una jaculación apenas bisilábica: *Yadlun*¹³¹. Diez años después del perfecto acabamiento del esquema óptico, resuena más que nunca la oposición entre estos dos unos que Lacan separa e incluso opone.

Lo que lo conduce a tal distribución de los conceptos de base es RSI. En efecto, Lacan sostiene, por un lado, la existencia de una unidad imaginaria, la que resulta de la identificación a la imagen especular, y por otro necesita sostener la existencia de una unidad simbólica, resultante de la identificación al rasgo elemental, discreto y no fraccionable, que constituye la trama del sistema simbólico. Esta descomposición espectral de toda “realidad” en al menos esos

131. Manera sincopada de pronunciar y escribir *Il y a de l'un* (hay uno). (N. de la T.)

dos componentes: imaginario y simbólico, participa de un período en el que la física, por ejemplo, sostenía sin demasiados problemas que los constituyentes esenciales de la materia escapaban a toda comprobación directa. Lo que se ofrece a la mirada (e incluso a la mirada sapiente del experimentador) no es más que un complejo mixto en el que hay que arriesgarse a *leer* datos más elementales. La unidad simbólica pertenece a ese registro: no se la encontrará si uno se conforma con buscarla en la naturaleza. A veces podemos tener el sentimiento de acercarnos a ella, como Lacan en el museo de Saint Germain cuando se detuvo frente a las muescas hechas en un hueso de reno¹³², pero en el conjunto escapará a la mirada clínica porque ésta no puede dejar de *comparar*. Para captar esa unidad sería necesario *dejar de comparar* un breve instante, lo que no se obtiene nunca por obligación, sólo por sorpresa o inadvertencia.

Lo esencial del esfuerzo de Lacan en los años cincuenta–sesenta habrá sido el de convencer a sus oyentes de la existencia de tal unidad simbólica que, justamente porque no es más que simbólica, no se encuentra como tal en la realidad. Si los *Escritos* comienzan con el seminario sobre *La carta robada*, es porque ese texto se presenta como la ilustración *princeps* de esta unidad simbólica encarnada bajo la forma de la “carta”¹³³, aquí en su valor de “misiva” pero más generalmente para Lacan “la estructura localizada del significante”. El principio central de este texto, según el cual “una *lettre* siempre llega a destino”, está bajo la dependencia de un axioma menos explícito que afirma que la unidad simbólica no es pasible de ninguna partición.

Contrariamente a lo que Jacques Derrida sostendrá insistentemente a continuación –una “*lettre*” no siempre llega a destino, entre otras cosas porque puede corroerse y terminar bajo los dientes de las ratas, como todo “archivo”– Lacan sostiene axiomáticamente que la

132. Cf. el relato de este pequeño acontecimiento en G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, op. cit., p. 163.

133. En francés: *lettre*, que significa tanto carta como letra. De ahí la aclaración posterior de G. Le Gaufey (N. de la T.).

lettre es infraccionable. Aún antes de chasquear el *Yadlun*, y para que nada de la fragmentación imaginaria debilite el tenor simbólico del elemento en juego en esta dimensión, el “uno” simbólico tal como se ofrece en el asentimiento es planteado por Lacan como valor eminentemente “simple” en el sentido filosófico de este término: que no es compuesto, que es imposible de analizar, que no posee partes y es indivisible¹³⁴.

Estas precisiones abren nuevas perspectivas sobre el estadio del espejo generalizado y sus ambiciones epistémicas: los tres lugares que él organiza se ordenan notablemente alrededor de la cuestión del Uno. Mientras que la imagen en el espejo sostiene una unidad “de conjunto”, una unidad apta para reagrupar un número indefinido de elementos, el elemento gran I, llamado “Ideal del yo”, se comprueba irreductible en su unicidad en el momento en que, entre esos dos unos, el “cuerpo propio” de Wallon se redujo a no ser más que un objeto pequeño (a), es decir, algo eminentemente “parcial” en el sentido de que ninguna unidad, ni uniana ni unaria, logra apretarlo o algo parecido.

Un rigor griego se desprende de tal montaje: ellos también sabían distinguir el número como reagrupando una pluralidad, el número como elemento indivisible, y finalmente el número como irreductible a toda razón: lo *irrational*. Entre el número como “varios” y el número como “uno”, subsistía una real tensión dialéctica que no es fácil encontrar en Lacan, aún cuando es indispensable, porque dos “unos” radicalmente ajenos uno al otro volverían inconsistente todo pensamiento. Al menos desde el *Parménides*, las diferentes maneras de decir el uno, por conflictivas que sean, no pueden... autonomizar-se verdaderamente.

Aquí encuentra sus raíces cierto exceso de lo que se llamó en Lacan el “primado del simbólico¹³⁵” y que él trató insistentemente de remediar en el curso de los años setenta. Pero es innegable que la difi-

134. *Le Petit Robert*, p. 1816.

135. Eco del “primado del falo” en Freud.

cultad resulta de que ninguna “mezcla” entre esas dos unidades está por eso autorizada si no es deslizándose en la incoherencia, y que toda la dificultad —o casi— que nos espera volverá a hacer sensible la *separación* y el *lazo* entre ellas. Por el momento, digamos simplemente que sería absurdo suponer *efectivamente* dos (o tres, o cuatro, o x) unos, pero que será no menos inoperante creer que sólo hay un uno.

El logro del retrato —que Hegel consideraba como paradigmático de toda pintura¹³⁶— se efectúa por el hecho de que la unidad (divisible) del rostro llega a producir medianamente una unidad (indivisible) de la expresión, de la “mirada”. Del mismo modo, el estadio del espejo no se completa para Lacan sino cuando lo que pudo identificarse con la imagen en el espejo, se da vuelta para identificarse con el signo del asentimiento, ese *einzigster Zug* que lo introduce de lleno en el simbólico y su despliegue indefinido de unidades discretas. El uno al que está permitido agregar o sustraer sin amenazarlo demasiado en su naturaleza “uniana”, ese uno debe permanecer en relación con la unidad indivisible: la emoción estética es como una especie de gradiente afectivo para medir que un *conjunto* sea un conjunto. Y, a menudo, el arte del pintor será más evidente cuanto mejor haya sabido amenazar la unidad “uniana” de su cuadro descartando rasgos, colores, texturas, a riesgo de casi separarla de su unidad “unaria”, para finalmente volver más emocionante aún su armonía frágil e incierta, que se puede comenzar a adivinar centrada sobre el tercer término, presentado por Lacan como lo que escapa irreductiblemente a cualquier uno.

i(a), I, a: he aquí los tres términos que el estadio del espejo, una vez sumergido en RSI, ofrece para entender lo esencial de la problemática especular conducida por Lacan. De entrada i(a), el uno especular, el uno ensamblador que reagrupa tantos elementos como se quiera, el uno “uniano”, la bolsa de borde cerrado, ese uno que a partir de ahí no (se) sostiene solo; por el contrario, es atenazado —

136. Juicio pronunciado en una época en que “pintura” significaba “pintura figurativa”.

¿sostenido?— entre otros dos...¿cómo decir? ¿cómo coronar con un mismo nombre dos cosas tan ajenas una a la otra?. Por un lado, I, el uno eminentemente simple, que se reencontrará en las primeras filas con el problema de la inscriptibilidad divina ya que el Dios de los monoteísmos, por trino que sea, debe ser absolutamente simple, sin ninguna parte ni partición posible. Por el otro lado, al contrario, (a), el hormigueo de lo que escapa a cualquier imposición unitaria, que se obstina en esquivar, no sólo el espejo (y en consecuencia la reflexividad, la identidad y el concepto) sino también un cifrado simbólico que pretendería, fuera de toda problemática de “semejanza” esta vez, “marcarlo” con un rasgo para seguir mejor sus posibles destinos, tal como se acollara a ciertos animales para penetrar el misterio de sus idas y venidas¹³⁷.

Dejando de lado ahora esos tres datos obtenidos al término de este primer capítulo, vamos a volvernos hacia la gran crisis iconoclastica del siglo VIII, hacia ese tiempo en que, a través de la cuestión de la inscriptibilidad del rostro de Cristo, la cuestión de la *imagen* tuvo uno de sus grandes sobresaltos, interrogando con una agudeza poco común al signo mismo cuando debe testimoniar de modo semejante de lo desemejante.

SEGUNDA PARTE

137. O como una pulsión freudiana se “suelta” a una representación, la que decidirá en gran parte su “destino”.

II. La gran querella de las imágenes

II.1. Los primeros pasos de la iconografía cristiana

La imagen no fue objeto de grandes debates doctrinales ni de estruendosas decisiones conciliares a lo largo de los primeros siglos de la cristiandad. Salvo una pequeña excepción, la autoridad eclesiástica no entra en escena sino en el momento de la gran querella iconoclástica del siglo VIII en Bizancio. Pero ésto no significa que la imagen no planteara problemas, tan tramada como estaba –para los cristianos como para todo el mundo– con encantos y sortilegios diversos. La imagen no es nunca neutra, ni su manipulación inocente. El tráfico que implica con la mirada, la visión, el pasado o el más allá, la ubicaba en ese tiempo en el centro de los maleficios y de los exorcismos destinados a solicitar las fuerzas del mal, ya sea para luchar contra ellas o para favorecer designios aún más oscuros. Tenemos hoy muchas dificultades para imaginar hasta qué punto, en un universo tan profundamente religioso, donde esta dimensión primaba sobre las otras, una actividad difícil de cercar –y en la que las mujeres eran autoridad– giraba alrededor de prácticas talismánicas donde la imagen, las imágenes, lindaban con las muñecas y otros fetiches. Manifestación de la ausencia, la imagen era de entrada peligrosa, ya que se abría tanto al dios como al demonio, al pasado como al futuro, a la adoración como al terror. La gran prohibición mosaica señalaba, por si fuera necesario, su capacidad demoníaca y buscaba reducirla al mundo politeísta en el que los dioses habitan sus imágenes y hacen ídolos.

En un decorado tan tenso, también los primeros cristianos tuvieron que transigir con las imágenes. No se sabe mucho de su práctica en

el curso de los dos primeros siglos: quizás totalmente dedicada a la transmisión escrituraria y aún próxima a una tradición oral, las primeras comunidades no parecen haber buscado mucho apoyo en alguna figuración en imágenes. Sólo al comienzo del siglo III los documentos, de golpe, abundan o casi: las pinturas parietales de las catacumbas y las de los sarcófagos muestran diversas alegorías, sugiriendo tal o cual episodio del Nuevo Testamento. "Este arte, escribe André Grabar¹, es un arte indolente, indiferente al detalle, a la expresión individual de la figura, a los rasgos precisos de un rostro". Estas pinturas están hechas menos para "figurar" que para "recordar". En efecto, algunos signos bastan para indicar el personaje y la historia en la que se inscribe, lo que explica porqué se llega tan rápidamente a algunas grandes "figuras" que se repiten con frecuencia, designando lo que A. Grabar no vacila en llamar "ideas generales": la piedad, la felicidad, las diferentes fiestas litúrgicas, etc.

En ese primer arte pictórico, no hubo prácticamente lugar para Cristo. Por cierto, el buen Pastor llevando el cordero —personaje muy frecuente— era una alegoría de Jesús, pero en el arte romano pagano era también el símbolo clásico de la filantropía: *Humanitas*. Hay allí un ejemplo clásico de sincretismo, los cristianos del siglo III deseosos de ubicar referencias iconográficas en sus lugares de culto se volvían naturalmente hacia costumbres cercanas, tanto del lado del circo (atleta con su corona, recompensa por su triunfo), como del lado de la arena (luchador combatiendo una bestia feroz).

II.1.1. El giro del siglo III

Sobre las razones de la eclosión de semejante arte religioso aún quedan muchas preguntas sin responder, y especialmente cuando se observa que sucedió casi lo mismo en el mundo judío, exactamente en el mismo período. En efecto, en la primera mitad del siglo III, después de siglos de estricto respeto por la prohibición mosaica, se ven surgir figuraciones simbólicas en la sinagoga de Cafarnaum en

1. André Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, Flammarion, 1994, p. 19. Obra de referencia.

Galilea, luego, en el 243, se pinta el gran ciclo de frescos que tapijan los muros de la sinagoga de Doura. A. Grabar emite la hipótesis de que el arte judío precedió al cristiano y que este último habría aparecido como respuesta a la iniciativa judía, evidentemente rival en la cuestión urticante de la salvación. La hipótesis es frágil pero, de todas maneras, el conjunto del Oriente romano y la Alta Mesopotamia persa² conocieron entonces lo que A. Grabar llama "una época de fermentación iconográfica excepcional".

Sin embargo, aún acercándonos a estudios eruditos de detalle, la situación no es tan clara como podría creerse conociendo los datos que preceden. Algunos testimonios indirectos permiten pensar que, de un lado o del otro, en los primerísimos cristianos hubo siempre imágenes, pero sin que se pueda comprobar que se les rindiera un verdadero culto. En la vida civil, vamos a verlo enseguida, también circulaban no pocos retratos para usos muy diversos, y es posible que los cristianos se hayan deslizado, aquí o allá, en esos comportamientos, sin sobrepasar la práctica privada. Entonces, la única decisión que se conoce sobre la cuestión de la presencia de las imágenes por parte de la Iglesia en los seis primeros siglos, se reduce a un anuncio promulgado en ocasión de un sínodo local, en Elvira, España, entre el 305 y el 312, que prohibía, no la imágenes mismas, sino su presencia en las iglesias³. Por otra parte, esta decisión local no tuvo ninguna influencia directa y observable en la vida de la Iglesia de esa época.

Por el contrario, la llegada al poder del emperador Constantino cambiaría bastante el aspecto de las cosas. Aún antes de instaurar su famosa "paz", que descartaba definitivamente la persecución y el martirio, Constantino marcaría con su fuerza y con su genio la ico-

2. Del lado persa apareció, entre el 240 y el 270, una nueva religión, la de Manés, que se propaga haciendo un masivo llamado a las imágenes. Este ligero retardo temporal respecto a la eclosión iconográfica judía y cristiana dificulta toda explicación que haría del maniqueísmo el punto de partida de la llamada iconográfica.

3. *Picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*. Citado por A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, París, Flammarion, 1984, p. 93. Aparentemente, esta decisión del sínodo de Elvira debe ser relacionada con la polémica anti-judía que ocupó a los Padres en ese sínodo.

nografía cristiana. En el 313, en vísperas de la batalla del Puente Milvio –y luego de un sueño– Constantino hace inscribir en el escudo de sus soldados y en el estandarte imperial las letras *chi* y *rho*, monograma de Cristo mismo. ¿Habrá querido alejar la idolatría, habiendo sido partidario de un culto solar? O por el contrario, ¿habrá querido seguir una tradición totalmente judía del signo simbólico, como la del candelabro de siete brazos? Lo cierto es que se asiste a una primera sutura entre majestad crística y potencia imperial, aleación que se reencontrará en los primeros lugares de los verdaderos comienzos de la crisis iconoclástica, pero que dará ya sus líneas de fuerza a lo esencial de la iconografía cristiana por venir. El *impe-rium* romano, particularmente bien ordenado en el plano pictórico y escultórico, revestirá la gloria crística que había sabido prescindir de él durante dos siglos.

II.1.2. La cuestión del retrato

En esta época, el retrato del emperador era una institución en sí mismo, ya que adornaba las monedas y todos los lugares oficiales del Imperio, a tal punto que no podía realizarse ningún juicio en su ausencia⁴. De este modo, una buena parte de la iconografía cristiana tomó prestados sus temas del conjunto del arte oficial romano: iconografía de los tribunales, de los juicios, de las condenas y de las ejecuciones. En este vasto movimiento de sincretismo pictórico, donde se tejen las primeras ligazones entre la potencia espiritual de Cristo con la potencial temporal del Emperador –movimiento del que sólo puedo aquí designar la gran complejidad– conviene darle un lugar aparte al retrato paleocristiano que se inscribe también en una larga tradición.

Desde hacía muchísimo tiempo existían los retratos de uso familiar y privado, retratos de parecido que servían para recordar al sujeto

4. Muy similar en ésto a los modernos retratos de nuestros presidentes de la República. Los milenios pasan y ciertas funciones se mantienen sin dificultad. Sin embargo, recién a partir del siglo V el retrato del Emperador fué considerado sagrado, objeto de un verdadero culto que daba testimonio del movimiento constante por el cual la majestad imperial buscaba, retroactivamente, alzarse con la gloria crística.

en su ausencia –por estar lejos o muerto. Desde el punto de vista técnico, los retratos llamados “del Fayoum”⁵ nos muestran aún hoy un arte de gran calidad, que busca mostrar tanto la intensidad de una mirada como la coloración de un rostro. Estos retratos privados eran de uso común en la cumbre de la jerarquía social antes de la efervescencia iconográfica del siglo III, y sus huellas se encuentran en uno de los raros relatos del siglo II que disponemos sobre el tema, el de Lycómedes, el discípulo de Juan⁶. Lycómedes habría hecho pintar, a espaldas de su maestro, un retrato de éste. Juan, viendo que Lycómedes se retiraba frecuentemente solo a su habitación, le preguntó un día: “Mi querido hijo, ¿qué haces siempre solo en tu habitación cuando vuelves del baño?”. Y Lycómedes lo llevó a su habitación y lo puso frente al retrato delante del cual él se recogía regularmente en silencio. Juan no oculta su sorpresa: “Lycómedes, ¿qué quieres decir con ese retrato? ¿Sería uno de tus dioses el que estaría pintado ahí? Veo, en efecto, que sigues viviendo como pagano”. Lycómedes le confiesa entonces que ese retrato no es más que el de su maestro, de Juan mismo, quien no había visto nunca su rostro y que le responde: “Te burlas de mí, pequeño, ¿Tengo yo esta figura? Por tu Señor, ¿cómo me convencerás de que ese retrato se me parece?”. Hábilmente, Lycómedes hace traer un espejo y Juan debe acordar: “Por la vida del Señor Jesucristo, ese retrato se me parece. De hecho, no a mí, hijo mío, sino sólo a mi imagen carnal [...]”. Encontraremos hasta el hartazgo esta distinción por medio de la cual Juan hace saber la poca estima que tiene por el retrato, este asunto totalmente “carnal”...

Pero al lado de esta tradición del retrato “parecido”, existía también otra actividad ligada a la producción de retratos en la que el parecido no intervenía, por decirlo así. Se trata de retratos públicos, desti-

5. Región de Egipto donde se encontró cierto número de estos retratos, todos de la misma factura, que ponían claramente el acento sobre la mirada y que tenían una función esencialmente mortuoria.

6. Esta historia se encuentra en las Actas apócrifas del apóstol Juan. Texto griego, que los filólogos fechan al comienzo del siglo II, en Asia Menor. Citado por A. Grabar, *Les voies de la création...*, op. cit., p. 121.

nados a ser vistos por todos o al menos por una parte importante de la sociedad a la que el sujeto pintado pertenece: en primer lugar, por supuesto, el emperador, pero también agentes de la administración, magistrados, oficiales, etc. Todos deben poder estar presentes *en effigie* por necesidades ligadas a su función. En estos casos, no se apunta tanto a su individualidad como a la posesión de los signos e insignias característicos de la función que ocupan y *por la cual son puestos en imagen*. Y vale la pena insistir sobre esta dimensión del retrato, porque precisamente se la vuelve a encontrar permanentemente en la iconografía paleocristiana. Ninguna continuidad representativa asegura el menor parecido de los retratos de Cristo, de los apóstoles o de María que poblarán los lugares de culto. La preocupación del artista, entonces, no es nunca la de reproducir la apariencia verídica de un individuo dado. En un cuestionamiento bastante próximo al de J.-M. Pontévia del que me hacía eco precedentemente, A. Grabar pregunta: “¿Por qué entonces los cristianos fueron llevados a multiplicar los retratos de los héroes de su fe descuidando lo que parecía ser su característica esencial? [...] Y ante todo, ¿debemos llamarlos retratos?”⁷ Sí, responde sin dudar, porque al lado del personaje está inscripto siempre su nombre⁸: un trazo simbólico vendrá entonces a hacer el trabajo de individuación que no asegura en nada alguna “semejanza” de la colección de rasgos que hace el retrato. Por lo tanto, la imagen no era cualquiera: por el contrario, a menudo estaba marcada por una tipología precisa, tanto en los retratos civiles como en los religiosos. De este modo, los mártires, desde finales del siglo III, aparecían clásicamente vestidos con ropas de dignatarios de la corte: bellas túnicas de seda blanca, pesadas capas mantenidas en el hombro por un broche, etc. Por el contrario, el emperador debía ser siempre representado con una rigidez, una fijeza y una impasibilidad de piedra. Pero tenemos el testimonio de cuadros de magistrados a los que, por cambio de titular, el artista se conformó con cambiar el nombre del saliente escribiendo

7. A. Grabar, *Les voies de la création...*, op. cit., p. 115.

8. Enseguida se verá este asunto minuciosamente ordenado en el marco de la “homonomía” del ícono.

do en su lugar el del entrante, sin cambiar nada a la imagen⁹. No es necesario decir que ahí también debemos descartar la idea moderna y un poco simplona del retrato siempre más o menos “parecido”.

Otro rasgo que merece atención: entre los retratos que nos quedan del comienzo del arte paleocristiano, no se encuentra ninguno de Cristo. Es cierto que el riesgo de idolatría constituía una amenaza gravísima, que casi bastaría para explicar que, en los tiempos más combativos, los primeros cristianos en conjunto se hayan mantenido a distancia de las prácticas paganas que condenaban masivamente. Los retratos de apóstoles son, entonces, los que se encuentran más frecuentemente durante el siglo III y el comienzo del IV. Pero desde los años 350–380 –con el lanzamiento de la “paz de Constantino”– se asiste también a la producción de numerosos retratos de Cristo que, ante todo, se revelan como decisivos por el hecho de que van a servir de modelo a otros retratos. Cuando el artista quiera representar a San Pedro, le conferirá los atributos de Cristo: de pie, llevando la cruz combinada con el monograma de Cristo, un cordero sobre los hombros, etc. Del mismo modo se verá retomado en el corazón de la iconografía cristiana un modo de composición muy clásico en toda la antigüedad desde el período helénico: el retrato de grupo para representar la Cena, con Cristo catequizando a sus discípulos. De este modo se puede apreciar el movimiento que, sin preocuparse por la “semejanza”, abreviará en la tipología general del retrato clásico los modos de figuración en los que ya no es cuestión de copiar, sino solamente de “poner en imagen”. Ahora bien, en este mismo movimiento la majestad de las imágenes imperiales se ofrecerá como modelo para los personajes centrales que son, a partir de ahí, Cristo y la Virgen María: desde el momento en que las imágenes oficiales del Imperio dejaron de ofender a los cristianos antes perseguidos por las autoridades romanas, estuvieron listas para funcionar como molde para representar a la majestad divina. Apenas dos generaciones después de la paz de Constantino, en el joven

9. Práctica que, hoy se lo sabe, estuvo de moda en ciertos momentos del Egipto faraónico.

triumfo del cristianismo en el corazón del Imperio, es cosa hecha. Pero todo ese saber erudito sobre la existencia de retratos y de imágenes diversas, deja en la sombra una cuestión esencial: ¿eran o no objeto de un culto? ¿Eran o no objeto de un fervor particular? y si la respuesta es afirmativa, ¿cuál fue la posición oficial de la Iglesia instituida de ese tiempo?

A. Grabar estima que ha sido uno de los primeros en observar que “las pruebas de un culto dedicado a la imágenes cristianas, con representaciones de Cristo, comenzaron a multiplicarse a partir de la segunda mitad del siglo VI¹⁰”. Habría, entonces, todo un tiempo de latencia entre la aparición de esos retratos (finales del siglo IV) y su proliferación y culto. La proclamación de la Virgen María como Madre de Dios en el concilio de Efeso¹¹ favoreció evidentemente la tendencia natural al culto de las imágenes, en un tiempo en que, una vez más, los diferentes concilios permanecieron silenciosos sobre este punto. Asimismo, el culto rendido al retrato del Emperador (instaurado como tal recién a comienzos del siglo V), no podía dejar de influir en la actitud frente a los retratos de Cristo, desde el momento en que éstos eran revestidos con la misma majestad pictórica. Pero el mismo A. Grabar no duda en moderar sus pretensiones reconociendo que la hipótesis de un culto de los retratos de Cristo, que surge de golpe en el siglo VI, “es menos sólida que la hipótesis según la cual provendría de una antigua costumbre de veneración de ciertos retratos, cuyo uso habría continuado, sin una real interrupción, con los primeros cristianos, más o menos reservados o entusiastas, según el caso¹²”.

A falta de poder fechar con precisión una especie de virage donde los retratos de Cristo se habrían convertido en objetos declarados de un culto reconocido, se puede señalar al menos una inflexión que

10. A. Grabar, *Les voies de la création...*, op. cit., p. 150.

11. Concilio reunido en el 431 por el emperador Teodosio II, donde se produce el enfrentamiento de Nestorio y de Cirilo sobre la tan difícil cuestión de la unión, en la persona única de Cristo, de dos naturalezas: humana y divina.

12. A. Grabar, *Les voies de la création...*, op. cit., p. 153.

debía culminar en un verdadero cambio de régimen en el funcionamiento de estas imágenes del dios que se encarnó un día: mientras que hasta allí eran todas de factura humana, meros productos del arte, he aquí que aparece una absolutamente sin igual, puesto que sería una *huella* de Cristo. Cuando, en el 586, tal imagen asiste a las tropas imperiales en la batalla de Arzamon, bajo el emperador Mauricio, claramente ocupa desde el vamos una función central, de hecho si no de derecho, en la cristiandad de entonces en su lucha monumental contra el imperio Persa y el zoroastrismo. No se trata para nada de una figuración alegórica, sino de una imagen inédita en el sentido fuerte del término, y cuya naturaleza será necesario penetrar un poco.

II.2. La “verdadera” imagen

Su originalidad es fácil de describir porque casi no es pictórica. Se sostiene esencialmente de su proveniencia: ese retrato de Cristo es llamado, por los soldados que depositan en él la certeza de la victoria próxima, “*achiropoiete*”, dicho de otro modo, no hecha por la mano humana. Este rostro de Cristo –ya ampliamente reglamentado en el plano figurativo: siempre enteramente de frente, mirando fijo hacia adelante¹³– se aureola en efecto con relatos cuya proveniencia veremos enseguida más de cerca: Cristo mismo, cuando estaba vivo, habría impreso los rasgos de su rostro sobre ese lienzo que, de golpe, agregaría a los prestigios ya grandes del retrato del Hijo de Dios las ventajas extremadamente potentes ligadas a la reliquia.

Como el retrato, la reliquia está tan presente en el mundo antiguo como en el contemporáneo, al punto que uno querría ver ahí un rasgo bastante constante de la humanidad: conservar fragmentos, en más o menos buen estado, de lo que fue querido. Si uno se atuviera a eso, casi no habría historia para hacer sobre el tema. Por el contrario, la manera en que la Iglesia mantuvo a distancia en un primer

13. Sobre esta disposición codificada del rostro de Cristo, leer el capítulo “Juif, face et profil” (Judío, frente y perfil) en M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie*, París, Seuil, 1996, ps. 253-270.

tiempo todo culto de las reliquias para autorizarlo, justamente, en ese mismo giro del siglo V, merece el relato. Tenemos el testimonio directo puesto que la operación se juega esencialmente alrededor de San Agustín¹⁴.

II.2.1. La irrupción de las reliquias

Nadie como él para tronar contra las reliquias hasta los primeros años del siglo V, reliquias que, no menos que las imágenes, recordaban demasiado brutalmente a los partidarios de la Nueva Alianza, las prácticas mágicas y talismánicas ligadas a los pactos con el demonio. Es cierto que Agustín, en su lucha contra los donatistas¹⁵, era un temible adversario en la cuestión de las reliquias: denunciaba sin pausa el paganismo de tal actitud, que confesaba francamente dirigido hacia la producción de milagros. En efecto, eso es lo que autentifica a toda reliquia digna de ese nombre, según un razonamiento sin fallas: 1) *si es cierto* que ese trozo de hueso es un resto de alguien que participa hoy de la gloria divina (y ese era, indudablemente, el caso de los mártires, de donde surgía el interés por todo lo que hubiera pertenecido a su persona), y 2) *ya que es cierto* que a todos los elegidos se les promete la Resurrección final, como a Cristo, entonces ese fragmento miserable participa de la Gloria Eterna. Como tal, debe provocar milagros, únicos testigos posibles de su naturaleza celeste. Entonces, no era sólo el relato ligado a la proveniencia de la reliquia lo que establecía su autenticidad (por indispensable que fuera), sino además su capacidad de provocar mila-

14. El relato detallado se puede leer en Victor Saxer, *Morts, martyrs et reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, París, Beauchesne, 1980, n° 55 de la colección "Théologie historique", ps. 245-280.

15. La historia de la herejía y del cisma donatista es larga y compleja. Se encuentra una breve presentación de ella, excesivamente partidista como corresponde, en el *Dictionnaire des Hérésies, des Erreurs et des Schismes*, de Pluquet, publicado en 1847 en la *Encyclopédie Migne* (vuelto a publicar en 1969 por Associated Publishers Amsterdam N.V.), ps. 645-657. Señalemos solamente que, llevados al martirio y a la gloria correspondiente, algunos donatistas no dudaban en suicidarse tirándose desde lo alto de un acantilado, y entonces sus restos eran objeto de un culto ferviente. Agustín no cesó de arrojarlos fuera de la Iglesia, pero la herejía lo sobrevivió y se apagó suavemente a lo largo del siglo VI.

gros. Frente a esta espera permanente del milagro, Agustín no duda en decir: "La fe es más fuerte cuando no busca milagros", estigmatizando así una expectativa popular que los donatistas explotaban, según él, demagógicamente.

Pero sucede que alrededor del 415, lejos de la diócesis de Hipona y de Agustín, el obispo de Jerusalén es advertido —no se sabe cómo— de la existencia de algunos restos del primero de los mártires e incluso de los protomártires: Esteban¹⁶. Los manda a buscar, lo que basta para probar que las reliquias eran algo más que toleradas, incluso si es necesario matizar esta opinión por el hecho de que, lejos de provenir de un santo más o menos autorizado¹⁷, aquellas provenían de alguien que estaba por encima de toda sospecha en cuanto al lugar que le correspondía en el paraíso. A través de una historia compleja, estos restos de San Esteban llegaron a tierra africana donde fueron confiados a Evoda, en ese momento obispo de Uzali, diócesis vecina a la de Hipona en la que se encontraba Agustín. Ahora bien, estas reliquias provocan súbitamente milagro tras milagro, creando una verdadera afluencia de peregrinos. Agustín se trastorna y hace traer a su diócesis algunos despojos de los restos de Esteban a los que consagra una capilla el 19 de junio del 425. Y él, que hasta ahí sólo se había referido a los milagros para vilipendiar a sus adoradores, menciona al menos veintitrés, y muy laudatoriamente, en su última obra, *La Ciudad de Dios*. No hace falta decir que se convirtió tardíamente a las reliquias, a su poder de intersección y a la clara manifestación de Dios que ellas desencadenan por medio de la comunión de los santos, pieza indispensable para el buen funcionamiento de la reliquia en tanto que, *por el sesgo de esta colectividad*, la voluntad divina puede ser orientada en el sentido de la oración que el creyente dirige al santo cuya reliquia venera.

Se ve aquí entonces que durante esos primeros siglos sucedía con las reliquias un poco como con la imagen, al menos en la función de

16. Esteban fue lapidado en el 33, el mismo año de la crucifixión.

17. Como a menudo era el caso con numerosos herejes o cismáticos que se precipitaban a santificar a sus héroes.

simple policía que debía ejercer la Iglesia en esos dos puntos álgidos de las prácticas de sus fieles, a las que un sutil cambio de posturas podía transformar en práctica impía, sacrílega y profana. Nadie era supuesto adorar, propiamente hablando, ni las imágenes ni las reliquias, pero tampoco estaba prohibido a nadie poseerlas e incluso incluirlas en la práctica del culto, siempre que se supieran evitar los errores y los excesos paganos en la materia. Este maravilloso equilibrio —si es que alguna vez existió— fue roto por la entrada en el debate, en este terreno ultraresbaloso, de la potencia imperial misma.

II.2.2. La aparición de la “Vera icona”

La imagen *achiropoiète* de Cristo está, en efecto, en la confluencia de tres grandes ejes de poder: el poder de la imagen, el de la reliquia y el del emperador. Cuando esta imagen apareció triunfalmente en el campo de batalla, iba acompañada indudablemente de una historia, pero ésta no ocupa el lugar central más que en el corazón de las preocupaciones militares del emperador cristiano, en su lucha política y religiosa contra el imperio persa. Este enfrentamiento, gigantesco a los ojos de los contemporáneos, oponía el Imperio cristiano, cuyo centro se había deslizado de Roma a Constantinopla (Bizancio), al imperio persa, también animado por una religión joven, ambiciosa, con aspiraciones imperialistas: el zoroastrismo. Estas dos religiones se enfrentan sin tregua, disputándose evidentemente la dominación mundial, hasta que —como señala irónicamente Alain Besançon¹⁸— “los árabes ponen a todo el mundo de acuerdo apoderándose del proyecto”.

Si se quiere ir más allá de estos someros datos históricos, se hace necesario imaginar lo que podía ser un guerra tan larga. Los soldados que acampan en las Marcas del Imperio. Las batallas raras y la necesidad de instalar sólidamente campamentos militares regulares. Los soldados que se establecían y tomaban mujer localmente. Los hijos que crecían y que, en la mayoría de los casos, se convertirían

18. A. Besançon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, París, Fayard, 1994, p. 154.

en soldados del Imperio, defensores de lejanos valores imperiales y cristianos, es cierto, pero permeables también a los valores de quienes, frente a ellos, estaban mucho más próximos que el Emperador, su corte y los numerosos grados de una remota jerarquía. Los decenios pasan y el cuerpo expedicionario es tan paisano como guerrero. En ese terreno, abierto tanto al sincretismo como a los grandes arrebatos místicos, toda una serie de emperadores hará florecer una problemática de la imagen propicia para iniciar la gran querella.

Ya se vió que Constantino, en vísperas de una batalla y dirigido directamente al coraje y a la voluntad de sus soldados, había hecho pintar sobre sus armas el monograma de Cristo, las letras *chi* y *rho*. Cuando el emperador Tiberio II Constantino, hacia finales del siglo V, hereda al mismo tiempo el trono y la guerra périca, hace pública desde el comienzo su intención de seguir los pasos de su lejano ancestro, Constantino. En primer lugar, adopta su nombre y hace representar sobre sus armas la cruz erigida sobre las gradas y acompañada por la leyenda *Victoria Augustarum*. Del mismo modo, hace grabar en las monedas de plata el monograma de Cristo y, de manera aún más claramente sincrética, agrega una crucecita sobre la cabeza del águila romana de su cetro. Los intercambios pictóricos se hacen pues en los dos sentidos: la iconografía cristiana adopta sin dificultad el arte imperial, pero este último, recíprocamente, lanzado a la guerra santa, manipula hábilmente los emblemas más directamente crísticos para animar mejor a sus tropas.

Pero ¿cómo nació esta imagen *achiropoiète* de Cristo en este contexto? M.-J. Mondzain señala que “no se trata de ningún modo, por supuesto, de remontarse a hechos, sino a un encadenamiento cronológico de relatos que se modifican con las necesidades económicas de los tiempos¹⁹”. En primer lugar, nos enteramos por un relato de Eusebio que data del siglo IV, de la siguiente historia: en vida de Cristo el rey de Édeso, Agbar, que estaba enfermo, hizo llamar a Jesús para que lo curara. Este último le respondió, *por medio de una carta* que no podía desplazarse y le envía entonces a su discí-

19. M.-J. Mondzain, *Image, icône, ..., op. cit.*, p. 237.

pulo Tadeo quien, según la historia, curó a Agbar. En esta versión no se trata más que de una carta de Cristo, de la que sabemos, por otros relatos, que habría sido conservada como una piadosa reliquia en la ciudad de Édeso.

Pero en 1848, W. Cureton descubre en los archivos del Museo Británico un documento completado y publicado hoy bajo el título de *Doctrina de Addai*, cuya redacción parece más tardía que la versión de Eusebio y que cuenta una historia sensiblemente diferente con el mismo tema narrativo: el mensajero de Agbar se convirtió en el pintor Hannan, quien hace un retrato de Cristo y lo lleva a Édeso. El rey siempre resulta curado, y el retrato es venerado como lo fue la carta. Sin embargo, esta imagen no es todavía *achiropoiète*, está hecha por la mano humana. Recién en el siglo VI –nos acercamos a las grandes batallas con el imperio persa– Evagro habla por primera vez, en su *Histoire ecclésiastique*, de una imagen milagrosa y modifica pues la versión de la *Doctrina de Addai* sobre un punto esencial: ante los repetidos fracasos de Hannan para pintar su rostro y como Cristo estaba ocupado por su prédica que le impedía desplazarse hasta donde estaba Agbar, se habría limpiado la cara con un lienzo húmedo dejando ahí milagrosamente la impronta de su Faz que, llevada a Édeso, asegura la curación de Agbar, etc. Alojada en las murallas de la ciudad, se estima que esa Faz la salva de un sitio en el 545, lo que afirma definitivamente su prestigio.

Como un milagro no va casi nunca solo, la historia agrega que en el momento en que, para asegurarle una morada más digna, la Santa Faz es sacada de las murallas donde había sido montada en un principio, otros dos milagros fueron observados: la lámpara prendida desde hacía largo tiempo cerca de ella continuaba ardiendo y el lienzo, extendido sobre una pizarra habría duplicado la Santa Faz sobre ese material. Habría entonces dos Santas Faces, una sobre tela y la otra sobre pizarra, lo que daría lugar a múltiples reproducciones –hechas por la mano del hombre– pero que gozaban de un prestigio sin igual a causa de su Santo modelo y por haber sido confeccionadas bajo la mirada imperturbable de la autoridad eclesiástica. Estas “verónicas” –palabra derivada de *vera icona* (la verdadera imagen)

o de *vero níqué* (hacia la victoria, ya que en su origen sirvieron como paladión²⁰)– se encuentran ahora casi en todas partes en el mundo cristiano, y por supuesto en Roma, donde se sabe que una de ellas fue ofrecida al Papa Celestino II en el siglo XII y después destruida por los soldados de Carlos V en 1527. Respecto a las dos Santas Faces originales, habrían terminado su recorrido –después que los árabes pusieron fin, a su manera, al gran enfrentamiento del imperio cristiano contra el imperio zoroastro– en los lugares más importantes de culto para ser ahí dignamente celebradas. Hasta el 944 uno de esos retratos de Cristo residió en Édeso donde se le consagraba anualmente un oficio especial: se lo paseaba por toda la catedral con una “pompa triunfal” de soberano, envuelto en un velo blanco y en uno púrpura, antes de venerarlo con todas las de la ley. A veces se lo llevaba de viaje a través de toda Asia Menor, como una encarnación renovada de Cristo precediendo su *adventus* final. Un hecho aún más señalable: en el 944 en Constantinopla, a la vuelta de uno de esos viajes a través del imperio, se depositó la *achiropoiète* en el pequeño oratorio de la *Soros* reservado a la reliquia del vestido de la Virgen María. Este acto señala –por si hiciera falta– que para los contemporáneos mismos esta imagen especial de Cristo tenía también valor de reliquia, lo que no tenía nada de anormal visto el relato de su proveniencia y su capacidad para provocar milagros. Su huella se pierde después del saqueo de Constantinopla por los Cruzados.

Sin embargo, la desaparición de estas imágenes–reliquias, como también las llama A. Grabar²¹, rebotó en la cristiandad occidental. Cuando los franciscanos inventaron el camino de la cruz, en los siglos XIII–XIV, ubicaron ahí otra historia: una mujer –de nombre “Verónica”– le alcanza un lienzo a Jesús entre dos estaciones a fin de que éste enjuge su rostro bañado en sudor. Agbar es olvidado pero otra vez el Rostro de Aquel que se encarna se imprime en este

20. Al principio, la estatua de Palas, considerada por los troyanos como la prenda de salvación de su ciudad. Para los romanos, imagen que funcionaba como escudo protector.

21. A. Grabar, *Les voies de la création...*, op. cit., p. 42.

mundo. Por otra parte, es casi en el mismo período que se desata el asunto del Santo Sudario, de permanente y urticante actualidad en ese siglo como lo muestra con fuerza el artículo de M.-J. Mondzain *Histoire d'un spectre*²². No es el mismo cristianismo el que preside la invención de esos dos tipos de relatos fundadores. Por un lado, la Encarnación y la gloria icónica de Cristo en manos de un emperador atrapado en una guerra santa y por el otro la Crucifixión y la humanidad doliente de Jesús predicadas por los hermanos preocupados por la pobreza evangélica –pero siempre se trata de restablecer una *contigüidad*, una *continuidad* que la imagen misma, precisamente en tanto *imagen*, ponía en cuestión. Como también escribe A. Grabar, “la *achiropoiete* es palabra de pase y promesa de triunfo, porque renueva la encarnación del Logos²³ “. Pero tuvo que aparecer una nueva necesidad para que emergieran bastante bruscamente, al final del siglo VI y en relación con la guerra périca, esas “imágenes-reliquias”. Últimos detalles históricos: se sabe que al comienzo de su campaña del 622, el emperador Heraclio mismo enarboló un retrato *achiropoiete* delante de sus tropas que iban a combatir a los persas. Entonces estos retratos están, fundamentalmente al comienzo, a disposición del comando de los ejércitos bizantinos en campaña y todos los generales se sirven de ellos como de un *paladín*.

Este es el objeto que vamos a considerar prioritariamente en nuestra aproximación a la crisis iconoclastica que estallará en ese decorado a comienzos del siglo VIII. La cuestión no se refiere, en efecto, al conjunto de las imágenes presentes en la iconografía cristiana que no habían provocado hasta allí demasiados remolinos en la Iglesia; más bien apunta exclusivamente a la iconicidad del rostro crístico, que los *achiropoietes* presentan como un *dato* puro y simple mientras que los iconoclastas plantearán respecto a ésto las preguntas más agudas.

22. M.-J. Mondzain, *Image, icône...*, op. cit., ps. 235-252. La mayor parte de los datos históricos presentados aquí sobre el “*mandylion*” de la imagen *achiropoiete* de la Santa Faz, provienen de allí.

23. A. Grabar, *L'iconoclisme byzantin*, op. cit., p. 37.

II.2.3. ¿El “acto” de León III?

Unas últimas precisiones históricas bastarán ahora para introducir esta crisis. Estrictamente hablando, la “Querella”, como se la llama a menudo, no tiene nada de popular en sus primeros tiempos. Es un asunto imperial de punta a cabo, aún cuando no es tan fácil determinar, como lo afirma cierta *doxa* establecida desde hace once siglos, el momento en que el asunto estalla. Incluso, cuando se quiere alinear algunos hechos precisos, sólo se puede hacer una serie de relatos heterogéneos, conectados de modo complejo. La *doxa*, magistralmente creada por los partidarios del ícono después de su triunfo definitivo sobre los iconoclastas, se presenta aún hoy con tal naturalidad que adquiere visos de *topos*, de lugar común indefinidamente repetido. La claridad circunstancial del acto, junto con la opacidad de sus razones, requiere de los calificativos otorgados por cierta psiquiatría clásica y francesa a la gran crisis de angustia: el “ruido del trueno en un cielo sereno”. Por cierto, cuando uno se aproxima un poco, ese cielo pierde mucho de su serenidad, pero también hay algo de verdad en esta afirmación dudosa: hubo acontecimiento. Quizás no el que se dice, quizás no de ese modo ni exactamente en ese momento, pero después ya no fue como antes. Así, se cuenta la siguiente historia: un día del 726, el emperador León III decidió solo, en su alma y consciencia, hacer martillar la imagen del Cristo de la Chalsea, del monumento que se encontraba a la entrada de su palacio imperial, para reemplazarla por la de la Cruz. Se abre así, por un acto de insistencia simbólica, la gran querella iconoclastica. Los eruditos se perdieron rápidamente en conjeturas sobre las razones personales de León III. No es que falten hipótesis sino que, concluye J. Gouillard luego de enumerarlas²⁴, “ninguna convence: unas confunden encuentros con causas, otras se basan en una documentación insuficiente”.

24. J. Gouillard, artículo *Iconoclisme*, *Encyclopædis Universalis*, tomo 8, p. 709.

Un reciente artículo de Marie-France Auzépy²⁵ aporta, a través de la indispensable erudición de la verdadera investigación, suficientes elementos para poner efectivamente en duda que León III hiciera lo que la tradición iconodula le adjudica. Lo único cierto es que cuando vuelve el culto de los íconos y bajo la emperatriz Irene (entre el 797 y el 802), esta última hizo levantar un ícono de Cristo en el frente de la Chalsea con la inscripción siguiente: "La que antes destruyó León que reinaba como un déspota, Irene de nuevo la levanta"²⁶. Ahora bien, recién a partir de ahí aparecen relatos que brindan diferentes versiones de la destrucción del ícono setenta y cinco años antes por León III. Los otros relatos, minuciosamente estudiados por M.-F. Auzépy son tan contradictorios que, cuando se mide hasta qué punto la ortodoxia reescribió sistemáticamente la historia de la crisis iconoclástica²⁷, no se puede más que dudar del acontecimiento mismo.

Por el contrario, es cierto que otros acontecimientos relativos al ícono crístico tuvieron lugar en Bizancio entre el 726 y el 730, enfrentando al emperador y a su guardia, con algunos elementos de la aristocracia y con una parte del pueblo. Después de un importante movimiento telúrico ocurrido en el 726, León III parece haber hecho una franca inflexión a su política ya anti-icónica, al punto de generar un gran descontento. En enero del 730, al no poder reunir un concilio favorable a sus propósitos, debe conformarse con un *silentium*, asamblea mucho más reducida de dignatarios eclesiásticos e imperiales, más fácil de convocar y de manejar que un concilio. En ocasión de este *silentium*, se les pidió a los participantes que suscribieran un texto (hoy perdido) donde se exponían las tesis anti-icónicas de León III. El jefe de la Iglesia bizantina, el patriarca Germán, se niega y debe renunciar. Recién en el 754 el hijo de León

III, Constantino V, logra convocar un concilio habiéndose asegurado previamente de que el resultado de los debates sería favorable a las tesis iconoclásticas. Este primer concilio iconoclástico tiene lugar en un palacio del emperador en Hiéreia y produce, bajo su férula directa, una verdadera doctrina de la iconoclasia.

Para mostrar mejor aún hasta qué punto este asunto fue siempre imperial, debe saberse que cuando en el 775 muere Constantino V²⁸ y la Guardia Imperial ya no sostiene la arremetida iconoclasta, la iconoclasia se derrumba a partir del 780 y un nuevo concilio, reunido en Nicea en el 787, anula el acta de Hiéreia del 754 y restablece el culto de las imágenes. En el curso de esta reacción los iconodulos comenzarán a fabricar una argumentación en regla para sostener lo que no era hasta entonces más que una práctica sin gran arsenal teórico. Por su parte, la iconoclasia conocerá un último rebrote a partir del 813 con el emperador León V (también llevado al poder, como su predecesor, por los militares establecidos en las fronteras del imperio persa), quien restablece las conclusiones del concilio de Hiéreia y la proscripción de las imágenes. Pero esta vez la resistencia iconodula está mejor organizada y comienza a construir una argumentación cuya seriedad será evidente con Nicéforo. Además, ella tiene sus héroes y sus mártires, producto de las persecuciones imperiales en los medios monásticos, y el sostén de una devoción popular, decididamente sorda a las decisiones imperiales. Y cuando muere el que sería el último emperador iconoclasta, Teófilo (829-842), la emperatriz regente Teodora restablece el concilio de Nicea, el 11 de marzo del 843, y termina la Querella de las imágenes en el plano político.

En este panorama sumariamente planteado, propongo acercarnos a algunos de los detalles de la argumentación iconodula, la que se

25. M.-F. Auzépy, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcée par Léon III, propagande ou réalité?*, Byzantion, tomo LX, 1990, ps. 445-492.

26. *Ibid.*, p. 480.

27. Para borrar aplicadamente, entre otras cosas, el hecho de que una parte no despreciable del alto aparato eclesiástico bizantino fue no poco iconoclasta bajo los emperadores del mismo nombre.

28. Que la tradición iconodula de los vencedores bautizó siempre "Constantino V Copronyme", Constantino V "nombre de mierda", literalmente. Se apreciará de paso la violencia de esta reescritura de la historia, siempre enganchada a algún relato fundador: así, en su bautismo, el joven Constantino habría defecado en sus pañales, signo, si era necesario, de la vida disoluta que se anunciaba en este gran emperador iconoclasta...

ofrece hoy al lector a través de una edición crítica, sin la que casi nada de este capítulo hubiera podido ser escrito. El texto de Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, no sólo está traducido al francés sino que va acompañado de un aparato que permite seguir algunos lineamientos de esta disputa tan lejana, inscripta en un universo cultural y cultural tan ajeno a nosotros, que en todo momento se corre el riesgo de perder el hilo encontrando demasiado rápidamente el nuestro. Gracias al paciente trabajo de M.-J. Mondzain, nos es posible instruimos con Nicéforo²⁹.

II.3. Para una lectura de Nicéforo

Ante todo, algunas palabras sobre el hombre mismo que nos permitirán apreciar una parte del *estilo* intelectual que pone de manifiesto en la disputa. Hay algo de un Thomas Beckett en esa vida. Nacido en el 758, en pleno período iconoclasta en el seno de la gran burguesía de Constantinopla, Nicéforo conoció el exilio desde los nueve años, por el hecho de que su padre, alto funcionario cercano al Emperador, fue obligado a dejar su empleo y la capital a causa de sus convicciones iconodulas. Pero este infortunio paterno está lejos de hacer de él el campeón de los íconos. De regreso a la capital después de la muerte de su padre, termina serios estudios en el palacio. Cuando Constantino V muere, él tiene diecisiete años y, como con la emperatriz Irene la reacción iconodula está en el poder, da muestras de una flexibilidad política rayana con el oportunismo que rinde sus frutos bajo el reino de su homónimo, Nicéforo I^o (802-811). Frente a un clero recalcitrante³⁰, este emperador impondrá a su homónimo como jefe de la Iglesia, a través de un ascenso fulgurante: el 5 de abril del 806, Nicéforo —simple laico hasta entonces— se convierte en monje. El 9 de abril ya es diácono en el palacio, el 10 sacerdote,

29. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, París, Klincksieck, traducción, introducción y notas de Marie-José Mondzain.

30. A causa de amplias y lejanas razones, en las que es preferible no entrar, ligadas a las travesuras del emperador Constantino VI, quien había repudiado a su esposa para casarse con su favorita ganándose así la hostilidad de una parte del clero que estaba muy dividido respecto a la conducta a seguir.... Asunto (casi) clásico.

y el 13 ¡consagrado patriarca de Constantinopla en Santa Sofía! Lejos aún del martirio, henos ante el testimonio de una bella pasión por el éxito social. En ese puesto glorioso, Nicéforo manifiesta nuevamente tal flexibilidad política que los monjes de Stoudios, instalados en la oposición al régimen y en la intransigencia de los valores religiosos, deciden no compartir más la comunión con el patriarca. Estiman que su conducta oportunista sobrepasa la *oikonomia* para caer en la transgresión (*paranomia*³¹). Decididamente, el mártir se hace esperar. Será necesaria la llegada al trono de León V el Armenio y su violento regreso a las tesis iconoclastas “duras” y a la persecución de los monjes iconodulos para que Nicéforo abandone su prudente oportunismo y se convierta en el campeón del ícono. En el 813, cuando León V toma el poder, Nicéforo tiene casi cincuenta y cinco años y se encuentra hostigado por este emperador encarnizadamente iconoclasta que busca desembarazarse de su patriarca demasiado acomodaticio exigiéndole, un día de diciembre del 814, que se pronuncie públicamente contra los íconos. Su negativa, ese día, lo obliga no sólo a la renuncia sino también al exilio, mucho más ostensible que el de su padre cincuenta años antes. Se refugia sucesivamente en algunos de los monasterios que había fundado y ocupa el resto de su vida en construir y defender las tesis iconodulas. Cuando muere, el 6 de abril del 828, la iconoclasia todavía es ley en el palacio. El triunfo de sus tesis deberá esperar aún quince años, ese famoso³² 11 de marzo del 843 cuando la emperatriz Teodora restablece solemne y definitivamente el culto de los íconos.

II.3.1. El estilo de la disputa

Contrariamente a lo que podría pensarse en un primer momento, la disputa no es esencialmente teológica. Por cierto, los argumentos que utilizará repetitivamente Nicéforo abrevan continuamente en ese campo, pero a pesar de todos sus esfuerzos, no puede reducir la po-

31. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., Prefacio de M.-J. Mondzain, p. 15.

32. Fecha que aún se conmemora anualmente en la Iglesia ortodoxa.

sición iconoclasta a una simple herejía ya que los iconoclastas declaran una fe muy parecida a la suya: como él, profesan las dos naturalezas de Cristo unidas en una sola persona, como él, veneran en el misterio de la Trinidad la hipóstasis del Hijo como siendo a la vez diferente y de la misma naturaleza que el Padre y que el Espíritu Santo. No hay nada allí que contravenga directamente las diferentes decisiones conciliares con las que se reguló, en un equilibrio complejo, la espinosa cuestión de la doble naturaleza de Cristo, causa de la mayor parte de las herejías registradas en los primeros siglos. No, el debate —y en esto puede interesarnos— es ante todo *semiológico*. La naturaleza del signo, he ahí lo que está en cuestión en torno al asunto del ícono crístico y será necesario aventurarse en un intercambio en el que nuestros hábitos de pensamiento pueden a cada momento apartarnos de una comprensión justa.

Uno de los méritos del “Prefacio” de M.-J. Mondzain consiste en mostrarnos, de manera muy convincente, que a pesar de la presión iconodula sobre ese punto, el iconoclasta no puede ser reducido a un simple hereje, razón por la cual aparecerá constantemente en el texto de Nicéforo como un loco, un débil e incluso con algo de bestial, en el límite de la humanidad: “Su cháchara —escribe Nicéforo— es aún más hueca que el grito de los grajos y de las ranas: hace pensar en el mutismo de las carpas y en la insensibilidad de las encinas³³”. Y más aún: “Esos desatinos, ¿no son más insanos que palabras de ebrio, no son más aberrantes que las de un loco melancólico o las de un adepto a Baco? Eructos y flatulencias de quien tiene la garganta y el vientre en delirio [...] Vomitadores sin medida, apropiados para vivir como perros o cerdos, por sus feroces costumbres [...]”³⁴.

M.-J. Mondzain señala este punto al pie de página y en su “Léxico” final lo ordena bajo el título “Retrato del iconoclasta”, poniendo así en serie una gran cantidad de observaciones de Nicéforo que son más que desagradables, ya que manifiestan, aún en su monotonía,

33. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 122.

34. *Ibid.*, p. 119.

que para el iconodulo el iconoclasta es un ser que dice continuamente lo contrario de lo que dice, un ser que olvida el principio de no-contradicción y que, por ese hecho, no tiene más que la apariencia de humanidad. En opinión de Nicéforo la razón abandonó al iconoclasta, que revela haber construido su campo sobre una contradicción pura y simple. ¿Cuál?

En principio hay que enunciarla ingenuamente, antes de entrar en los arcanos de la disputa. Los iconodulos dicen a los iconoclastas: puesto que ustedes reconocen como nosotros que Cristo se encarnó, que el Hijo de Dios tomó forma humana, ¿cuál es la dificultad para hacer ícono de esta encarnación? Dios mismo la decidió y, reproduciéndola en el ícono, ¿no manifestamos más que su Voluntad! El iconodulo, como se diría hoy, “no ve el problema” que plantea el iconoclasta, por lo que se apresura a extraer conclusiones sobre la naturaleza de su enemigo: “¿Hay palabras más irracionales y más bestiales que afirmar por un lado que el Verbo se hizo carne y por el otro que no está circunscripto ni puesto en ícono³⁵?” Y no solamente el iconoclasta comete un crimen contra la razón contradiciéndose permanentemente, sino también equivocándose profundamente sobre la naturaleza del rasgo. Negando como lo hace la relación entre el ícono y su modelo, niega toda la fecundidad que puede provenir de lo semejante y de la similitud.

Estéril, improductivo, escribe M.-J. Mondzain, está del lado del excremento, del estiércol, de la descomposición, del aborto... Inapto para la reproducción, es homosexual y obsceno. Esclavo de su boca y de su vientre abierto, vomita, contamina, apesta. Esta abertura es inseparable de su ineptitud para comprender y practicar el límite, y por lo tanto el *rasgo*. [...] Abierto por todos sus orificios, no hace oír más que risas, rugidos y flatulencias. [...] Retrato mítico, continúa, compuesto estrictamente, donde la aparente emoción oculta una intención sistemática: encerrar al enemigo en una incapacidad simbólica absoluta³⁶.

Y podemos convencernos de eso cuando leemos, bajo la pluma de Nicéforo, frases como ésta: “Además, no es Cristo sino el universo

35. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 180.

36. *Ibid.*, p. 20.

entero el que desaparece si ya no hay circunscribibilidad ni ícono³⁷. La pregunta que el asunto iconoclasta enciende, concierne en efecto al valor semiótico de la imagen: si se afirma que no es posible hacer un ícono de Cristo porque, al tener dos naturalezas (humana y “circunscribible, divina e “incircunscribible”), un trazo gráfico (necesariamente circunscripto) perdería inapelablemente su naturaleza divina, no capturando más que el hecho de su naturaleza humana (entonces sería superfluo en el culto), es *toda imagen* la que se encuentra en peligro con este tipo de consideraciones (y de actos). En el combate obstinado que lleva a cabo, Nicéforo es consciente de que actúa, no sólo como cristiano defensor de los valores establecidos por el dogma, sino también como humano que defiende un *poder semiótico* característico de la humanidad. De ahí proviene ese estilo de la disputa que importaba resaltar en la medida en que indicaba bastante claramente la apuesta que desborda el rigor del dogma cristiano en vigor en el siglo VIII para alcanzar la esencia de las relaciones del hombre con la imagen.

II.3.2. Inscripción y circunscripción

Nicéforo se desplaza en un universo semiótico muy diferente del nuestro, como se comprueba a través de los términos “inscripción” y “circunscripción” que acabamos de encontrar y que es necesario distinguir para seguir de cerca la argumentación iconodula y tener alguna oportunidad de reconstruir una parte de la argumentación iconoclasta. “¿Quién, por poco dotado de sentido que esté, no pensaría que una cosa es la inscripción y otra la circunscripción?” exclama Nicéforo al comienzo de su segunda antirética³⁸. La inscripción, continúa, se entiende de dos maneras:

Está la inscripción que, ceñida en los caracteres de las letras como las que se ven aquí en serie ordenada y procediendo por sílabas, se expresa en los discursos escritos. Está aquella que aparece dotada de forma vi-

37. *Ibid.*, p. 86.

38. El *Discours contre les iconoclastes* tiene tres partes, cada una de las cuales se llama “Antirética”. La segunda está más especialmente consagrada al asunto semiótico.

sible e impresa en las réplicas hechas a imitación de un modelo. Esta última es el objeto de nuestra investigación³⁹.

Pero entonces, ¿qué es la circunscripción?

Lo que está circunscripto lo está en un lugar, en su comienzo temporal o en su comprensión. En el lugar, es el caso del cuerpo, puesto que están encerrados en el lugar si es cierto que el lugar es el límite del contenido en tanto que contiene el contenido⁴⁰. Está circunscripto también en el tiempo lo que, inexistente antes, comenzó a existir en el tiempo [...] Está finalmente circunscripto por la comprensión lo que es captado por el pensamiento y el conocimiento. [...] De manera que hay circunscripción cuando hay perímetro y determinación de un objeto que está englobado o definido, y también cuando hay limitación de lo que tiene comienzo y movimiento, o aún cuando hay comprensión de lo que es pensado o conocido. Lo que no está cercado de ninguna de esas maneras es incircunscribible⁴¹.

La circunscripción delimita entonces el dominio de la finitud espacial, temporal e intelectual. Es innegable que Dios escapa a ésto absolutamente y que para Nicéforo no se tratará nunca de “circunscribir” a Dios Padre. ¿Cuáles son entonces las relaciones entre la inscripción y la circunscripción? Al plantear esta cuestión es necesario tener en cuenta que para Nicéforo la inscripción es ante todo la que se hace “a imitación de un modelo”, la inscripción mimética, la que “hace al ícono”, y no la inscripción “desemajante”, como la cruz presentada por el iconoclasta, que “apunta” a Cristo sin pretender atrapar algo de su forma ni de su sustancia.

Todo lo que es inscribible está necesariamente circunscripto (no puedo pensar en hacer un ícono de lo que no tuviera ningún “perímetro”) pero, a la inversa, no es cierto que todo lo que está circunscripto sea inscribible. El matiz tiene su importancia:

Un ejemplo: lo que se llama el ciclo anual, para hablar también de ésto, hace su revolución siguiendo cuatro estadios e intervalos de tiempo. Ésto permite hablar de circunscripción para el año, sin que por eso sea inscribible, es decir, que se pueda hacer de él un ícono. *En efecto, có-*

39. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 167.

40. Este pasaje remite directamente a la *Física* de Aristóteles [IV, 212a].

41. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., ps. 167-168.

*mo se podría hacer un ícono de lo que no tiene forma visible ni contorno, y que por esa misma razón no cae bajo las miradas ni tiene consistencia*⁴².

Se observará al pasar que Nicéforo identifica la inscriptibilidad de algo con la capacidad de hacer de eso un ícono. Pero centraremos aún más nuestra atención en el hecho de que la visibilidad y la mirada, *una vez unidas a la circunscripción*, hacen posible el ícono. Si faltan, inscripción y circunscripción permanecen separadas, si están presentes, inscripción y circunscripción concuerdan una con otra.

Esta terminología es compleja puesto que no se organiza sobre el modelo de una oposición simple donde la inscripción se diferenciaría en todo de la circunscripción. Las dos "apuntan" a un elemento ajeno a ellas, y si sólo lo que está circunscripto puede ser inscripto, no todo lo que está circunscripto puede por eso ser inscripto. Acabamos de verlo con el "ciclo anual". Entonces, para Nicéforo hay un exceso de la circunscripción sobre la inscripción pues todo lo que está circunscripto no es objeto de la mirada y no se puede inscribir lo que no está circunscripto⁴³. Sin embargo, con estos instrumentos Nicéforo va a dar cuenta de lo que no puede ser, a su criterio, más que la aporía en la que se encierra el iconoclasta. Ese pobre loco, dice, pretende que al hacer el ícono de Cristo nosotros circunscribimos Su divinidad. ¡Qué locura! Es como no hacerle caso a la Encarnación por la que Dios Padre eligió circunscribir lo incircunscribible y caer entonces casi seguramente en la herejía docetista, que regulaba a su manera el problema de la doble naturaleza decretando que el cuerpo de Cristo había sido sólo un simulacro. Pero, a pesar de sus sarcasmos teológicos, Nicéforo no puede siempre reducir a su enemigo a tal o cual herejía, pues los textos del concilio de Hié-

42. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 171. Yo subrayo.

43. Mientras que para el iconoclasta, la situación sobre este punto es casi inversa: la inscripción excede la circunscripción y es posible "apuntar" allí donde la circunscripción falta: lo divino.

reia no permiten detectar esos errores en la doctrina iconoclástica. Entonces, vuelve prudentemente al terreno semiótico para decir:

En verdad, cuando debe decirse inscribir y hacer el ícono, ellos dicen circunscribir⁴⁴.

Es un craso error, entonces, el de aquellos que atribuyen al ícono una propiedad que esencialmente es la del prototipo, la del "modelo", porque acabamos de ver que, para hacer el ícono de algo, era necesario que ese algo estuviera circunscripto (y visible, y objeto posible de la mirada) para poder luego *inscribirlo*. Evidentemente, el ícono está circunscripto, como todas las cosas que poseen perímetro pero, ¿qué loco podría pensar por un instante que la circunscripción del ícono sería de naturaleza tal que podría circunscribir *aquello de lo que es el ícono*? Para Nicéforo ¡esto es reflexionar al revés! La circunscripción del prototipo permite *inscribir*, permite *hacer el ícono de ese prototipo*, y esto por razones en parte aristotélicas. El prototipo posee por naturaleza su lugar, y en ese lugar no podría haber el menor vacío. Por el contrario, toda una temática del vacío icónico va a desplegarse bajo la pluma de Nicéforo, en parte para asegurar una circulación que conduzca del "pleno" del prototipo al "vacío" (parcial) del ícono. Es insensato entonces aquél que querría "remontar" de este modo de la circunscripción del ícono a la circunscripción del prototipo, primero tanto de hecho como de derecho.

En opinión de Nicéforo entonces, el iconoclasta comete un error ante todo semiótico al interpretar el perímetro del trazo icónico como una circunscripción *de la cosa misma*, como si, representando a Cristo, el pintor icónico y también el orante en su plegaria, se divirtieran robando a Dios, justificando la santa cólera del iconoclasta que despotrica contra la idolatría. A lo que Nicéforo responde con fuerza:

No depende de nosotros que Cristo obtenga su circunscripción, tampoco el ícono que hacemos de él lo vuelve circunscripto [...]. No, no so-

44. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 174.

mos nosotros quienes lo circunscribimos. ¿Cómo podríamos circunscribir un ser que no está corporalmente presente? [...] De este modo, producimos el ícono de Cristo no como Verbo y Dios, quien sigue siendo inaccesible a la visión, al tacto y al contorno, sino como hombre bajo todos los aspectos. [...] Si bien es cierto que la circunscripción no es asunto nuestro, sí lo es la venida entre nosotros de aquél que, en virtud de la Economía, se revistió con nuestro miseria⁴⁵.

Primera mención del término "Economía", presente ya en páginas anteriores en la argumentación de Nicéforo⁴⁶. El pecado fundamental del iconoclasta es el de no hacer ningún caso a esta "Economía", palabra ambiciosa de la que nuestra época ha perdido el sentido. También en este caso se debe a los trabajos de M.-J. Mondzain comenzar a leer ese término, no sólo en Nicéforo sino en la tradición patrística misma, donde por su equivocidad y por su aparente fluidez, había sido considerado más como una clavija que como un concepto reglado. Ciertamente, el término es equívoco, puesto que la Economía es aquello por medio de lo cual Dios se manifiesta en este mundo, ya sea por su Providencia, su Gracia o su Sabiduría. Es por sí solo la indicación de una primera epifanía, que la encarnación crística no hará más que magnificar. "Todos los fenómenos naturales se convierten en «económicos», escribe M.-J. Mondzain, cuando manifiestan en lo visible la bondad de la divina Providencia⁴⁷". Hay entonces todo un pensamiento de la Economía encarnada que Nicéforo no inventa pero a la que adhiere completamente, y tanto más cuanto que ella fué elaborada por las altas figuras de la patrística: Ireneo, Atanasio...

45. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 179.

46. Como lo señala, de manera preciosa para el lector, M.-J. Mondzain, sólo en la primera de las *Antirréticas*, Nicéforo emplea 39 veces la misma frase: "Quien niega la imagen, niega la Economía". El retrato del iconoclasta que dibuja a lo largo de su obra no es, de cierta manera, más que la prolongación de esta tesis asentada permanentemente: negando la Economía, el iconoclasta niega la Creación misma. Entonces es inconsecuente, estúpido o loco.

47. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., Prefacio, p. 21.

Pero en esta tradición la Economía tiene también otra cara, bien humana ésta, que consiste en privilegiar la adaptación a las realidades inmediatas. Así se encuentran, saliendo de la boca de San Juan, estas palabras casi extrañas:

Grande es la fuerza de la mentira [...] No debería llamársela mentira sino Economía, sabiduría, arte apropiado, capaz de proporcionar muchos recursos cuando se está en problemas⁴⁸.

Esta es la economía que los monjes de Stoudios reprochaban a Nicéforo cuando éste era patriarca y se escurría demasiado sabiamente para su gusto a través de los meandros de la política de un palacio aún débilmente iconoclasta. Pero tan ajenas como puedan parecer a simple vista la grandiosa Economía divina y la humana economía oportunista, es necesario notar que las dos privilegian lo visible dando apariencia a un contenido otro e inasible en tanto otro. Allí está el lugar de la ósmosis entre lo incircunscripto y lo circunscripto⁴⁹ a partir del cual el iconodulo se autorizará la inscripción.

Esta Economía oculta entonces un misterio esencial para el buen funcionamiento del ícono: manifestándose en el mundo visible, Dios ha dado circunscripción a lo que, antes de su acto creador, estaba perfectamente incircunscripto, a saber, él mismo. Entre el trazo que inscribe (grafía) y el trazo que circunscribe (perigrafía), la doctrina económica privilegia el segundo en razón de que Dios mismo lo habría puesto en práctica en la Creación. La circunscripción que da su lugar, su tiempo y su esencia a todo ser creado es de marca divina. Poniendo aparte algunos seres circunscriptos de los que no se llega a ver la imagen natural resultante de la circunscripción divina (el ejemplo es siempre el del ciclo anual), la mayor parte de los seres

48. De Sacerdotio, citado en Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 23.

49. Cuando los primeros editores del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure se creyeron en la obligación de dibujar su arbolito para dar un poco de cuerpo al significado "árbol", ¿no se encontraban en los mismos parajes de la Economía, buscando un poco de circunscripción, una "perigrafía" que sostuviera por un instante la existencia del significado como tal, antes de su inscripción operada por el elemento significante?

creados podrán, en razón de su circunscripción y cuando se ofrezcan a la mirada, ser *inscriptos*, podrán soportar la *grafa* de la inscripción porque poseen ya la *perigrafía* de la circunscripción. En suma, y para decirlo con las palabras banales de hoy: se podrá construir de ellos una imagen artificial porque ya tienen una natural. Pero atención: "natural" aquí quiere ya decir "divina", "no hecha por la mano humana".

Entonces, hablar de Economía es de entrada hablar de imagen y de semejanza. Aquí, el famoso "Y Dios creó al hombre a su imagen" hace la ley: la Creación no es pensada como la separación absoluta con lo desemejante sino como la expresión del misterio de una *mimesis* que permite pasar de lo incircunscripto a lo circunscripto, no sin conservar de paso algo de lo incircunscripto mismo. La Economía administra la posibilidad de la gracia al afirmar que entre Dios y el hombre y este mundo no hay ruptura ni total desemejanza por el hecho de una trascendencia incuestionable, sino continuidad y semejanza.

Será necesario entonces vigilar atentamente el mantenimiento de la distinción entre *imagen natural*, la imagen llamada del prototipo o del arquetipo (esencialmente obra de Dios y testigo genérico de la filiación paterna por medio de la cual el Padre, por una circunscripción primera decidió encarnarse en el Hijo), y la *imagen artificial*, el *ícono*, "hecho por la mano humana" (que da testimonio de la filiación materna, como la de la Virgen fabricando el cuerpo de Cristo e *inscribiendo* lo que ya estaba circunscripto). Pero precipitarse a leer ahí una problemática muy moderna de la *representación*, sería perder la naturaleza misma del ícono. La imagen icónica no se conforma para nada con *reproducir* la imagen natural y es aquí que hay que ir más adelante en la naturaleza del ícono.

II.3.3. Del funcionamiento del ícono

El ícono se presenta como una mediación encargada de ofrecer a la mirada del creyente los rasgos de un modelo, de un "prototipo" que ya no pertenece, por la razón que sea, al mundo visible. Si esto fuese todo, la problemática de la reduplicación predominaría, pero con

el ícono crístico el cuestionamiento puede ir mucho más lejos ya que, a nivel del "modelo" se encuentran dificultades que, una vez más y a pesar de las apariencias, son tanto semióticas como teológicas.

En la persona de Cristo y en función de decisiones conciliares que determinan a esta persona, se conjugan lo *circunscripto* (su naturaleza humana, profundamente y de punta a cabo humana) y lo *incircunscripto* (su naturaleza divina, en ningún momento interrumpida en su trayectoria terrena, de donde surgen a veces preguntas vertiginosas sobre el tiempo de su gestación en las entrañas de la Virgen). Dicho de otro modo, el "modelo" no se incluye enteramente en el perímetro, en la *perigrafía* que lo atrapa en lo visible. Ésto, que podría obviarse para cualquier otra cosa natural y que no puede ser dejado de lado en lo que concierne a Cristo, es también cierto de todas las cosas *en tanto fueron creadas*. La marca de la creación se localiza en el hecho, difícil de detectar en el mundo "natural", de que hay una cierta dehiscencia a partir de la cual lo visible se instala⁵⁰, existiendo al precio de llevar la marca de aquello de lo que proviene: lo invisible (divino en el caso que nos ocupa). Ante todo, el ícono debe manifestar que lo que ofrece a la mirada no está tanto dirigido hacia nosotros, hacia el mundo, sino hacia su modelo, y aún más, hacia lo que en el modelo lleva la marca de su pasaje de lo incircunscripto a lo circunscripto, de lo invisible a lo visible.

Detalle técnico: ¿por qué, cuando un ícono presenta un dibujo en perspectiva, esta perspectiva está sistemáticamente invertida? Por la misma razón: el punto de fuga no es, como en la perspectiva directa, el reflejo especular de un punto de mirada instalado en el espectador del cuadro, sino el simétrico, *a través del espejo que es el ícono*, de Aquel que mira, a saber, el modelo y no el espectador. Lo esencial de nuestras disposiciones pictóricas se invierten entonces con el ícono, y aunque sea difícil admitirlo es esta disposición la que, diferenciando el ícono del cuadro que parece ser, lo acerca al signo que es

50. M. Merleau-Ponty lo recordará en el momento de escribir *Lo visible y lo invisible*.

ante todo. Por las mismas razones (y algunas otras, es cierto) nunca se encontrará sombra en un ícono porque la luz no debe venir jamás de un punto particular. Ella baña todo el cuadro, al punto que el fondo es llamado "luz" por el iconista. Esta luz es aquella en la que el modelo mismo se presenta, el artista no le debe agregar nada porque no está en sus manos ni es propia de su arte.

De este modo, debemos concebir el ícono como un espejo que, lejos de ofrecer al que lo contemple una reduplicación directa de su rostro, aportaría en lo visible la imagen en espejo del modelo mismo. Por supuesto, Nicéforo es muy explícito sobre este punto:

[...] el ícono de Cristo, de manera primaria e inmediata, desde la primera mirada, vuelve manifiesta para nosotros su forma visible y evoca su recuerdo. En efecto, vemos a aquel que está puesto en ícono reflejarse en él como en un espejo⁵¹.

El espejo actúa aquí como un escalpelo para extraer del modelo todo lo que puede ofrecer a lo visible, todo lo que lleva la marca de su circunscripción, *cuidando de no reducirlo nunca a esta única dimensión* que, sin embargo, es la única en la que es competente en tanto espejo. Por lo tanto, a criterio del iconodulo el ícono presenta una doble ventaja: por un lado, es profundamente mimético —y se sabe ahora que en función de su cuidado de "Economía" lo semejante vale más para él que lo desemejante— y por el otro, esta semejanza no encierra la inscripción que ofrece a la mirada en la pura y simple circunscripción del modelo. Ella mira hacia el modelo *como el modelo mismo mira hacia aquello de lo que proviene*.

El trayecto completo de la mirada desencadenada por el ícono implica entonces, para terminar, cuatro términos. Quien abordará el ícono, el creyente, no fue olvidado, pero significativamente es invitado no a mirar indefinidamente el ícono, sino a la *proskynesis*, a la *prosternación*. Prosternándose, deja que la mirada que lanzó haga su camino: remontarse desde el ícono hacia el prototipo pero sobre todo, más aún, desde el prototipo hacia el Creador. Y si ha de pros-

ternarse es porque siguiendo el mismo recorrido su Creador lo mira a través de las mismas mediaciones: la de Cristo y después la del ícono. La prosternación evita el choque imposible de las miradas que sin embargo se trata de esbozar.

Se comienza a adivinar aquí la profunda afinidad que existe entre el ícono así concebido y la persona de Cristo. Los dos son esencialmente *mediaciones* que aseguran un lazo parcialmente mimético con lo más desemejante que pueda imaginarse en un universo monoteísta dirigido hacia una trascendencia sin falla: el Creador y su criatura. Que el Padre haya forjado al Hijo a Su imagen y que Él sea totalmente desemejante, es la aporía que Cristo y el ícono están encargados de sostener. La cuasi confusión debida al contacto entre el ícono de Cristo y Cristo mismo en los retratos *achiropoietes*, ya no aparece como una exageración imperial ligada sólo a las necesidades de la guerra sino como un momento de verdad ingenua respecto a la naturaleza misma del ícono. Si es cierto que debe ser *mediador* entre la tierra y el cielo (como su colega, la reliquia) entonces es de la misma naturaleza de Aquel que fue el mediador por excelencia. Una vez más, lo importante para nosotros es que esta tesis de apariencia teológica va a la par con una tesis semiótica que aparece claramente con el asunto de la homonimia.

Todo ícono debe mencionar, a un lado o al otro del rostro que presenta, el *nombre* de aquel o aquella que "refleja como en un espejo". Esta es una obligación estricta a la que ningún iconista puede sustraerse. ¿A qué se debe tal exigencia? Se podría creer, en un primer momento y según nuestras convicciones naturalmente positivistas, que con eso se trata de asegurar la identidad de un rostro que, como hemos visto, no podía pretender ser reconocido en base a una semejanza controlada por comparación entre el modelo y su ícono. Entre todas esas cabezas de monjes, ¿cuál es la de Cristo, cuál la de tal o cual Padre de la Iglesia? ¡Nombres! ¡Un poco de orden en todo esto!

Pero la necesidad es otra: se trata de asegurar una *homonimia* indispensable al buen funcionamiento del ícono porque va a develar, mejor aún que la metáfora del espejo, el lazo que el ícono mantiene

51. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 222.

con su modelo. El ejemplo es siempre el principal, Cristo y el nombre "Cristo":

Diremos entonces, escribe Nicéforo, que el nombre de Cristo designa, según un parecer unánime, la dualidad de las naturalezas en la unidad de la hipóstasis⁵².

Ese nombre único, designa tanto la naturaleza divina como la humana y por ello efectúa un "trabajo" semejante al del ícono que, circunscribiendo en la persona de Cristo lo visible humano, designa imperativamente en esta misma persona lo incircunscripto divino. De allí proviene este uso de la *epigrafía*, de la inscripción del nombre en el ícono por medio de la cual este último recordará *la voz del Padre que hizo al Hijo* y sostendrá con su unicidad la dualidad de las naturalezas, ya que es claro para todo el mundo que el ícono y su modelo no tienen la misma naturaleza. Un solo nombre para dos naturalezas: ésto es lo que está encargada de sostener la homonimia del ícono. El Hijo es *como* el Padre y el ícono del Hijo es *como* el Hijo, sin que por eso sean confundidas sus naturalezas y sin que una transitividad sin falla permita la equivalencia entre el ícono del Hijo, el Hijo y el Padre. Ésto, que ha sido ya casi demostrado en el plano mimético, se duplica de alguna manera en el plano de la voz por la homonimia del nombre: el mismo nombre, "Cristo" por ejemplo, servirá para designar tanto el modelo —Cristo mismo en su realidad histórica, su pasión, su muerte, su resurrección, etc.— *como su ícono*. El ícono de Cristo es llamado "Cristo": esta es la razón por la que lleva el nombre de su modelo que, por eso, es también su propio nombre. Quizás la parte más bizantina de la argumentación de Nicéforo depende de este punto.

Se hace necesario observar que la naturaleza de la analogía justifica a la vez la práctica de la homonimia y por ese hecho

52. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 142.

la vuelve obligatoria. El nombre tiene el poder de designar por sí solo realidades desemejantes: punto delicado para Nicéforo puesto que, como se lo verá enseguida, es allí donde el iconoclasta centrará lo esencial de su argumentación. Pero precisamente en ese lugar donde la *grafía*, la *inscripción* del nombre podría dar ventaja a lo desemejante, Nicéforo se apresurará a encontrar lo *mismo*: la unicidad del nombre, dice, como lo hacía el espejo del ícono, lo que escapa a su trazado. A criterio del iconodulo el trazo literal funciona como el trazo icónico, es decir, como un signo que, designando algo diferente a él *hace lazo*, en tanto *huella de una voz*, con lo incircunscripto, con el no-rasgo por excelencia. Y lo que funciona de esta manera entre la criatura (Cristo en tanto humano) y su Creador (el Padre absolutamente incircunscriptible), funciona de modo idéntico entre el ícono y su modelo (una vez más Cristo en los diferentes "rasgos" de su humanidad). El hecho de que el ícono ostente el nombre de aquello de lo que es el ícono, no es entonces una precisión superflua sino la expresión de una comunidad de funcionamiento. Hablando del "ícono de Cristo" seguimos sin saberlo el pliegue de la lógica de la representación que predomina hoy; hablando del "ícono Cristo", el iconodulo reafirma que "Cristo" no es solamente el nombre del modelo sino también el del ícono.

La argumentación iconodula, compleja y lejana a nosotros en este asunto de "homonimia", es eminentemente simple en su eje central: se conforma con acordar una ventaja constante a la *mimesis*⁵³. Lo semejante debe triunfar siempre sobre lo desemejante. Esta tesis centrada en la teología conlleva una teoría del signo que merece un recorrido histórico por haber lo-

53. "Ahora bien, lo que es semejante está más próximo [al modelo] y es más apropiado [para él] que lo desemejante, porque gracias a la similitud lo hace conocer mejor, y por ese hecho es digno de más honor". Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 222.

grado una coherencia pocas veces alcanzada después. La excelencia del signo icónico se sostiene en que, como Cristo, la perigrafía que da existencia al ícono testimonia su filiación *paterna*, aquella por la cual el Padre, aún antes de dar cuerpo al Hijo, dió cuerpo al mundo en el acto de la Creación. El ícono en tanto signo remite entonces claramente a un "punto" (*lo que su trazo circunscribe*) que escapa al orden del signo y también al orden de lo visible. A causa de su obsesión por el cuidado de la Economía divina, por la manera en que Dios se manifestó y continúa haciéndolo en este mundo, el iconodulo está detenido en este umbral donde el signo surge en lo visible, ese momento en que lo incircunscripto se inscribe en el perímetro de un trazo, de una *perigrafía* que el ícono podrá a su vez *inscribir*. Intercambios complejos pero ordenados, entre *inscripción* y *circunscripción*.

También el trazo literal, en tanto *signo*, podría por supuesto pretender situarse en el mismo lugar estratégico, pero él está "hecho por la mano humana" y aunque puede *apuntar* a lo que no está, no conlleva el misterio de su proveniencia. Se "pega" al misterio de aquello a lo que *apunta*, mientras que el signo icónico más bien nace de él. Este último participa de la "causa formal" aristotélica, y el signo literal no. Hay allí un desequilibrio esencial para el iconodulo, y tan evidente, que no concibe ni por un instante que se pueda pensar de otro modo respecto a esto.

Un pasaje de la argumentación de Nicéforo es un testimonio directo. En él, dejando por un momento el insulto y la reprobación moral, intentará encerrar a su enemigo en una especie de paradoja lógica. Qué hará el iconoclasta cuando encuentre un ícono en el que Cristo está en la Cruz, siendo que para el iconoclasta vale sólo un signo: el de la Cruz. En nombre de la Cruz en tanto signo de Cristo, ¿el iconoclasta tirará abajo la Cruz en tanto ícono?

De dos cosas, una: o bien se prosternan ante la cruz y deben por lo tanto prosternarse ante el ícono [de la Cruz] si no quieren correr el riesgo de disolver su profesión de fe; o bien destruyen el ícono y al mismo tiempo derriban la cruz. Pero los que se deciden por lo segundo imprimen al mismo tiempo un trazo sobre la cruz misma y sobre toda la Economía de Cristo en tanto están fuera de toda Economía, y hacen pública la mentira de su profesión de fe⁵⁴.

De lleno en su disputa y en su deseo de disuadir al enemigo, Nicéforo no hace de entrada ninguna distinción entre la cruz como signo literario y la cruz como signo icónico, lo que de todos modos es llevar un poco lejos las cosas. Corrige esta exageración haciendo uso de una distinción que nos esclarece un poco:

En efecto, si hubiera en ellos al menos un poco de verdad, deberían honrar ante todo el ícono, causa eficiente y productora de la cruz. Porque todo lo que se dice en vistas a algo es inferior a la causa en vistas a la cual se produjo. Y si la cruz debe ser honrada, como lo es por otro lado, el ícono debe entonces ser aún más honrado puesto que es la causa en relación a ella. En efecto, la cruz existe en vistas al ícono y no a la inversa, el ícono en vistas al signo de la cruz⁵⁵.

Dicho de otro modo: si los iconoclastas tuvieran al menos un poco de sentido común, serían iconodulos, reconocerían la evidencia, a saber, que el signo literal no es nunca más que un *efecto*, que una *consecuencia* del signo icónico, primero de hecho (la Creación operó la circunscripción primaria, la primera *puesta en forma*) y de derecho (el ícono de la Cruz es la *causa eficiente* del signo de la cruz, que sólo existe porque él está allí). En esta perspectiva, se comprende que la homonimia del ícono, el hecho de que lleve el nombre de aquello de lo que es la imagen⁵⁶ no sea un accidente pasajero, una convención añadida, sino una especie de plataforma giratoria que,

54. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 225.

55. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 225.

56. Respecto a esto, por supuesto, más de un milenio más tarde René Magritte profundizó su ángulo con el célebre cuadro: "Esto no es una pipa". A su manera, ese cuadro es un ícono que denuncia la homonimia que sus colegas abordan como prueba de su majestad.

junto a lo que hemos visto del trayecto de la mirada, funda el ícono en su naturaleza semiótica.

Por diferentes que sean el ícono y su modelo en cuanto a su naturaleza —esta diferencia es un *leitmotiv* de Nicéforo en sus diatribas sobre la confusión del iconoclasta entre la circunscripción del ícono (hecha por la mano humana) y la circunscripción del modelo (no hecha por la mano humana)— los dos poseen una comunidad, y eso es lo que importa: aseguran la transferencia de al menos una parte de la *mimesis*. El ícono Cristo es a imagen de Cristo como Cristo mismo es a imagen del Padre. Estas relaciones no son perfectamente transitivas y poco importa, ya que lo que interesa es mantener cuasi intacta la trascendencia, pero ellas garantizan una continuidad que las *achiropoietes* traducían ingenua y violentamente, como corresponde a los tiempos de guerra.

La confusión más inmediata y común en nuestros días en relación al ícono, es la de considerarlo un cuadro. Por cierto, parece tener todos sus rasgos y la técnica altamente sofisticada de su fabricación podría ir en ese sentido, pero no: es necesario volverse sensible a su naturaleza de *signo* para comprender las apuestas de la querella que suscitó.

En efecto, contrariamente a esta continuidad mimética, la tesis iconoclasta considera la cuestión de la semejanza del signo literal de una manera totalmente diferente, con una abrupta resolución ajena, desde sus primeros pasos, a toda la Economía tan central para el iconodulo. Será necesario distinguir ahora esta concepción iconoclasta del signo (ante todo crístico) en la que quisieron dejarnos los iconodulos mediante un discurso tan extenso, tan sutil y tan cautelante.

II.4. Defensa del iconoclasta

Es propio de este breve estudio, como de la mayor parte de aquellos que buscan aproximarse al pensamiento iconoclasta, el no dejar de disertar sobre la naturaleza del ícono siguiendo, de manera más o menos crítica, las argumentaciones iconofílicas. Por el contrario, en

el pensamiento iconoclasta hay una especie de brutalidad que desanima el comentario sapiente, tan a gusto en los pliegues y repliegues del ícono. Pero junto al gesto de impaciencia que va a quebrar irremediablemente la imagen, y al que nos aproximaremos enseguida, interesa medir la importancia de esta teoría iconoclasta, mucho más difícil de captar por múltiples razones. Ante todo, como se vió, los iconodulos reescribieron ampliamente la historia, lo que implica la desaparición de un gran número de documentos claves⁵⁷. Por otra parte, el iconoclasta fue de punta a cabo esencialmente imperial: una vez descartado políticamente, no quedaron partidarios para enviar al exilio ¡tan generoso en producción intelectual o ideológica! Entonces, es necesario conformarse con poco y partir de estudios de detalle, como el de A. Grabar sobre las monedas imperiales.

Se recordará esta interpenetración cada vez más marcada de los motivos imperiales y crísticos en la iconografía bizantina. Esta interpenetración conducía a una situación de casi rivalidad entre Cristo, soberano glorioso de este mundo, y el *basileus*, el emperador, no menos soberano único de un mundo en el que se agitaban aún algunos herejes pero donde reinaría pronto un solo soberano y un solo Dios. Así, se encuentra en algunas monedas de la época de Justiniano II el retrato del emperador de un lado y el de Cristo del otro. Por el contrario, cuando los emperadores iconoclastas toman el poder, se encuentra en lugar de la efigie de Cristo una réplica de la del emperador, o la de un hijo asociado a su cargo, o la de la cruz. Pero la inercia propia a la circulación de la moneda —y posiblemente otros parámetros— no permiten ver en los estudios numismáticos un reflejo exacto y permanente de las luchas en torno a la imagen, incluso cuando llevan evidentemente su marca.

57. Como de costumbre gracias a J.-M. Mondzain, el lector puede tener un acceso bastante fácil a algunos de ellos; algunas cuestiones planteadas por Constantino V que Nicéforo retoma en su texto (Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., ps. 297-302), también una traducción de algunos extractos de las actas (*Horos*) del concilio iconoclasta de Hiéréia (J.-M. Mondzain, *Image, icône, ..., op. cit.*, ps. 275-279).

La proximidad demasiado grande entre Cristo y el emperador es algo complejo⁵⁸: a la unicidad de Dios y de su encarnación responde la unicidad del imperio que tiende a confundirse con la humanidad en su conjunto, comandada por un solo hombre. El obispo de Roma, sucesor de San Pedro, al no haber alcanzado aún la potencia espiritual que poseería después, está en manos del emperador, imbuído no sólo de un formidable poder temporal sino también de un gigantesco poder espiritual. Él y Cristo bien pueden aparecer a nuestros ojos, como las dos caras de una misma moneda. Ahora bien, los emperadores iconoclastas –y ésto les será reprochado indefinidamente por los iconodulos– no hacen más que poner la cruz en lugar del ícono de Cristo. En algunas monedas, no vacilan incluso en poner su propia imagen en ese lugar. Nos precipitaríamos demasiado si concluyéramos que se trataba para ellos de tomar su lugar; era cuestión de alejar una proximidad demasiado grande que, más que nadie –el pueblo, el clero– ellos percibían y temían⁵⁹.

Sin embargo, cualesquiera hayan sido las fuerzas políticas, psicológicas y religiosas que los condujeron a negar el ícono de Cristo y a luchar contra su indefinida reproducción, ¿cuál era la teoría del signo que les permitía sostener una posición de cristiano mientras reprimían, a veces salvajemente, la parte más prestigiosa de esta Iglesia: sus monjes?

II.4.1. Concepción iconoclasta del signo crístico

Por supuesto, el iconoclasta quiere combatir la idolatría que lee a libro abierto en el comportamiento y en las ideas de los iconodulos. ¡Lástima! Los iconodulos quieren otro tanto, y todo el mundo está de acuerdo sobre ese punto: es necesario terminar con la idolatría. El único problema es que cada uno tiene de la idolatría una idea

58. Que la reciente obra de Gilbert Dragon, *Prêtre et empereur. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, París, Gallimard, 1996, despliega con mucha erudición.

59. Para comprender el alcance de este término, remito al estudio penetrante hecho por J.-M. Mondzain, *Image, icône, ..., op. cit.*, y más precisamente al capítulo "«Delenda est» de l'idole", ps. 217-234.

propia que no nos será de gran ayuda, puesto que en todos los casos el idólatra es el otro⁶⁰. Deberemos entonces prender –sorprender– al iconoclasta en el curso de una afirmación positiva concerniente a su fe, como por ejemplo en este extracto de las Actas del concilio de Hiéréia:

¿Cuál es esta concepción insensata de un pintor vanidoso que, movido por una infame rapacidad se dedicó a lo que no tiene derecho a ninguna dedicación, es decir, se puso a fabricar con sus manos profanas lo que debe ser creído con el corazón y confesado con la boca? En efecto, tal pintor produjo un ícono al que llamó Cristo. El nombre de Cristo designa a Dios y al hombre; de donde resulta que el ícono debe ser ícono de Dios y del hombre; de donde resulta, o bien que circunscribió según todas las apariencias, como producto de su inconsecuencia, lo incircunscripto de la divinidad en la circunscripción de la carne creada, o bien que confundió esta unión sin confusión, perpetrando el delito de confusión y cometiendo la doble blasfemia contra la divinidad por las vías de la circunscripción [*périgraphé*] y de la confusión [*synchysis*]. En consecuencia, quien se prosterna ante estos íconos es también culpable de blasfemia, y las cometen tanto uno como el otro. Ellos [el que pinta y el que se prosterna] están lamentablemente en el mismo pecado, porque se perdieron en el error de Arrio, de Dióscoro, de Eutiquio y en la herejía de los acéfalos [...]⁶¹.

Como el iconodulo, el iconoclasta no cesa de arrastrar a su enemigo al terreno, inapelable en esa época, de la herejía. Como su enemigo, fracasa, porque el enemigo grita alto y fuerte y no sin razón como vimos, y porque en ningún momento comete el error grosero que se le imputa de circunscribir lo incircunscribible. Una vez más, no nos queda sino el campo semiótico para apreciar las apuestas.

El primer peligro aquí sería el de forzar las oposiciones y erigir, frente a la prioridad dada por el iconodulo a la *mimesis*, un retrato del iconoclasta encarnizado en descartar esta misma *mimesis* para encomiar la excelencia del signo *desemejante*, del signo que no pre-

60. Respecto a ésto, será provechoso leer las páginas 151-152 de esa misma obra, donde se establece la diferencia entre "hiéron" y "hagion" permitiendo apreciar las posiciones respectivas de los iconodulos y de los iconoclastas sobre la manera de situar lo sagrado.

61. *Ibid.*, p. 276.

tende en absoluto ofrecerse como un espejo de su modelo. La oposición, aunque violenta, no es tan diametral, y el iconoclasta participa como todos en ese tiempo del pensamiento mimético. Inútil pues hacer de ésto un precursor inconsciente del cifrado literal que un Descartes, un Leibniz —y tantos otros— practicarán asiduamente con la esperanza de una “lengua bien hecha”, de una “lengua para el puro pensamiento”, como Frege creyó bueno subtitular su *Begriffsschrift*.

Por cierto el iconoclasta rechaza la concepción mimética, es decir *relacional*, del ícono: dice no a la posibilidad de que esta última sea dada como una mediación *idéntica* a la mediación *princeps* que fue Cristo. Por el contrario, no puede rechazar la repetición del misterio de la Encarnación que se ofrece en la Eucaristía, a riesgo de caer en la peor de las herejías. Entonces, hélo aquí proclamando que en relación al pan y al vino, ahí y solamente ahí, convendría hablar de ícono:

Ese pan que tomamos es también la imagen de su cuerpo, que figura su carne en tanto se convierte en signo de su cuerpo⁶².

Palabras sorprendentes: tratar de “imágenes” a las especies consagradas no tiene otro sentido que el de puntuar su consustancialidad (el pan *es* el cuerpo) y no cualquier relación mimética. En ésto se ve que para el iconoclasta el lazo que existe en ese punto sacramental entre lo incircunscripto y lo circunscripto funciona únicamente en un sentido, el que es perfectamente conforme al movimiento de la gracia pero muy poco al entendimiento. Sólo Dios puede, si Él quiere⁶³, decidir su propia circunscripción al símbolo icónico, pero no está en la naturaleza del símbolo establecer por sí solo un lazo con la *presencia de la gracia*. Habiendo recordado así las palabras crísticas respecto al pan y al vino, Constantino V continúa, en los Extractos de las *horos* iconoclastas del concilio de Hiéréia:

De este modo Él no eligió ninguna otra forma visible de lo que existe bajo el cielo, ni ningún otro signo susceptible de dar la imagen de su

62. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 155.

63. Pero por el sacramento, podemos apostar que Él querrá porque lo prometió a través de la voz de su Hijo.

encarnación [...] En consecuencia, está allí la verdadera imagen de la economía carnal de Cristo nuestro Dios, como ya se ha dicho. Imagen que el verdadero autor de la vida natural nos transmitió por su propia voz [...] ⁶⁴.

Según el pensamiento iconoclasta, el signo eucarístico no alcanza la “imagen” sino en la medida en que, accediendo a la plegaria inscrita en el acto sacramental, Dios mismo consiente en habitarla, como lo dijo el Hijo con su propia voz (“Hagan ésto en memoria mía”). Fuera de esta postura sacramental ningún signo, de la naturaleza que fuese, puede pretender estar ligado de ninguna manera a lo divino. Hecho por mano humana [*chiropoiete*] sigue siendo de este mundo y en este mundo y entonces no puede ser nunca otra cosa que el signo de una ausencia, el signo de retirada a partir del cual el ser supremo se invoca sin que nada de su presencia lo habite. De ahí la predilección del iconoclasta por la cruz que, como escribe M.-J. Mondzain, “subsume todos los caracteres específicos de un indicio de la *discontinuidad radical* entre los hombres y Dios, pero también entre la humanidad y la divinidad de Cristo mismo⁶⁵”. La cruz será el signo por excelencia porque es el signo de la pasión y de la muerte, en ella se lee de entrada el retroceso de lo que da a significar. La cruz es plenamente signo *en la exacta medida en que el crucificado no se ofrece ya a la mirada*.

Esta concepción totalmente negativa del signo probablemente le debe mucho al pseudo-Dionisio y a su *Teología negativa*, que ejercería una considerable influencia a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, es señalable que los pocos escritos iconoclastas que nos quedan no hacen ninguna referencia a este autor⁶⁶, el primero en defender una teoría neo-platónica del cristianismo en la que Dios es “sin-nombre”, “más allá de todo nombre”. etc. Quizás sea necesario

64. Citado por M.-J. Mondzain, *Image, icône...*, op. cit., p. 276.

65. Nicéforo, *Discours contre les iconoclastes*, op. cit., p. 31.

66. Autor difícil de situar con exactitud, pero cuyos diferentes escritos están fechados hoy entre los siglos V y VI. Sobre esta cuestión delicada y erudita no puedo hacer otra cosa que remitir al artículo de M.-J. Mondzain ya citado: *La relation iconique à Byzance au IX^e siècle d'après Nicéphore le patriarche: un destin de l'aristotélisme*, Les Études philosophiques, París, PUF, enero-marzo de 1978.

poner a cuenta de ese silencio el hecho de que no hubo, en los diferentes sobresaltos de la crisis iconoclástica, ningún movimiento de retirada y de persecución en el curso de los cuales el tiempo y la energía se utilizaran para lanzarse a largos alegatos, como pudo haberlo Nicéforo en su exilio... ¡Pero no! Ellos no dejaron más que briznas, una especie de *puzzle* donde la coherencia del conjunto sigue siendo una hipótesis frágil.

Sin embargo, surge un punto muy simple, que concierne a la "factura" del símbolo iconoclástico comenzando por el de la cruz. Se ha entrevisto que Nicéforo, en un pasaje retorcido de su argumentación, intentaba cercar al iconoclasta preguntándole qué haría si encontraba el ícono de la cruz. Pero el iconoclasta no tiene ninguna dificultad para establecer la diferencia entre el ícono de la cruz y el signo de la cruz: la primera presenta el color y la segunda no. En eso, el iconoclasta da un golpe certero, muy certero⁶⁷:

Si alguien se dedica a concebir la figura del verbo divino según la encarnación por medio de *colores materiales* [...] Si alguien se esfuerza en circunscribir por medio de *colores materiales* en las imágenes antropomórficas la sustancia incircunscripta del Verbo divino [...] Si alguien se dedica a representar con ayuda de *colores materiales* la forma visible de todos los santos [...] que sea anatema⁶⁸.

¿Por qué el color sería tan decisivo? ¿Por qué el iconista no se conformaría con la *graffa* de la impresión vacía de color? ¿Sería exclusivamente para adornar su dibujo y hacer ostentación de sus riquezas, como lo hizo la Iglesia a menudo? ¿Qué esperanza! Juan Crisóstomo:

Porque por más tiempo que alguien trace las líneas de su dibujo [*charagmata*], no resulta más que una especie de sombra [*skia ti eétin*].

67. Por el momento es divertido observar que es precisamente sobre este punto que Frege interviene, algunos siglos más tarde para, una vez más, proscribir el color: "Este color y esta luz [que la poesía y la elocuencia se esfuerzan en dar al sentido] no tienen ningún objetivo [...] G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, París, Le Seuil, 1971, p. 107. Ver igualmente el comentario de J. Allouch en *Letra por letra*, Buenos Aires, Edelp, 1993, p. 206-214.

68. Extractos de las *horos* del concilio de Hiérécia, elegidos y traducidos por M.-J. Mondzain, *op. cit.*, ps. 278-279. Por supuesto, yo subrayo.

Pero cuando se le pasa encima la tintura, y se ponen los colores [*chrômata*], entonces hay ícono [*tote eikôn ginetai*]⁶⁹.

Toda una argumentación teológica corre por debajo: el Antiguo Testamento nos dió las sombras, únicamente el Nuevo aportó los colores. ¿Por qué? Porque con ellos la *Encarnación* deja aparecer lo que la venida de Cristo a la Tierra trajo consigo de *carnación*: la carne sólo puede estar ahí con el color. Puesto que el ícono en su Economía central pretende reiterar ese milagro de la Encarnación, ese misterioso pasaje de lo incircunscriptible divino al cuerpo humano circunscripto que él *inscribe*, no puede detenerse ante el color. El iconista deberá entonces "aplicar" los colores teniendo cuidado en destacar primero los más sombríos para "subir" progresivamente hacia la "luz".

Totalmente a la inversa esta vez, el signo iconoclasta —la cruz— rehúsa obstinadamente el color. No porque desvalorice la *carnación* de la Encarnación, sino porque la respeta como dato histórico⁷⁰ que únicamente el sacramento eucarístico reactualiza. La cruz hace signo porque ella ya no caricaturiza nada.

Quizás ahí se adivina el error del iconoclasta respecto al ícono mismo. A través de esta argumentación en torno a la eucaristía, el iconoclasta deja entender que para él las especies consagradas son tales porque están *plenas*, si se puede decir, de la divinidad. El iconoclasta vive la *perigraffa*, el contorno de la imagen, como un recinto a colmar, mientras que la retórica iconofílica despliega al respecto lo inverso sobre el tema: la impronta del ícono no cerca más que un vacío. Puesto que es un espejo, ¿se dirá de un espejo que está "pleno" de lo que refleja? ¡Ciertamente no! Del mismo modo el ícono, orientado como está hacia su modelo, no es otra cosa que la huella de su ausencia.

El trazo icónico, tal como está construido en el discurso iconodulo, es un trazo que recrea infatigablemente la distancia con su modelo.

69. M.-J. Mondzain, *op. cit.*, p. 126.

70. Esta encarnación finalizó (precisamente en la cruz), luego Cristo resucitó, luego subió al cielo a la diestra del Padre, etc.

Por más que se apoye en la *mimesis*, él dice la ausencia, el vacío, la distancia con el modelo, el prototipo. Ahora bien, la acusación iconoclasta respecto a ese trazo no cesa de considerarlo como una barrera, una frontera, una delimitación que encerraría lo que pretende mostrar. Sobre esto, el iconoclasta parece incapaz de concebir el ícono como algo diferente a un ídolo, por lo cual evidentemente no piensa más que en denunciarlo y en abatirlo. Su rechazo por la encarnación y por los colores parece provenir de una obsesión por la re-presentación⁷¹: Dios estaría de nuevo *presente* en el ícono, como sabemos que lo está en la eucaristía. Pero los iconodulos no pensaron nunca en hacer equivaler ícono con especies consagradas, ya que para ellos el ícono precisamente no presentifica a Dios sino, por el contrario, hace sensible su alejamiento constituyéndolo como el punto de fuga de la mirada que, partiendo del orante se remontará hacia el Padre *atravesando* el ícono y el Hijo.

Hacía falta que los iconoclastas profesaran una concepción del trazo *perigrafiado* opuesto a la de los iconodulos para que el debate llegara a este nivel de violencia, donde ni siquiera el objeto de la disputa puede ser compartido. Aquí se presenta, en la rabia iconoclasta, esta convicción —que el iconodulo seguramente no hace suya— de que un rasgo de imagen se apropiaría del objeto de la misma manera que un propietario cerca sus tierras. Visto por el iconoclasta, el trazo de *perigrafía* del ícono tiene el aspecto de un alambre de púas, símbolo eminente de la lucha en el *far-west* americano del siglo XIX entre granjeros sedentarios y criadores de ganado. Por el contrario, visto por el iconodulo, ese mismo trazo no es más que el borde de una costa, donde nuestros movimientos cotidianos se detienen y donde es necesario embarcarse peligrosamente para avanzar.

71. Hay por supuesto cierto anacronismo en arriesgar aquí el término "representación". Intentaré en lo que sigue mostrar que este anacronismo no está totalmente injustificado, al menos en tanto esta "re-presentación" sería el objeto de una obsesión.

II.4.2. El iconoclasta-emperador

Por semiótica que sea la disputa en su fondo, no habría que olvidar durante demasiado tiempo quienes son, y desde donde hablan, los diferentes protagonistas de este asunto. Nicéforo, voz ejemplar de la iconofilia, es (convertido) hombre de Iglesia. En el momento en que escribe su *Discours contre les iconoclastes* este anciano patriarca no podría encarnar mejor el poder espiritual, reforzado por el exilio y la persecución. La distancia que ciertas sociedades profundizan entre los poderes espiritual y temporal había llegado para él a su punto máximo. Pero lejos de refugiarse solemnemente en la espiritualidad, el discurso iconofílico, centrado sobre el concepto de *Economía*, no cesa de hablar de esta Tierra, de este mundo, de las imágenes que lo pueblan. Lejos de apartarse de los asuntos humanos para volverse hacia Dios —como tantos anacoretas lo hacían entonces— regentea lo que atañe a los asuntos espirituales, lo que no es poco decir en esa época. Aparenta entonces dejar los asuntos propiamente temporales en manos del Emperador⁷² para afirmar mejor su poder en el plano religioso.

Ahora bien, esta división de poderes no funcionó nunca bien, ni en Bizancio ni en otra parte. Por sinceramente cristianos que fueran, los diferentes emperadores no podían dejar que los asuntos religiosos marcharan con paso propio. Necesitaban frecuentemente poner su grano de sal en ellos y les hubiera resultado impensable no hacerlo. En verdad, a cierto nivel de intervención, debían contar con la sanción del Papa, pero esto era un asunto de diplomacia, es decir, de una relación de fuerzas que a menudo los favorecía.

De este modo, a un discurso de visos esencialmente religiosos y espirituales —pero cuán preocupado por los asuntos temporales de la Iglesia y por ende de los del Imperio cristiano— se enfrenta un discurso iconoclasta esencialmente imperial y temporal —pero cuán preocupado por las cuestiones espirituales, ya que es sobre este te-

72. División clásica en el Imperio romano, que se apoya en la palabra crística: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

rreno que entabla el combate. Este quiasma podría parecer inextricable si un breve relato histórico no permitiera, quizás, percibir su madeja.

El asunto comienza alrededor de una frasecita —que aún hoy no es posible saber si fue apócrifa o no— atribuida a León III, el mismo que al hacer martillar el rostro de Cristo en su palacio desató la gran querella: “Yo soy emperador y sacerdote”. En esa época —suponiendo que efectivamente fue pronunciada— la frase no podía ser sino escandalosa: un emperador no podía ser sacerdote y un sacerdote no podía ser emperador. Era un rasgo distintivo y fundador de la religión cristiana el respeto por la separación y distinción de los poderes. ¿Realmente atentó contra ésto León III? El único conocimiento que tenemos sobre esta frase son dos cartas del Papa Gregorio II, quien diserta largamente sobre el tema. A partir de su llegada al poder (por las armas) en el 717, León III dirige todos los años al Papa su profesión de fe. Es parte de las obligaciones de su función. Ahora bien, la profesión de fe que recibe Gregorio II en el 726, el año fatídico, contendría esta frase que le vale al emperador severas amonestaciones de Roma. Sin embargo, el historiador se encuentra frente a grandes problemas con estas dos cartas en las que abundan las inexactitudes, al punto que se puede pensar que fueron escritas mucho más tarde, en Bizancio mismo, en el seno de la tradición iconodula encarnizada en reescribir la historia para asegurar mejor la condena póstuma de los emperadores iconoclastas. No sabremos pues la exacta verdad histórica, al punto que Gilbert Dagron escribe:

Las dos cartas de Gregorio II a León III que contienen la frase litigiosa, deben ser leídas de entrada, a pesar de sus rarezas, sin examen crítico⁷³.

Gregorio II quiere llevar al Emperador a la religión sana a través de una argumentación lamentablemente demasiado larga para ser citada aquí *in extenso*, pero de la que es importante captar un poco el tono muy singular:

73. Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre... op. cit.*, p. 170.

Escucha nuestra humildad, emperador, detente y mantén las santas iglesias como las encontraste. Los dogmas no surgen de los emperadores sino de los obispos, porque nosotros, nosotros tenemos el espíritu de Cristo. Más allá de la instrucción en los dogmas de la Iglesia y más allá del espíritu guerrero de los seculares para la administración secular. El espíritu guerrero, que es el tuyo, no puedes aplicarlo a la administración espiritual del dogma. Voy a describirte las diferencias entre el palacio y las iglesias, entre los emperadores y los obispos; comprende, sálvate y no repliques más [...] ⁷⁴.

Sigue toda una lista de estas diferencias que concluye dos veces con la frase: “¿Ves, emperador, las diferencias entre los obispos y los emperadores?” Esta disputa sumerge sus raíces en un debate multi-secular de donde emerge la figura de Melquisedec, el único rey que fué sacerdote. Personaje relativamente oscuro del Antiguo Testamento, Melquisedec se torna actual a lo largo de los primeros siglos del imperio en relación a la división o no de los poderes⁷⁵. A través de todos estos debates, una cosa es cierta para el conjunto de la cristiandad: realeza y sacerdocio sólo se confunden verdaderamente en Cristo. Sólo él fue rey y sacerdote. La enormidad de la frase resulta pues del hecho de que quien la proclama se presenta como siendo Cristo en persona, y casi confiesa con ese paso ser el tan temido Anti-Cristo. He aquí el punto del que debemos partir para concluir esta presentación del signo iconoclasta.

No se trata de que León III se haya tomado por Cristo, aunque el discurso iconodulo se empeñe en hacerlo creer⁷⁶. Pero debemos considerar decisiva esta incertidumbre sobre la división de los poderes. ¿Por qué el emperador se pone en posición de alardear sobre su intervención en materia de dogma al punto de arriesgar una frase tan sulfurosa? Podríamos fácilmente atribuírselo a su sed de poder, su *hubris*, esa desmesura que frecuentemente el vulgo atribuye a los poderosos de este mundo. Sin embargo es mejor buscar, en vista de

74. *Ibid.*

75. Sobre este capítulo, *ibid.*, ps. 184-200.

76. Las cartas de Gregorio II fueron durante largo tiempo leídas regularmente los 11 de marzo de cada año en celebración de la victoria del iconodulismo, lo que las vuelve aún más dudosas.

nuestros objetivos limitados, lo que responde a esta ruptura de un equilibrio nunca bien asegurado.

El signo iconoclasta pretende ante todo *separar* cielo y tierra, y por eso sospecha de todo lo que se presentará en este punto como *mediación de fabricación humana*. Pregonando la cruz como signo terrestre del retrato divino, el iconoclasta parece optar claramente por un signo enteramente *hecho por la mano humana*, pero sin ninguna pretensión de *mediación*, y que no estaría allí sino para apuntar a lo divino siéndole ajeno de punta a cabo. Pero, ¿cómo podría entonces enunciarse con certeza tal corte entre cielo y tierra? Si el obispo de Roma es el digno sucesor de san Pedro, el emperador, que está encargado de llevar al pueblo de Dios hacia la parusía, hacia el segundo y último advenimiento de Cristo, estima que puede intervenir *en persona*, no menos que el Papa, en puntos tan agudos que tocan la salvación de la humanidad⁷⁷. Por el hecho de que en Bizancio el emperador se considera *muy cercano* a Cristo en su tarea de guiar a la humanidad hacia su porvenir de gloria, también se reconoce competente en materia de dogma. Su rechazo a la mediación del ícono presenta, entonces, una doble polaridad: por un lado, se trata de reinar imperialmente sobre la administración de los signos, pero por el otro lado esta ausencia de mediación *semiótica* se duplica con una espiritualidad extremadamente tensa. El destrozo de imágenes que este emperador desencadena es un rompimiento del signo que despoja a la mirada de toda potencia de *atravesamiento*: el signo de la cruz fue hecho para ser *visto*, no *mirado*, como el dedo que indica un objeto lejano o una simple dirección.

¿Qué adviene entonces de esa mirada sobre la que se apoyaba el iconodulo y que León III repudió un día, según la tradición ortodoxa? Por impío que pueda parecerle al Papa, a los obispos y quizás a los creyentes, la distancia entre el emperador y Cristo parece haber

77. Habrá que esperar el año mil (y aún más) para que la cristiandad adopte lentamente la idea que el día de que el Juicio Final tardaría bastante, y que convendría instalarse sólidamente en este "valle de lágrimas". Aún en el siglo VIII, la misma cristiandad no confiaba en un largo porvenir para esta humanidad sufriendo y trastabillante. Ver la excelente obra de Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, op. cit.

sido considerablemente reducida por el basileo en los albores del siglo VIII, y el signo iconoclasta *vuelve a dar su campo* a lo divino para quien más lo necesitaba en esa época: el mismo emperador. Para él, y en primer lugar. Porque puede sentirse *nariz a nariz* con Cristo⁷⁸, el emperador lo re-aleja, como en un movimiento de presbicia espiritual. El signo iconoclasta —la cruz— no niega que es signo de algo (el crucificado) pero no ofrece nada de ese algo a la mirada, lo absolutiza⁷⁹. Una erótica se desploma para dejar el campo libre a la tensión violenta creada por un *objetivo* que rechaza toda tranquilidad salvadora depositada sobre un objeto circunscripto. Desde que aparece esta necesidad de re-alejar a Dios, la dialéctica del ícono administrando sabiamente sus pliegues y repliegues, tomando su tiempo y su comodidad para *disponer* su aproximación a lo divino, no podía sino irritar como una prodigiosa pérdida de tiempo, una mentira cuya confesión estaría siendo indefinidamente *retardada*. De manera que no basta con hojear algunos textos dejados por los iconoclastas del siglo VIII para percibir correctamente una de las puntas del signo iconoclasta. También es necesario estar atentos al gesto con el que se concreta: no el sabio establecimiento de la cruz como único signo crístico legítimo, sino el destrozo salvador de las imágenes.

II.4.3. El saqueo

De las innumerables destrucciones operadas por los emperadores iconoclastas bizantinos, no tenemos prácticamente ningún relato valioso. Entonces, propondría un violento cambio de decorado, que revuelva la mayor parte de los datos adelantados hasta ahí pero que a la vez nos deje adivinar, esta vez en el brutal relato de los hechos,

78. Ver la cara y cruz de las monedas anteriores a los emperadores iconoclastas.

79. En un decorado completamente diferente, J.-L. Marion mostró que la invención de Descartes del Dios creador de las verdades eternas tenía también esta función de re-alejar a Dios, de re-absolutizarlo allí donde las vías clásicamente analógicas habían perdido velocidad. Cf. *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981, especialmente las páginas 161-230.

qué es esta rabia iconoclasta *que es necesario incluir en la naturaleza del signo del mismo nombre.*

En el año 1566, la Reforma tiene ya casi cincuenta años, al menos si se quiere fechar su emergencia el 31 de octubre de 1517, día en que Lutero habría⁸⁰ publicitado sus *Noventa y cinco tesis* en la puerta de la iglesia del castillo de Wittemberg. Calvino, por su parte, publica la *Institución cristiana* en 1536, y toda la cristiandad occidental es sacudida con violencia en pocos decenios. Convocado por el Papa Pablo III a pedido de Carlos V, el concilio de Trento, cuya influencia se revelaría tan larga y decisiva, se reúne tres veces: en 1545-1549, en 1551-1552 y en 1562-1563. La reacción de la Iglesia y de los poderes temporales que le son fieles, es terrible en todas partes. Denuncias, procesos trucados, torturas diversas, ejecuciones de todo tipo: la lista del martirologio de los reformados se extendió día a día, exaltando una espiritualidad llevada al acmé por la crítica a la "prostituta romana". La Iglesia entera cae bajo las críticas que antes habían sido dirigidas a las imágenes: la pretensión de mediación entre *cada uno* de los fieles y Dios es de ahí en más vivida como algo que *se interpone*, que hace *pantalla* en lugar de hacer lazo. Para probarlo están sus riquezas, sus Indulgencias, sus reliquias y... las innumerables imágenes, cuadros y estatuas de todo tipo que proliferan en los lugares santos, creando un ejército de intercesores que también viven de golpe su rol de mediación como uno de los tantos obstáculos a una espiritualidad directa, una espiritualidad que no encontrará apoyo verdadero y verídico sino en el texto mismo del mensaje evangélico.

En esas regiones que entonces se llaman Flandes, Brabante, Henao, al norte del Mosa y del Rin, la agitación es tanto más viva cuanto que los países vecinos son casi en su totalidad adeptos a la Reforma, mientras que ellos aún están bajo la férula del emperador Car-

80. Cuestión evidentemente controversial. Se piensa hoy que Lutero no pregonó nunca sus *Noventa y cinco tesis*, sino que las hizo circular en los medios autorizados antes de decidirse, al permanecer éstas demasiado silenciosas, a hacerlas públicas.

los Quinto que gobierna⁸¹ sus "Países Bajos" desde su lejana España. Desde el comienzo del movimiento reformista estas provincias "se movieron": ya en 1523, los primeros mártires suben a las piras. Predicadores itinerantes recorren estas provincias. Carlos V primero y luego Felipe II elevan contra ellas las más solemnes prohibiciones. Pero la sola repetición de estos edictos (once sucesivos entre 1521 y 1550) bastan para probar su ineficacia. Por otro lado, después de la paz de Ausburgo en 1555 por la cual Fernando I (hermano de Felipe II) autorizó la expresión del luteranismo en Alemania, con el relativo éxito de la Reforma en Francia y el comienzo de paz para los calvinistas en Inglaterra, los reformados podían levantar cabeza casi en todas partes. De este modo, se hicieron cada vez más presentes al comienzo de los años sesenta en ese "Norte de Francia".

No es éste el lugar para describir minuciosamente la agitación social y política que duplicó esta fermentación religiosa⁸², pero en el verano de 1566 todo confluye a una situación de gran inestabilidad. Los poderes públicos locales están perfectamente informados e intentan (en vano) prevenir al poder real, comenzando con Margarita de Parma, hermana de Felipe II y entonces regente de los Países Bajos. He aquí un corto extracto de una carta del Barón de Rassenghien, gobernador de Lille-Douai-Orchies a Margarita de Parma, fechada el 30 de junio de 1566:

Madame,

Davantaige, je en veulx laisser d'advertir vostre Alteze comme ceste nuict passée se sont derechief faictes deulx presches, dont la principale que estoit d'environ quatre mille personnes se fyst à environ deulx lieux de ceste ville de costé le chemin de Tournay par un prédicant nommé, à che que j'entends, Cornille Le zaine [...], pour conclusion usant de telz propos en substance: Prions Dieu qu'yl vueille destruire ches papistas idolâtres, et ayontz bon couraige, car nous sommes assez forts mais nostre tamps n'est poinct encoires venu [...] Vostre Alteze peult assez juger par telz propos qu'ayant le tamps et occasion propi-

81. Carlos V reina a partir de 1516 y abdica en 1556 en favor de su hijo Felipe II.

82. Para todos estos datos históricos, ver la obra de Solange Deyon y Alain Lottin, *Les casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord de la France*, París, Hachette, 1981.

*ce, ils seriont légèrement prestz à donner quelque part ungne trouse a despourveu sur quelquez abbaye champestre ou sur quelquez ville desgarnye. Nous craindons qu'incontinent l'aoust des bledz faict et mené en grange, pourait estre d'ichy à XV jours ou trois sepmaines pour le plus, ilz ne taschent se faire maistres des champs quelque part, avant que les villes ayent moyen de se pourvoir [...]*⁸³

Señora,

En primer lugar, no quiero dejar de advertir a vuestra Alteza como *esta noche* pasada se hicieron por segunda vez *dos predicaciones*, de las cuales la principal consistió casi en *cuatro mil* personas que fueron reunidas en casi dos lugares de esta ciudad al costado del camino de Tournay por un predicador llamado, según entiendo, *Cornille El zaino* [...], para concluir usando esencialmente las siguientes palabras: Roguemos a Dios que quiera destruir a esos papistas idólatras, y tengamos valor, porque somos bastante fuertes pero nuestro tiempo todavía no ha llegado, [...]. Vuestra Alteza puede juzgar por estas palabras, que si encuentran el tiempo y la ocasión propicia, estarían rápidamente listos en alguna parte para atacar una abadía campestre o una ciudad desguarecida. Tememos que incontinentemente *el agosto de los trigos hechos y llevados a la granja*, podría desatarse de aquí a XV días, tres semanas a lo sumo, ellos no vacilarán en *hacerse dueños de los campos* en alguna parte, antes que las ciudades tengan medios para protegerse [...]

No se podría ser más claro. Y en efecto, la tormenta prevista se desencadena como una mecha encendida una vez que los *bledz* (trigos) estuvieron en la granja. El 10 de agosto, después de una prédica ofrecida en pleno campo en Steenvoorde, en la zona de Dunkerque que no estaba en guerra, un pequeño ejército de destructores de imágenes hará estragos durante casi una semana, saqueando a su paso los lugares de culto, sin dar alcance a ninguna vida humana pero sembrando el terror entre los "papistas". Diez días más tarde, las grandes ciudades son presa de la fiebre: Amberes el 20 de agosto,

83. Tanto la carta a Margarita de Parma como el siguiente relato de los sucesos de Crespín se reproducen en francés antiguo por una acertada sugerencia de Le Gouffey, que ve en esto la posibilidad de ver y de leer la distancia temporal. Agradezco a Raquel Capurro y a Guy Le Gouffey la ayuda que me prestaron para completar la traducción de estos párrafos. (N. de la T.)

84. *Ibid.*, p. 216.

to, Gantes el 22, Tournai el 23, Valenciennes el 24. A comienzos de septiembre, Holanda y Zelandia con atacadas. El 25 de agosto, desbordada por el movimiento y por la impotencia de sus propias fuerzas militares, Margarita de Parma, de muy mala gana y sólo para proteger los intereses de la realeza, accede a la libertad de las prédicas. En todas partes las poblaciones quedaron paralizadas, asistiendo de lejos a los saqueos, sin pensar en oponerse. Los destructores de imágenes, por su parte, evitan los conflictos con las personas mostrando que sólo quieren tomárselas con las imágenes y estatuas. En un primer momento y como producto de su efímera victoria, ellos piensan que vencieron y que casi establecieron la Reforma en sus tierras. Sin embargo, la respuesta católica y real no iba a tardar, sangrienta como ninguna.

Más cercanas a nosotros en el tiempo y en el espacio que las lejanas querellas bizantinas, estas violencias del verano de 1566 dejaron relatos precisos, ricos en colorido, que Solange Deyon y Alain Lottin nos ofrecen a título de documentos de archivo, a continuación de sus trabajos. Entre otros, está el que relata el saqueo que tuvo lugar el 26 de agosto en Crespín, pequeña localidad situada a más o menos siete kilómetros de Valenciennes. Ese día, una turba de cuatrocientas o quinientas personas, de las cuales unos doce hombres iban a caballo⁸⁵, ejercen sus talentos, primero en el cementerio, después en la iglesia parroquial y finalmente en el interior del monasterio, abandonado por monjes y prior.

[Les hughenois] estans arrivéz audit Crespín, aulcuns s'estoient transportez sur la chimetière de la paroiche ou ilz trouvèrent un dieu de pitié assis sur une pierre où il y avoit des pillers et couverture aussi de pierre d'Escaussine et le rompirent et abatèrent tout par pièce. Depuis entrèrent en l'église parotiale dudit Crespín par telle fureur qu'il rompirent tous les ymaiges y estans, aussi les pierres des autels, es-crignerries et aultres choses qu'ils trouvèrent en icelle église, réservée la pierre d'autel de la chapelle Saint Nicolas.

85. Remitiéndose al conjunto del libro de S. Deyon y A. Lottin, se podrá ver que cierta nobleza local, como en todos lados por otra parte, tomaba parte activa en esos movimientos reformistas.

Lesquels huguenois vinrent à la porte de l'abbaye. Euxl estant illecq, leur fu demandé par quelque serviteur de ladite abbaye ce qui'ils demandoient. Les aucuns firent repons qu'ils estoient venus pour rompre les ydoles et ymaiges. Respondit par ledit serviteur quel charge qu'ils avoient de ce faire. Ils respondirent qu'il avoient charge de la court et des nobles. Durant ce propos survint Collin Cramelon à cheval à ladite abbaye, demandant s'il avait à boire et à mengier pour ses compagnons et qu'ilz avoient faim et soif. Voyant ce, on leur fu quérir ung tonneau de cervoise, de la chair et du pain. Ayant bu et mengié, commenchèrent comme gens insensez et enraigés a monter es cambres d'en hault, rompant les peintures, escrigneries, vairières, bans, huys, fenestre, et tout ce qu'ilz y trouvèrent. Ce faict, vinrent à l'église, commenchèrent à rompre les forme, les dépechant et décolpant par pièces. Et ce faisant, ledit Cramelon demanda d'avoir des cordes pour thirer embas les ymages y estans allenthour du cœur; dont on luy fist repons que il n'y en avait nulles. Touttefois, ils en trouvèrent. Ayant icelles cordes, par forche thirent de hault embas plusieurs dites ymaiges et les aucuns rompirent les testes, et que demora enthier que saint Denis; lequel ne seurent avoir par embas, combien qu'il firent leur effort.

Ce faict, vinrent à thirer à la balle le crucefix et ymaiges avoecq la pièce de bois portant ledit crucefix, avoecq l'entrée du cœur de ladiite église sur le trin. Par après, vinrent à rompre les pierres de autels de ladite église, table d'autels, chayères, ban, candélabres et tous aultres ymaiges et pourtraitures estans es cappelles. Aussi au cloistre du monastère, avoecq le repozitoire du Saint Sacrement et plusieurs des vairières, aussi la porte du cœur avec des pierres d'Ecaussine...

Voyant par lesdits Huguenois, durant que leurs capitaines estoient à ladite chapelle, que le peuple dudit Crespín, aussi de plusieurs villai-ges à l'environ s'assamblaient sur le marchié dudit Crespín, firent faire commandement, sur son de tambour, que nul en se bougèrent et que ilz en leur demandoient riens; et en leur feroient dommaige et que ilz n'en avoient, sinon à l'église [...] Deffendant de point dire messe, sonner, chanter ou baller audit Crespín, ou ilz viendront derechief saqua-glier la plache.

[Los hugonotes] llegaron al llamado Crespín, algunos se dirigieron al cementerio de la parroquia donde encontraron un dios de piedad adosado a una piedra donde había pilares y cobertura también de piedra de Escaussine y lo rompieron y abatieron pieza por pieza. Después entraron en la iglesia parroquial de Crespín con tal furor que rompieron todas las imágenes y estatuas, también las piedras de los altares, relicar-

rios y otras cosas que encontraron en esa iglesia, salvo la piedra del altar de la capilla de San Nicolás.

Los hugonotes llegaron a la puerta de la abadía. Estando ahí, un servidor de la abadía les preguntó qué querían. Algunos respondieron que habían venido a romper los ídolos e imágenes. Dicho servidor les preguntó quién les había encargado hacerlo. Ellos respondieron que tenían encargo de la corte y de los nobles. En ese momento llegó a la abadía Collin Cramelon a caballo, preguntando si había de beber y de comer para él y sus compañeros que tenían hambre y sed. Viendo esto, se les dió un tonel de cerveza, carne y pan. Habiendo comido y bebido, comenzaron como personas insensatas y coléricas a subir a las habitaciones de los altos, rompiendo pinturas, relicarios, vitrales, bancos, marcos, ventanas y todo lo que encontraban. Cuando terminaron, vinieron a la iglesia, comenzaron a romper las formas, despedazándolas y cortándolas en piezas. Al hacer esto, el tal Cramelon pidió cuerdas para tirar abajo las imágenes que estaban cerca del coro, a lo que se le respondió que no había. Sin embargo, las encontraron. Armados con las cuerdas, por fuerza tiraron de arriba para abajo muchas imágenes y las rompieron no quedando entero más que San Denis, al que no pudieron tirar abajo a pesar de hacer el esfuerzo.

Hecho esto, vinieron a tirarle balas al crucifijo y a las imágenes con la pieza de madera que llevaba dicho crucifijo, con la entrada del coro de dicha iglesia tirada de canto. Después, vinieron a romper las piedras de los altares de dicha iglesia, mesas de altares, sillas, bancos, candelabros y todas las imágenes y retratos que había en la capilla. También en el claustro del monasterio, con la custodia del Santo Sacramento y muchos vitrales, también la puerta del coro con piedras de Escaussine...

Viendo los Hugonotes, mientras sus capitanes estaban en la capilla, que el pueblo de Crespín y de varios poblados vecinos se reunían en el mercado de Crespín, fueron a ordenar, a golpes de tambor, que no se movieran y que no les pedirían nada, y que no les harían daño, y que no era con ellos sino con la iglesia [...] Prohibiéndoles totalmente decir misa, tocar, cantar o bailar en Crespín, o vendrían directamente a saquear la plaza⁸⁶.

Tirarle balas al crucifijo... Esto nos deja un poco pensativos y, sin embargo, en razón de su exceso mismo, debemos integrar este dato a nuestra concepción del signo iconoclasta, no sin antes cerrar bre-

86. S. Deyon y A. Lottin, *Les casseurs...*, op. cit., ps. 220-221.

vemente esta furtiva evocación histórica: cuando Felipe II se enteró de estos sucesos que empañaban su reino de rey muy-cristiano, despachó todo un ejército comandado por el duque de Alba que erradicó en el fuego de las piras y en la sangre de las decapitaciones todo lo que, de cerca o de lejos, había tenido relación con el movimiento (plebe y nobleza confundidos). La represión fue tan feroz que durante siglos esos países del norte de Francia y de Bélgica permanecerán hundidos en un catolicismo cobarde, devotamente alineado a Roma. Generaciones enteras pasarán ciegamente el mensaje: respeta las imágenes, hijo mío.

La palabra "saqueo" es aquí muy precisa y conveniente: se trata de destruir, devastar, sin ninguna idea de pillaje crapuloso. Contrariamente a la destrucción de las reliquias —que a menudo se autoriza de paso un descuento⁸⁷— la destrucción de las imágenes no podía ser más que completa. No se verá a un hugonote llevarse a su casa un jirón de retrato desgarrado o un trozo de una estatua del crucificado. La reliquia se disemina tanto como se quiere, la imagen no. Un trozo de reliquia es una reliquia, un trozo de imagen no es una imagen⁸⁸. Por ser también el último, el gesto no puede ser más que colérico. A propósito de esos iconoclastas del verano de 1566, uno recuerda fácilmente la palabra de autor que Georges Darien ubicaría, mucho más tarde, en boca del héroe de su novela *Le Voleur*: "Yo hago un trabajo sucio, pero tengo una excusa: lo hago sucitamente". Sí, sólo se trata de estropear, arrancar, demoler, romper, tirar abajo, cortar en piezas, reducir a pasta, que nada de lo que se deje en el mayor desorden pueda ser compuesto, restaurado, salvado. Porque la imagen, en su fundamento, es de una sola pieza y no es posible exterminarla más que golpeándola ahí donde toma su fuerza: en su unidad profunda. Los fragmentos que resultarán de esa masacre

87. Cf. el destino de las reliquias coleccionadas por la emperatriz Eugenia (esposa de Luis Napoleón Bonaparte) en G. Le Gaufey, *Ces objets qui nous tournent le dos...*, Revue du Littoral n° 42, París, EPEL, nota 11, ps. 13-14.

88. A veces sin embargo, es una reliquia. La dinámica del *contacto* es más fuerte que la de la *mimesis*.

sistemática deberán ser abandonados como restos informes, y no coleccionados como las piezas de un *puzzle*.

Pero aún así: tirarle balas al crucifijo.... ¿es la misma gestualidad que la del destrozo de imágenes, cuando se sabe que quien tira de este modo, lejos de ser un bandido saqueador y sibarita librado al desenfreno, mañana escuchará e incluso predicará con fervor el Evangelio? ¿Basta con llamar "ídolo" aquello sobre lo que tira para ser dispensado? Si ese crucifijo se ha vaciado hasta tal punto de valor sagrado, es porque cesó totalmente de *hacer signo* por ese lado. Y sin embargo sigue siendo signo, al menos de la "prostituta romana", de esta Iglesia que lo instaló allí donde está, confiriéndole el valor sagrado que el iconoclasta ya no ve. Entonces, es esta Iglesia a la que se apunta en primer lugar y no a Cristo. Ese signo hacia el dios ya no es vivido sino como la *insignia* de una Iglesia indigna de su misión terrestre. Lejos de remitir, como en el funcionamiento normal del ícono, a un prototipo ausente, ese crucifijo no remite más que a una de las potencias de esta Tierra, odiada porque se la acusa de querer usurpar el lugar de Cristo. En el lugar del *dios in absentia*, no tenemos más que la *Iglesia in effigie*.

Al crucifijo entonces se le tiran balas según la moda guerrera de la época, que desde hacía casi un siglo conocía el arcabuz y la culebrina de mano, instrumento muy frustrante respecto a nuestros sinietros kalajnikov: sin posibilidades de apuntar, era costumbre dejar avanzar al adversario y no comenzar el fuego hasta que se distinguía el blanco de sus ojos⁸⁹. De este modo se esperaba perforar la coraza de alineaciones enteras de "piqueros" que eran los primeros en avanzar en las batallas en regla. Este crucifijo debe tomarse aquí con el valor de "piquero" de la Iglesia católica, apostólica y romana.

Por supuesto, la dimensión de la venganza es esencial. Los mártires reformados están muy cerca, y aún en nuestros días, ninguna dictadura es abolida sin que se dañen festivamente todas las insignias de su potencia, vividas como otras tantas marcas de su terror. Pero la

89. De donde proviene la expresión, que aún se conserva: "Mirar a alguien en el blanco de sus ojos". Advertencia...

cuestión semiótica domina: ¿cuál es la condición para que se opere tal *repliegue* de un signo? Algo parece estar bloqueado en su respiración natural que nos lo entrega sordo, ciego, acorazado: traidor a su función de pasador (*passeur*), para ser, más o menos insensiblemente, *puesto al servicio* de un particular, cualquiera fuese⁹⁰. Lejos de que cada uno de esos signos remita, de una o de otra manera, a aquello de lo cual es la imagen, a partir de ahí se pierde, bajo el ojo igualador del iconoclasta, en una misma y monótona significación: ese Cristo no es Cristo, esa Virgen no es la Virgen, ese San Pedro no es San Pedro. Todas esas imágenes y estatuas no dicen más que una cosa: yo soy Roma, Roma, Roma, Roma... A la homonimia del ícono le sigue un tartamudeo obstinado que viste la diversidad de imágenes con el uniforme propio de los servidores de un mismo amo, como una especie de *librea* reconocible de lejos. El iconoclasta lucha enérgicamente contra esta *uniformidad*. Tira balas contra el ejército de servidores *anónimos* del papismo. En tanto *signo*, la imagen que encuentra el ojo del iconoclasta ya no tiene individualidad: es lo que se trata de abatir.

Sin embargo, ¿está justificado poner casi en el mismo plano a un soldado de la guardia imperial bizantina que destruía los íconos en algún monasterio, y nuestros reformados de Crepin? La iconoclastia reformista es mucho más popular que la de Bizancio. Es cierto que Calvino escribió —con brío— contra las reliquias y las imágenes; pero Lutero, el gran Lutero, al enterarse de la destrucción de imágenes y de estatuas en Wittemberg en 1521, había reaccionado de muy diferente manera, escribiendo a los cristianos de Estrasburgo a propósito de quien era su amigo, Carlstadt, en el origen de los acontecimientos:

Uno de los errores de Carlstadt es el de hacer creer al pueblo que la esencia del cristianismo hay que buscarla en el destrozo de imágenes y de sacramentos, la oposición al bautismo. Vapores y humos [*Rauch und Dampf*]⁹¹.

90. Así nacen las bien llamadas "jergas" (*langues de bois*).

91. L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, París, 1951.

La problemática, al menos en el plano político, ha basculado mucho. Pero en el plano semiótico quizás menos de lo que uno podría pensar en un primer momento frente a conjuntos culturales tan diferentes, ya que en los dos casos la imagen es "saqueada" por haber perdido todo poder de evocación de su prototipo. El lazo "viviente" que hacía del ícono no un cuadro sino un signo, ese lazo siempre singular sostenido sin cesar por la homonimia, se deshizo. ¿Dónde y cómo se perdió ese poder de "referencia" que agujereaba la imagen, le aseguraba su respiración como signo y así la individualizaba? Aquí y ahora debe ser tomada en cuenta la *impaciencia* del iconoclasta: en efecto, en él no hay nada del escriba metódico que reemplazaría un sistema simbólico defectuoso por otro que se juzgue mejor adaptado a las circunstancias⁹². No: la imagen de golpe obstruye, hace obstáculo a la salvación de cada uno. Pero esta verdad no estalla sino cuando deja aparecer igualmente una vía más rápida y más segura hacia esa misma salvación: la lectura del mensaje evangélico mismo, de los signos tan humanos que lo traman. De este modo, la iconoclastia no opera sino una especie de *llamarada espiritual*, en nombre de un "plus" de espiritualidad contra los atarimientos de la carne y de todo lo que esta tierra puede aportar de opaco en el goce de sus bienes.

II.5. La cruz contra el ícono

Las indicaciones dadas al pasar sobre la cruz como signo fundamental de la iconoclasia pueden ser objeto de consideraciones más detalladas, ahora que hemos podido medir el alcance del saqueo de las imágenes. En efecto, la cruz nunca está sola: no vale más que por lo que ya no es visible en ella. Siempre está en segundo lugar, signo de que se "hace la cruz" sobre algo *otro*. Ya sin nada de su color, de su espesor, la cruz crística se reduce al más miserable de los signos: un primer trazo que tacha, luego, volviendo sobre ese trazo, una segunda tachadura que corta la primera casi por la mitad,

92. Como se pasa en Francia de un franco liviano a un "franco pesado", o como los tecnócratas europeos quieren hacernos pasar suavemente a una nueva unidad monetaria.

de manera más bien perpendicular. Al mismo tiempo, la cruz de la pasión no es la única puesta en el tapete en esta sorprendente generalización del signo de la cruz a lo largo de la Edad Media, pues el monograma de Cristo, aquel que utilizaba Constantino en vísperas de la batalla del Puente Milvio, presenta las dos letras X y P —lo que se llama el “crismón— y que los Carolíngios convirtieron de buena gana en su emblema. La cruz y el crismón se conjugan de este modo durante siglos.

En su apasionante obra sobre *La signature*, Béatrice Fraenkel observa que si el crismón ubicado en el encabezado de los títulos sirve para marcar su legitimación simbólica en un mundo cristiano, “el mismo signo ubicado en el encabezado de las suscripciones [es decir, de las firmas] procede del signo de identidad y del signo de compromiso”⁹³. ¿Cómo puede un mismo signo para todos tener el valor de “signo de identidad? Sin embargo, tenemos la prueba en el estudio de los anillos y sellos de la época merovingia que conocemos: esos anillos en los que uno buscaría signos de identidad profundamente diferentes unos de otros, alinean casi con monotonía el signo de la cruz. Todavía es más evidente después de que, en el siglo VII, el uso del anillo de sello fue una prerrogativa real. Para los actos oficiales, los particulares se limitaban al motivo cruciforme haciendo preceder (o seguir) el trazado de su nombre del signo de la cruz. Como se indica en el *Nouveau Traité de diplomatique*⁹⁴, “volverse contra artículos confirmados por este inviolable monumento de la fe pública, era una especie de sacrilegio”. Y Béatrice Fraenkel concluye: “[El signo de la Cruz] notifica la filiación individual a Dios y funciona como una especie de apellido en una sociedad donde, recordémoslo, cada uno lleva sólo el nombre de bautismo”⁹⁵.

93. Béatrice Fraenkel, *La signature*, París, Gallimard, 1992, p. 63.

94. Dom. L.-F. Toustain y Dom. R.-P. Tassin, *Nouveau Traité de diplomatique*, París, 1750-1765, citado por B. Fraenkel, *op. cit.*, p. 65.

95. *Ibid.*

El mismo signo para notificar una filiación *individual* a Dios: ¿inconsecuencia? ¿Paradoja? Nada de eso. ¿El mensaje evangélico no es *el mismo para todos* y el único capaz de asegurar la salvación de *cada uno*? Al contrario de la Comunión de los Santos —pasarela esencial en el culto de las reliquias y de las imágenes— que *difracta* indefinidamente las mediaciones, la cruz *corta en seco* con todo ese magma y establece ese lazo directo del creyente con su Dios que fue, si se cree a Jean Bottéro, la genial invención de Jeremías⁹⁶.

La cruz pudo convertirse en emblema de la iconoclastia en la medida en que su movimiento de doble tachadura descarta el cuerpo de Cristo en el momento de significarlo. Ella dice que ese cuerpo no está ya allí, que resucitó y subió al cielo, que está sentado a la diestra de Dios, etc. La cruz apunta de entrada a la divinidad de Cristo, allí donde el ícono acepta en primer lugar pasar, en nombre de la Economía divina, por la humanidad de ese mismo Cristo. Su rivalidad sin tregua resulta del hecho de que los dos cumplen *casi* el mismo trabajo semiótico, salvo que el ícono remite a ese Dios que quiso crear —a su Hijo en primer lugar—, mientras que la cruz remite más abruptamente a Dios mismo, sin celebrar su Creación.

Aquí yace el punto de báscula semiótico. Si bien el acto de designación es *casi* el mismo, ya que al fin de cuentas se trata en los dos casos de puntuar la segunda persona de la santa Trinidad (correctamente entendida por las dos partes en el plano teológico), el ícono “Cristo” y la Cruz se apoyan en tomas de partido diametralmente opuestas en cuanto a la política a sostener frente a lo visible. En su reconocimiento obstinado de la prioridad que se debía acordar al acto de la Creación divina y a su Economía, el ícono muestra esencialmente los rasgos del modelo que significa, no imaginando ni por un instante que se pueda encontrar algo mejor para el signo que la *copia* del prototipo. Por el contrario, la Cruz ignora resueltamente esos rasgos, jugando con una metonimia esencial, ya que elige manifestar en lo visible una ínfima parte —aunque sea decisiva— de lo que prueba la divinidad de Cristo: su paso por la cruz, esta

96. J. Bottéro, *Naissance de Dieu*, París, Gallimard, 1986, ps. 91-97.

cruz que difícilmente pueda tomarse por un objeto instalado por Dios el día de la Creación (en la naturaleza no hay casi cruces, como tampoco puentes, por ejemplo: unas y otros son ejemplarmente hechos por la "mano humana").

La *vera icona*, ingenuamente, parecía tomar prestados sus rasgos del prototipo mismo, casi como si los calcara. Con ella, el signo era verdaderamente lo que quedaba de la cosa cuando la cosa se había retirado, no sin haber dejado su impresión como prueba de su paso. Con la cruz es casi igual —la cosa se retira— pero sin dejar una impresión *visible*. Lo único visible que se manifiesta es el máximo en la pobreza semiótica: una doble tachadura pero apropiada para indicar *inmediatamente más allá de lo visible y de ahí en más* algo como la quintaesencia del ser: el Hijo.

Con ese rasgo recortado, la epifanía del Hijo se aleja y se esfuma, mientras que el Espíritu Santo sopla más fuerte: Él es ahora la flecha extendida entre esta tierra y el cielo. La impaciencia iconoclasta rompe con la impresión mimética porque ésta sigue siendo un sensible que *no llega nunca a renunciar a sus privilegios aunque lo diga*, que no llega nunca a borrarse para ceder la vía al Espíritu sino que, por el contrario, se ofrece a la multiplicación, a la reproducción indefinida de figuras que pierden por eso su poder de intercesores.

La gran Querella de las imágenes despliega así una especie de esquizo en los trayectos posibles de la mirada especular⁹⁷. Con el culto de las imágenes, la mirada queda como lo que permite recorrer lo visible hasta ese borde donde este último dejaría adivinar que proviene de otra parte o al menos que no es nunca más que una parte del ser. Por el contrario con la cruz, la mirada se encierra en la realidad inmediata y tangible del más pobre de los signos, abandonando como tantos engaños esos limbos en los que, atravesando las imágenes, la mirada sobrepasaría lo visible para casi alcanzar ese punto a partir del cual ese mismo visible se despliega y se revela.

97. "Especular" en la exacta medida en que el rostro crístico es concebido como el que se le ha prometido a cada uno el día del Juicio Final, el que coronará su "cuerpo glorioso", cuerpo resurreccional.

Allí donde el iconodulo sigue viendo en la imagen el "mejor" de los signos (en primer lugar por razones miméticas), el iconoclasta no ve más que lo peor, esencialmente por la equivocidad con el modelo. Allí donde el iconodulo introduce la homonimia como prueba de la claridad del ícono, de la sutilidad de su funcionamiento, allí precisamente el iconoclasta se re-tacha: para él la imagen pintada no puede en ningún caso llevar legítimamente el nombre de su modelo o prototipo.

Es importante ver, en estas dos posturas antagónicas en cuanto al funcionamiento y a la naturaleza del signo, una oposición que nada puede zanjar verdaderamente: el restablecimiento del culto de las imágenes el 11 de marzo del 843 no erradicó para nada la concepción iconoclasta del signo, ni los reformistas hicieron caducar el funcionamiento semiótico de las imágenes.

Entonces, no es mi propósito hacer de esta gran Querella de las imágenes una línea divisoria que separaría cronológicamente un "antes", que correspondería al signo-imagen" y un "después", atribuido al signo-símbolo. Por el contrario, afirmo que a través de esta querella teológico-semiótica pudo surgir uno de los grandes debates en torno a la naturaleza del signo en su lazo a la mirada que lo plantea. Ese lazo —que Nicéforo y Constantino V nos permitieron seguir, cada uno a su manera— es el que va a distenderse discretamente, sin desaparecer por supuesto, con la promoción moderna⁹⁸ de la *representación*. Con ella, el saber y la mirada ya no estarán tan severamente ligados, y los sorprendentes avances del primero relegarán regularmente a la segunda a las bodegas de la gran nave científica, volviéndonos hoy más difícil la aprehensión directa de este encuentro que desgarró a Bizancio entre una imagen y una mirada, y que sigue desgarrando a cada uno en el hueco de su confrontación cotidiana con lo que se llama aquí "imagen especular".

98. Se llama "moderna" a la historia que va desde la toma de Constantinopla (1492) hasta la Revolución francesa.

TERCERA PARTE

III. La representación, entre imagen y cifrado

Sólo para entrar en un estudio del concepto de "representación" es conveniente mantenerse a distancia de una inhibición que, desde el vamos, destacaría la necesaria enormidad de la búsqueda, tan vasta es la extensión de este concepto. Desde la filosofía, donde reina ostensiblemente al menos desde Descartes, Pascal y Port-Royal, hasta la sociología, la psicología, el teatro, pasando por la inteligencia artificial, la ciencia política o los medios de comunicación, está en todas partes, y frecuentemente con sentidos sensiblemente diferentes. Sería fluido como el aire, y toda tentativa de atraparlo se mostraría rápidamente tan pretenciosa como lacunaria, puesto que sería necesario retomar lo esencial de la historia de la filosofía occidental desde, por lo menos, tres siglos atrás. Ahora bien, a pesar de la diversidad de sus empleos, sostengo que es posible esbozar bastante rápidamente lo que está en el corazón del concepto de "representación", especialmente si se quiere mostrar lo que acabamos de ver concerniente al ícono, que requiere otras perspectivas en cuanto a la cuestión, central en los dos casos, de la imagen.

Entonces, es inútil buscar un único punto de emergencia de la "representación" como tal. Más bien debería notarse desde el comienzo que ella se apoya, de modo diferente cada vez, en dos metáforas heterogéneas y complementarias: la de la representación teatral y la de la representación diplomática. Los mismos diccionarios de la lengua no pueden hacer otra cosa que diferenciar lo más claramente posible estos dos empleos, los que dan testimonio del hecho de que este término es fundamentalmente *doble*, sin que nada pueda reducir esta dualidad que lo inscribe en pleno corazón del funcionamiento simbólico.

Aún más que Littré, que desgrana trece sentidos diferentes de la palabra "representación" (sin contar los dieciocho del verbo "representar"), el *Trésor de la langue française* diferencia netamente un sentido "I": "Acción de volver presente algo a alguien mostrando, haciendo saber" de un sentido "II": "Acción de volver presente algo o a alguien bajo la forma de un sustituto o recurriendo a un artificio; ese sustituto". Lo esencial está dado en la diferencia de *acento*: ora se lo ubicará sobre lo que, con la representación, "se presenta" y se tendrá entonces el sentido I, el de la representación teatral, generosa en lo atinente a la mirada ya que se le ofrece sin condiciones; ora se lo ubicará sobre lo que "se hace representar" a través de la representación, sobre lo que no está ahí, lo que justamente no se presenta, lo que se sustrae a la mirada delegando su lugar a esta "representación" que no tiene otro valor entonces que el de sustituto, simulacro, artificio, en resumen, de reemplazo.

En relación a esta profunda ambigüedad y después de haber seguido de cerca el hilo de la fundación cartesiana, se interrogará brevemente a Diderot, porque si siempre hubo espíritus finos, a la vez ágiles, profundos y burlones, únicamente el siglo XVIII —que conoció el triunfo exclusivo del concepto de representación— podía ver florecer *La paradoxe sur le comédien*. La representación es esencialmente de comedia, y en retorno el comediante se convierte en el héroe epónimo del orden simbólico allí donde la representación reina con plena consciencia de sí misma. A la vez ella ocupa toda la escena, está allí sólo para ella, y luego no, "en el fondo" ella no es nada más que aquello por lo que algo otro habla, actúa, pesa con su verdadero peso en el mundo. No necesariamente histriónica, la representación puede empujar el borramiento hasta la abnegación totalmente profesional del diplomático, dedicado a actuar los *Mister Nobody*, igual al "gran actor" que saluda *Le Paradoxe*.

En tanto se la concibe como agente del orden simbólico, del funcionamiento normal del símbolo que también se hace presente a la atención para señalar algo que no es él, nos apresuramos a creer que la representación es, a su manera, de todas la épocas y de todas las culturas. Nada de eso: el concepto de representación es perfecta-

mente situable y no se vuelve definitivamente claro hasta la elaboración de la teoría del conocimiento que serviría de fundamento a los primeros avances de la ciencia, a saber, el procedimiento cartesiano¹.

III.1. La representación clásica: Descartes

El lector del texto cartesiano queda asombrado, en el curso de relecturas sucesivas, por la sorprendente riqueza de las *Règles pour la direction de l'esprit*, que remite al lector de Freud a una impresión similar ligada al *Proyecto*. Estos textos de juventud muestran, por parte de sus autores, un estilo que recorrerá toda la obra posterior, una manera de atacar las dificultades que se presentan con una valentía, una determinación y, sobre todo, un *ritmo* sorprendentes. Como el *Proyecto*, las *Reglas* permanecieron como manuscrito en vida de su autor y sólo fueron verdaderamente publicadas, dando fe a una copia (el original desapareció), en 1684 en una traducción flamenca, luego en 1701 en el latín en las que habían sido escritas, en las *Œuvres posthumes de René Descartes*, publicadas por Blaeu en Amsterdam. Lo que no impide a Leibniz, Nicole, Arnauld y otros leerlas bajo su forma manuscrita, copiarlas e inspirarse en ellas de diversas maneras a lo largo del siglo XVII.

Si vamos directamente a la regla XII, que cierra la primera serie de reglas en las que Descartes comienza a plantear los principios generales que se imponen al entendimiento para la solución de cualquier problema, se encuentra de entrada la cuestión que nos interesa, con la ventaja de un vocabulario que el traductor al francés, Jacques Brunschwig, señala que ha sido ya fijado *ne varietur* para Descartes².

1. También es central en el pensamiento de Hobbes, pues está en el centro de su noción de "persona ficticia", resorte esencial de su teoría del Estado representativo (cf. su *Leviathan*, cap. XVI y XVII). Esta concepción de la representación será mucho más ampliamente desarrollada en un trabajo posterior sobre la transferencia.

2. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, París, Garnier, ed. Alquié, tomo I, 1963, p. 74. La "figura" remite al sentido común de "forma exterior de un cuerpo", o "representación visual de una forma". En español: *Reglas para la dirección de la*

III.1.1. Los cinco momentos constitutivos

"Nada cae más fácilmente bajo el sentido que la figura"³ se afirma allí, esta figura cuya "noción es tan común y tan simple que está implicada en toda representación sensible". Nuestros sentidos perciben pasivamente impresiones sensibles que provienen de los objetos (sonidos, olores, colores, etc.) y, apoyándose ya en un trozo de cera prometido a una larga posteridad, Descartes agrega:

No se debe creer que se trata aquí de una simple analogía. Es necesario representar de la misma manera exactamente la modificación real, por el objeto, de la configuración externa del cuerpo sensible, y la modificación, por el sello, de la configuración superficial de la cera. Es necesario adoptar esta representación, no sólo cuando percibimos en contacto con algún cuerpo su forma, su dureza o su rugosidad, etc., sino también cuando sentimos al tocar el calor, el frío y otras cosas parecidas. Lo mismo ocurre con los demás sentidos [...]

Este es el primer tiempo, el de la *impresión sensible*, metáfora decisiva puesto que la *impresión* ofrece, al mismo tiempo que una serie de rasgos propios al objeto, el contorno que aísla e individualiza. Desde ese primer tiempo "objeto" y "figura del objeto" son puestos en correspondencia bi-unívoca, y del mismo modo que los retratos *achiropoietes*, todo lo que habrá de metáfora en el destino de la figura no hará nunca otra cosa que transportar el resultado de esa primera metonimia en la que el objeto confirió *directamente* a su figura sensible la individualización que lo caracteriza. El segundo tiempo aclara inmediatamente las consecuencias de ese *contacto* por el que el objeto pasa a la figura:

Es necesario representarse, en segundo lugar, prosigue Descartes, que cuando el sentido externo es movido por el objeto, la figura que él recibe se transporta a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común, y ésto en un instante y sin que haya pasaje real de ningún ser de un lugar a otro [...]

mente, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983. (Las citas están traducidas directamente del francés. [N. de la T.]

3. *Ibid.*, p. 137. En español: *op. cit.*, p. 201.

Aquí, una notita erudita de Brunschwig nos previene que ese "sentido común" proviene en línea recta de la psicología de Aristóteles con una función digna de retener nuestra atención ya que con ella se fabrica la *unidad* de la figura, amenazada tanto por la multiplicidad de los órganos de los sentidos puestos a colaborar como por la diversidad mecánica o temporal de las sensaciones⁴. Por medio de la *impresión*, cada órgano de los sentidos había heredado la unidad del objeto *vía* su figura. Pero la diversidad de los sentidos replanteaba una vez más el problema, que regula a su manera este llamado directo a un elemento de la psicología aristotélica, el "sentido común". Éste garantiza que la diversidad eventual de las figuras de un mismo objeto no pondrá en cuestión la unicidad de la referencia⁵. El acontecimiento estoico es aquí licenciado en provecho de una ontología de la que Descartes debe mucho a Aristóteles, mucho más de lo que permitiría creer el pequeño préstamo terminológico. Ahora viene el tercer tiempo:

Es necesario representarse, en tercer lugar, que el sentido común funciona a su turno como un sello destinado a imprimir esas figuras o ideas, que bajo una forma pura e incorpórea le llegan de los sentidos externos, siendo la fantasía o la imaginación el lugar donde las imprime como en una cera; y que esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo, que tiene el tamaño suficiente para que sus diversas regiones puedan cubrirse de muchas figuras distintas unas de otras y para que habitualmente ellas las retengan un cierto tiempo; ella se identifica entonces con la memoria⁶.

Este tercer tiempo es, de alguna manera, el acta de nacimiento de la figura, ya que con él se autonomiza respecto al objeto. Hela de ahí en más independiente de su causa mundana. Con el "sello" del sentido común marcando la superficie supuestamente virgen de la imaginación, la figura encuentra su lugar propio, donde va a articularse

4. Ese profundo misterio ligado inicialmente al "sentido común" terminará su carrera cartesiana en la famosa "glándula pineal", de propiedades sorprendentes.

5. Ese fue -y aún es- uno de los grandes problemas de la inteligencia artificial.

6. Estas cuatro largas citas son muy cercanas y se sitúan entre las páginas 137 y 138 de Descartes, *Œuvres philosophiques...*, *op. cit.* En español, *op. cit.*, p. 203.

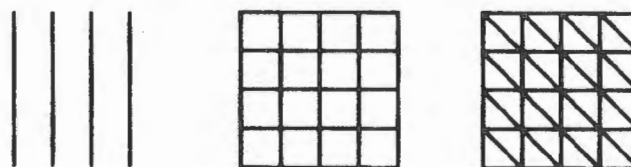
con otras figuras en una *homogeneidad* con sus hermanas totalmente esencial en Descartes.

Y luego el cuarto tiempo, “es necesario representarse”, continúa Descartes martillando siempre la misma fórmula que no es de simple retórica, “que los nervios mismos tienen su origen en el cerebro, sede de la fantasía de la que reciben sus diversos movimientos, del mismo modo que el sentido común los recibe del sentido externo”. A partir de aquí estarán ligados por consideraciones que llamaremos, para ir rápido, histológicas, la fantasía poblada de figuras diversas y variadas y... los nervios del cerebro. Quinto y último tiempo:

Es necesario representarse finalmente, en quinto lugar, que esta fuerza por la que, propiamente hablando, conocemos las cosas es una fuerza puramente espiritual [...] es única y sin embargo a ella le corresponde, ya sea recibir al mismo tiempo que la fantasía las figuras que le llegan del sentido común, ya sea dedicarse a las que se conservan en la memoria, ya sea formar nuevas [...] Esta fuerza cognitiva es tanto pasiva como activa y a veces es el sello, a veces la cera que ella imita [...] Es esta sola y misma fuerza de la que se dice, si se aplica con la imaginación al sentido común, que ve, que toca, etc.; si se aplica únicamente a la imaginación, en tanto ésta está cubierta de diversas figuras, que recuerda; si se aplica a ella para crear nuevas, que imagina o que se representa; y finalmente, si actúa sola, que comprende [...] Y esta misma fuerza recibe el nombre, conforme a sus diversas funciones, ora de entendimiento puro, ora de imaginación, ora de memoria, ora de sentido; pero propiamente hablando ella se llama espíritu [...]

Estas largas citas no pueden ser reducidas o truncadas sin perder el hilo tendido por Descartes entre el primer tiempo de la sensación pura y el último de la actividad espiritual. La etapa intermedia, la de la imaginación, es aquella donde se despliegan las “figuras” que llegarán, sea del sentido vía el “sentido común” que asegura su individualización primaria dada por la impresión sensible, sea del espíritu mismo que las habrá forjado para “representarse” lo que sea que, por una u otra razón, no presentaría una “figura” de sí mismo. Esta alternancia –presentada por Descartes de un modo que no puede ser más claro– es esencial para el nuevo funcionamiento de la representación, ya que autorizará una fundamental *homogeneidad* de las figuras. En efecto, ¿cómo hacer con todo lo que de por sí no deja

una “impresión”, con todo lo que pierde el primero de los cinco tiempos? ¡Y la lista es más que larga! Y bien, el “espíritu”, esta “sola y misma fuerza” que puede tanto *crear* como *percibir* las figuras, suplirá su ausencia ubicando *convencionalmente* una biyección, la que falta en razón de la falla de la primera impresión. El ejemplo que toma Descartes para dar testimonio de esta capacidad de construcción del espíritu, es el de los colores blanco, azul y rojo, cuyas diferencias pueden, según él, ser mostradas por las “figuras que siguen o por otras semejantes, etc.”⁷:



Ya no se trata más, se supone, de representar los colores sino de representar “la diferencia que separa el blanco, el azul, el rojo, etc.” Donde falta la impresión –y por lo tanto la figura que proviene del sensible– el espíritu tendrá siempre el recurso de cifrar *las diferencias en el seno de una misma serie* con figuras equivalentes a las que vienen de los sentidos. La formidable unicidad de las figuras en juego en la *mathesis universalis* se paga a este precio: ya no se sabrá a simple vista si lo que está cifrado remite a un objeto o a su diferencia con otro, *en el seno de una serie*, es decir, en el seno de algo que no plantea de entrada con tanta fuerza la cuestión de su consistencia, de su cierre, o sea, de su unidad.

III.1.2. Una figura vacía

Pero ya venga de los sentidos o del espíritu, cada figura será *una*, y es ésto lo que la hace igual a su vecina; del mismo modo cada una tendrá la misión de estar presente para otra cosa, que hace de este modo a la figuración, da figura a lo que sin ella escaparía a toda captación espiritual. Sin embargo, se adivina que las dos etapas de

7. Descartes, *Œuvres philosophiques...*, op. cit., p. 138. En español, op. cit. p. 202.

duda que despliegan las *Meditaciones* todavía lejanas en el momento de la escritura de estas *Regulae*⁸, están ya allí en trabajo de parto. Puesto que esas figuras llegan del sentido común (y entonces de los diferentes sentidos) o del espíritu mismo, será necesario, *si se quiere que ego tenga que ver sólo con figuras*, cortar el lazo que unió estas figuras con lo que ellas figuran, ya sea el lazo del sentido común (primera etapa de duda, que suspende los datos de la *sensación*) o el lazo de la representación que el espíritu se da para figurar lo que no cae bajo los sentidos (segunda etapa de duda, llamada “hiperbólica”, que suspende los datos de la *imaginación*). Entonces sí, ya no estarán presentes —en esta “superficie” que examina un espíritu “a veces pasivo, a veces activo”— más que figuras que, durante un tiempo y al término de una ascesis muy particular, *no representarán nada*⁹.

Habrà hecho falta esta *salida* del funcionamiento usual de la representación que encarna el estatus de la “figura” cartesiana una vez superadas las dos etapas de duda, para que el concepto de representación encontrara su régimen clásico. Hasta allí, se conformaba con funcionar como una especie de dato natural en el que la figura y lo que ella figura, montados sin mayor reflexión en la noción permanente de *mimesis*, se daban la mano más o menos congruentemente. Pero a partir de aquí la figura queda prometida por y para ella misma a una dignidad insospechada hasta entonces, pues sólo

8. Sin poseer una fecha precisa, se estima que las *Regulae* fueron escritas antes de 1629, probablemente en 1628 a partir de notas ya muy viejas. Las *Meditaciones*, por su parte, son publicadas en 1641.

9. He aquí lo que un Gassendi no podía comprender para nada, pues para él, esta distinción abierta entre la figura y lo que ella figura no era admisible (nada de un tercer tiempo para él), y entonces, admitiendo que el ejercicio de las *Meditaciones* lograra suspender todas las figuras, como una posición escéptica planteada al extremo, haría falta concluir, según la buena lógica y según Gassendi, que no quedaría... ¡nada! Nada en todo caso que permitiera a cualquier instancia proferir un “Pienso, existo”. Incomprensión radical, “inconmesurable” entre Descartes y Gassendi: el primero se magulla en el nuevo mundo de la representación, el otro no. Sobre este tema, ver los artículos de Lynn S. Joy, *Rationality among the Friends of Truth: The Gassendi-Descartes Controversy*, así como los de L.W.B. Brockliss y M. Gouberman aparecidos en la revista *Perspectives on Science*, vol. 3, n° 4, Winter 1995, University of Chicago Press, 1995.

de ella obtiene ego la certeza de su existencia. Por cierto, habrá que bajar de esa cima, por prestigiosa que sea en cuanto a su resultado existencial pero todavía vacía en el orden del saber, habrá que encontrar laboriosamente las vías que autoricen, bajo control, los lazos entre las figuras y lo que ellas figuran y reencontrar así las vías positivas de la *representación*, tanto del lado de la imaginación como del de la sensación, ya no ingenuamente sino con toda consciencia. Éste es el trabajo de la tercera, y sobre todo de la cuarta, quinta y sexta *Meditaciones*. La veracidad divina está en los puestos de comando y sólo un Dios no engañador puede hacer que, para terminar, mis sensaciones por erróneas que sean provengan de algo y no de nada; como igualmente Él no puede haber querido que mi naturaleza estuviese tan mal hecha que se complaciera en imaginar, en forjar figuras de cosas inexistentes.

Nos retiene aquí este estatus acordado a la “figura” cartesiana en tanto ella sería capaz de existir *independientemente* de lo que representa. Bastaría no acordarle a Descartes este discreto requisito, jamás enunciado como tal, para que se desplomara toda posibilidad de alcanzar el cogito. Es la postura que adopta Gassendi para quien el Genio maligno y el Dios no engañador son sólo vana retórica:

Cualquier cosa que diga, no habrá nadie que se persuada de que Usted está plenamente convencido de que no hay nada verdadero en todo lo que Usted conoció, y que los sentidos, o el sueño, o Dios, o un genio malo, se lo impusieron continuamente. ¿No hubiera sido más digno del candor de un filósofo y del celo de la verdad, decir las cosas simplemente, de buena fe y como ellas son, y no, como se le podría objetar, recurrir a esta máquina, forjar estas ilusiones, buscar estos desvíos y estas novedades¹⁰?

A pesar de sus diferencias —el Genio maligno, arma metodológica, el Dios engañador, hipótesis metafísica— tanto uno como otro hacen el mismo trabajo respecto a la figura: podían hacer que hubiera figura sin que nada le correspondiera ni del lado de la impresión sensible ni del lado de la imaginación. Son los nombres de lo que hace corte en

10. Pierre Gassendi, *Cinquièmes objections, Œuvres complètes de R. Descartes*, op. cit., tomo II, p. 708.

la *mimesis*, develando ese *nexus* de la representación, hasta allí escondido en una concepción ingenua de su funcionamiento.

Entretien avec Burman, por su tono pedagógico y sus precisiones profesoras, nos permite verlo aún con más claridad. A la pregunta: “¿Qué es entonces ese tipo de conocimiento [*inspicere*]? ¿Es lo mismo que la intelección?”, Descartes responde:

[...] Este conocimiento es una manera particular de pensar, que se hace así. Cuando los objetos exteriores actúan sobre nuestros sentidos y trazan ahí una idea o más bien una imagen de ellos mismos, y cuando el alma se vuelve hacia las imágenes así trazadas en una glandulita¹¹ se dice entonces que hubo una *sensación*. Y cuando estas imágenes son trazadas en la glandulita, no ya por los objetos exteriores sino por el alma misma que, en ausencia de objetos exteriores se los representa y se los figura en el cerebro, eso se llama *imaginar*. De modo que la diferencia entre *imaginación* y *sensación* sólo consiste en esto: en una, las imágenes son trazadas por objetos exteriores, y éstos están presentes, mientras que en la otra ellas lo son por el alma, sin objetos exteriores y por decirlo así, con todas las ventanas cerradas¹².

Aquí el combate entre “figura” e “imagen” se hace más cerrado: lo que viene de la sensación, ya “pre-formado” si se puede decir, se llamará más bien “imagen”. Por el contrario, cuando eventualmente la imagen que proviene de los sentidos esté ausente, será necesario que el espíritu se la “figure”. Pero al inscribirse ambas en la “glandulita”, desaparece su diferencia de proveniencia y eso basta para plantear la pregunta sobre la veracidad de estas figuras. Ahora bien, esta pregunta, ampliamente destacada por la duda escéptica, se conformaba hasta ahí con hacer de la figura uno de los términos de la única relación verdaderamente cuestionada. Había que suspender esta relación para que el término *presente* (imagen, figura) pudiera funcionar *sin su remitencia sistemática, obligatoria e inmediata* a lo que representa (objeto). Se convendrá que precisamente la función del Genio maligno y del Dios engañador es la de tener en sus manos inalcanzables esta apuesta, aproximados en esto

11. Se terminó entonces con el “sentido común” aristotélico y la glándula pineal toma la posta de ahí en más.

12. René Descartes, *Entretien avec Burman*, París, Vrin, 1975, p. 67.

por un gesto que Descartes hizo muy temprano, el de ubicar las verdades eternas en el orden de la Creación y no en el entendimiento divino¹³. Una vez suspendida –momentáneamente– la pregunta sobre la veracidad de la representación, podía develarse finalmente la *materialidad* de esta misma representación, que llevaría consigo a partir de ahí esta consecuencia central: lejos de conformarse con remitir a lo que figura, la figura establece de entrada la existencia de un ego que nadie había pensado hasta entonces situar con tanta precisión en el juego de la representación.

Una vez que este *corte* entra en juego, encarnado en la ocasión por el Genio maligno y el Dios engañador, nada será como antes, ya que el término mismo de “representación” sufrirá una equivocidad irreductible: nunca se podrá saber por adelantado si, empleándolo, se habla de lo que está en la “glandulita” por la única vía de la imaginación, o de su lazo con otra cosa que, precisamente, ella “representa”. Tal como el TLF (*Trésor de la langue française*) se ve obligado a inscribir, conformándose con separarlos por un discreto punto y coma: “Representación: acción de volver presente algo o a alguien bajo la forma de un sustituto o recurriendo a un artificio; ese sustituto”. Toda una teoría del conocimiento se organizará a partir de allí, vigilando más estrechamente la veracidad de las representaciones puestas en juego en tal o cual sector del saber, hasta que la fenomenología, en este siglo, cuestione directamente este dispositivo que suelda un sujeto a un objeto *via* las representaciones. Hasta esta primera incisión donde suenan los nombres de Brentano, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, realismo e idealismo habrán compartido prácticamente solos una tarea verdaderamente *distribuida* por ese concepto de representación, y el idealismo trascendental kantiano será considerado a justo título como la construcción más completa en ese terreno.

13. Sobre esta cuestión apasionante, que el mismo Lacan comentó un poco, ver el libro de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París PUF, 1981.

Pero en lugar de emprender aquí un comentario filosófico que restringiría esta aproximación al concepto de representación a sus únicas coordenadas epistemológicas (y metafísicas), propongo leer ahora algunos fragmentos de *Le paradoxe sur le comédien* de Diderot, ya que este texto, al poner en escena uno de los aspectos del drama ligado al concepto de representación, es tan hijo natural suyo como de la importancia de la vida teatral en el París (o en la Europa) del siglo XVIII.

III.2. La representación mediante: Diderot

III.2.1. El espejo de dos caras

En su prefacio a la edición Gallimard, Robert Abirached da a uno de sus breves capítulos un título que resume bien el asunto: *Un espejo de dos caras*¹⁴. ¡Extraño objeto, si uno lo piensa! Conocemos el espejo sin azogue, el espejo esférico, el espejo señuelo, pero el espejo de dos caras no forma parte de nuestro mobiliario, incluso mental. Por otro lado, ¿para qué podría servir? ¿Para economizar azogue? Porque esas dos caras no están articuladas por ninguna bisagra, no se trataría de un tríptico al que le faltaría una hoja; aquí hay que entender un espejo realmente *recto-verso*.

En un sentido, en efecto, el teatro debe abandonar, según Diderot, las formas agonizantes legadas por la posteridad clásica. Un mundo nuevo está naciendo y Diderot quiere apresurar el advenimiento de la "tragedia doméstica y burguesa". Sus personajes serán entonces "el hombre de letras, el filósofo, el ciudadano, el magistrado, el financiero, el gran señor, el intendente, el padre de familia, el esposo, la hermana, los hermanos, etc.". En resumen: se trata de producir un reflejo de la sociedad en lo que ella tiene de más actual, privilegiando ahí el cuadro.

Al golpe de teatro, "incidente imprevisto que pasa en acción y que cambia súbitamente el estado de los personajes", escribe Robert Abira-

14. Denis Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, edición de Robert Abirached, París, Gallimard, col. "Folio", 1994, p. 8.

ched citando a Diderot, el dramaturgo moderno preferirá sin dudar el cuadro, que es "una disposición de sus personajes en la escena tan natural y tan verdadera que, reproducida fielmente por un pintor... gustaría en la tela"¹⁵.

Por sus ángulos sabiamente calculados, el teatro buscará entonces producir, como en un espejo, un cuadro de la sociedad moderna aguzando los rasgos de los diferentes caracteres que allí aparecen. No se trata de que Diderot adhiera a una teoría verista de un teatro puro reflejo. Es uno de los primeros en cuidar realmente esas coordenadas físicas de la representación teatral, en exigir (junto a otros) que se retire al público del escenario, en dar en sus piezas numerosas indicaciones de puesta en escena y de juego de actores (cuidado inédito hasta entonces por parte de los grandes autores); no descuida en nada el impacto específico que ese "espejo" puede y debe tener sobre los cuadros que produce y que sólo él puede producir. Sin embargo, por "abierto" que deba ser a su criterio ese reflejo de una sociedad dada, se inscribe casi por sí mismo en la metáfora del espejo.

La intuición de Abirached da en el clavo al pintar la extraña alquimia que se opera en ese reflejo "de dos caras": aunque sea de entrada una imagen directa (aunque "trabajada") de la sociedad, cada espectador *debe poder reconocerse en ella como en un espejo*, aún cuando Diderot no ubique del mismo lado al público y a la sociedad, colocados de una y de otra parte del espejo de la representación. Para captar bien la riqueza de esta metáfora del espejo bifronte —un nuevo Jano—, hay que imaginar una especie de transferencia a nivel del azogue que permita ver, ubicándose uno delante de un espejo, la imagen que este último da reflejando *también* lo que hay del otro lado, como si fuera transparente sin dejar de gozar de la opacidad perfecta dada a sus dos lados por el azogue¹⁶. Pero aquí se llega a

15. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, op. cit., p. 15.

16. El cineasta Wim Wenders se arriesgó, en su film *París-Texas*, a usar artificios presentes en las cabinas de *peep show*. En una de las escenas claves del film, un hombre está en la penumbra de una de esas cabinas y observa, a través de un espejo sin azogue, a una joven que está desvestiéndose. La cámara está del lado del hombre y se fija entonces en el reflejo de su rostro en el vidrio, mientras que el encuadre y

los límites de validez de la metáfora óptica, signo de que es hora de aventurarnos hacia el texto mismo para apreciar mejor lo que ordena.

Dos interlocutores están dispuestos a sostener posiciones diametralmente opuestas, las que van a permitir construir la *paradoja* una figura (de estilo) que no puede expresarse nunca *univocamente* con una sola voz. Su anonimato autoriza a llamarlos "El primero (interlocutor)" y "El segundo". *El primero* es el representante de Diderot y va a sostener, sin dejarse confundir, la tesis según la cual el "gran actor" (no se trata nunca sino de él) debe ser en todo: frío, impassible, calculador, mientras que *El segundo* (que actúa aquí los hacer-valer) será sin cesar acreditado por *El Primero* en la convicción según la cual ese mismo actor no puede cumplir digna y justamente su función si no da muestras de la más viva sensibilidad. En pro o en contra de la sensibilidad del actor, *that is the question*.

III.2.2. El gran actor

Los argumentos comienzan a desfilar en orden. Si el gran actor no actúa sino por sensibilidad, ¿cómo concebir pregunta *El Primero*, "que le esté permitido actuar dos veces seguidas un mismo rol con la misma calidez y el mismo éxito?

Todo su talento, continúa, consiste no en sentir, como usted lo supone, sino en mostrar tan escrupulosamente los signos exteriores del sentimiento, que usted se equivoque. Los gritos de su dolor están anotados en sus oídos. Los gestos de su desesperación son de memoria y fueron preparados delante de un espejo. Sabe el momento preciso en que sacará su pañuelo y en que las lágrimas correrán [...] Es usted quien se lleva todas esas impresiones. El actor está cansado y usted triste; porque él se agitó sin sentir nada y usted sintió sin agitarse [...] Las lágrimas del comediante descienden de su cerebro; las del hombre sensible suben desde su corazón¹⁷.

las luces permiten ver, casi perfectamente superpuesto, el rostro de la joven del otro lado. La visión (aquí directa) del rostro de la joven y el reflejo (indirecto) del rostro del hombre ofrecen un ejemplo aproximado, aunque inexacto, del montaje sugerido por la metáfora de Abirached a propósito del teatro de Diderot.

17. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, op. cit., ps. 45-46.

A lo que *El segundo* (que evidentemente no tiene el mejor papel) no puede objetar más que un asociacionismo simple e inmediato según el cual es necesario que el actor haya conocido esa sensibilidad para poder expresarla de esa manera. En el momento, por ejemplo, en que *El primero* se larga a discursar sobre el hecho de que sólo el gran actor impassible sabe dar cuerpo a todo un género, encarnando genialmente a EL Tartufo y no solamente a "un" Tartufo, *El segundo* le retruca, a propósito de tal "género":

Pero puesto que es ideal, no existe; ahora bien, no hay nada en el entendimiento que no haya estado en la sensación¹⁸.

Con ese credo asociacionista, *El primero* queda atrapado: "Es cierto, concede". Y se embarca en una historia evolutiva de los diferentes ideales para concluir con una pirueta: "Pero si usted quiere saber más sobre estos principios especulativos del arte, le comunicaré mis Salones¹⁹".

A pesar de la convicción que comparte con *El segundo* respecto a una anterioridad temporal de la vía sensitiva, *El primero* busca establecer un equilibrio entre lo que el actor, necesariamente, conoció a través de la vía sensible (toda la paleta de matices del afecto humano) y su capacidad para recomponerlo por la vía imaginativa. Para utilizar el vocabulario cartesiano que se impone aquí naturalmente, el actor debe recomponer recurriendo a la *imaginación* lo que de entrada adquirió por las vías de la *sensación*. Lejos de dejarse arrastrar cada vez en la *pasividad* propia de la sensación, el gran actor domina su arte convirtiéndolo en producto de una *actividad* propia al ejercicio de la imaginación. Y es en esto que es, por sí solo, un espejo de dos caras, emblemático del teatro mismo: habiendo adquirido en el curso de su experiencia humana el tipo de figura que produce tal o cual sentimiento, puede recrearla a voluntad a partir de su espíritu, de ese "cerebro" de donde caen las lágrimas, como corresponde, cuando corresponde y donde corresponde. Sabe pro-

18. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, op. cit., p. 72.

19. Pirueta aparte, en su prefacio del Salón de 1767, Diderot escribió un pasaje célebre sobre "La Belleza en general".

yectar sobre el espejo de su juego de actor lo que antes se había inscripto ahí proviniendo del *otro lado*, del lado de la sensación.

Su actuación concreta así una situación de equilibrio que no está dada como tal en la naturaleza humana, librada a las diversas pasiones que la animan como a otras tantas representaciones *impuestas*. Y lejos de aparecer como un simple servidor del poeta o del escritor que también buscan recrear por medio de su arte datos naturales, el gran actor se convierte, gracias a la labia de Diderot, en el verdadero caballero de la cultura, el que encarna mejor lo que puede haber de demiurgo en el dramaturgo. Con él, la doble naturaleza de la representación devela el conjunto de su funcionamiento en una visibilidad máxima: frente a un público en el que cada uno, de una manera u otra, *se reconoce allí*, la representación teatral se ofrece como un reflejo sensible de la sociedad que la produce, y a través de la mediación del gran actor en quien se equilibran la riqueza de una sensibilidad primera y la fría determinación de una voluntad segunda. Por la intensidad de su presencia corporal, totalmente puesta al servicio de un "en otra parte", vuelve manifiesto el carácter resueltamente bifronte de toda representación.

Falta empujar la cosa hacia una de sus consecuencias más directas, y Diderot se precipita de buena gana. Puesto que el gran actor se esforzará en abreviar en la riqueza de su sensibilidad para informar a su voluntad acerca de las posturas que debe adoptar para emocionar a su público de tal o cual manera, hay que convenir que su persona es tan maleable como los famosos trozos de cera cartesianos. Garrick²⁰ no es tanto Hamlet como Ricardo III, y su rostro puede pasar

en el intervalo de cuatro o cinco segundos, de la loca alegría a la alegría moderada, de esta alegría a la tranquilidad, de la tranquilidad a la

20. David Garrick (1717-1779), el Laurence Olivier o el Kenneth Branagh de la época. Gran actor inglés, especialista en el repertorio shakesperiano. Famoso en toda Europa, Diderot tuvo con él largos encuentros en París, de los que salió profundamente impresionado. Por otro lado, se lanza a la primera redacción de *Paradoxe* a finales de 1769, después de una lectura entusiasta de una obra titulada *Garrick ou le jeu théâtral*, de la que Grimm le había pedido una crítica.

sorpresa, de la sorpresa al aturdimiento; del aturdimiento a la tristeza, de la tristeza al abatimiento, del abatimiento al espanto, del espanto al horror, del horror a la desesperación, y remontar desde este último grado hasta aquel del que había descendido. ¿Es que su alma pudo experimentar todas esas sensaciones y ejecutar, de acuerdo con su rostro, esta especie de gama? Yo no creo en eso y usted tampoco²¹.

De ahí surge la pregunta: ¿pero quién es entonces el gran actor si debe demostrarse capaz de tal borramiento de su persona? *El segundo* arriesga una sugerencia que por sí misma es fuertemente paradójica:

Si entiendo lo que dice, el gran comediante es todo y nada²².

Lo que *El primero* confirma al punto, con una fórmula que el juego de los pronombres permite extraer de su contexto para darle el alcance más general que seguramente se merece:

Y quizás porque no es nada es por excelencia todo, su forma particular no contraría nunca las formas ajenas que debe adoptar.

Si se pasa esta frase a la primera persona, crearíamos oír al ego cartesiano recién salido de sus *Meditaciones* declarando la razón profunda de su plasticidad. Porque, continúa Diderot "sería un singular abuso de palabras llamar sensibilidad a esta facilidad para mostrar todas las naturalezas [...] ²³". *El segundo*, que por otro lado ayuda al *Primero* en esta ocasión, agrega proclamando algunos instantes más tarde:

El alma del gran comediante fue formada con el elemento sutil con el que nuestro filósofo llenaba el espacio que no es ni frío, ni caliente, ni pesado, ni liviano, que no afecta ninguna forma determinada y que, igualmente susceptible a todas, no conserva ninguna²⁴.

El comediante, ¿sería entonces un odre vacío? A él se acerca peligrosamente el personaje infame del cortesano, conocido también por saber plegarse en todos los sentidos. "Un gran cortésano, habituado

21. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, op. cit., p. 62.

22. *Ibid.*, p. 75.

23. *Ibid.*, p. 77.

24. *Ibid.*, p. 81.

desde que respira al rol de una marioneta maravillosa, toma toda clase de formas según los hilos que estén en las manos de su amo", lanza *El segundo*. A lo que *El primero*, preocupado por no dejarse doblegar, agrega: "Un gran comediante es también una marioneta maravillosa de la que el poeta tiene los hilos; [...]". para terminar confesando: "No tengo la intención de calumniar una profesión que amo y estimo".

La excelencia del gran actor sobrepasa las simples coordenadas de su arte en el hecho de que lleva a su punto máximo la duplicidad de la representación *en general*: tendido hacia la permanente multiplicidad del mundo, plegándose sin fin a la re-producción de ese mundo (a través de tantos prismas sapientes o ingenuos, veraces o engañadores como se quiera), la representación también es una forma vacía. Mientras no se trataba más que de *las* representaciones, diversas y variadas, sus diferencias enmascaraban lo que podían tener de común al mostrarse cada una dedicada, si no siempre a parecer, al menos a testimoniar en favor de lo que re-presentaba. Por el contrario, una vez pasado el Rubicón cartesiano, libre de grilletos el contenido, suspendido todo lo que la lengua alemana designa con el término *Inhaltlich*, la representación, en su generalidad y hegemonía, debía mostrarse tan vacía como el Gran Actor de Diderot²⁵.

En todo esto, la escena teatral tiene visos de glándula pineal de la sociedad. El actor es tan paradójico como la representación en el sentido filosófico del término, los dos producen idealmente, bajo una forma activa en la que un sujeto agente está trabajando, aquello que el solo movimiento de un asociacionismo pasivo obligaba hasta entonces a referir a la multiplicidad del mundo exterior.

Sin el ego de las *Meditaciones*, el gran actor hubiera sido menos paradójico, menos sometido a esta contradicción móvil que hace de él el agente activo de lo que, por otro lado, se percibe pasivamente. Del mismo modo que a veces se define la libertad por el poder, no de hacer lo que uno quiere sino más bien de querer lo que uno hace,

25. Diderot: uno de esos nombres que la gloria no habrá logrado deslizar al rango de adjetivo. ¿Quién escribirá un día un diccionario de desinencias indeclinables?

se trata aquí de imaginar lo que se siente y de modo tal que la representación sea tanto *producida* como *percibida*, ubicada en igual dependencia del mundo exterior que la habrá imprimido en la glándula, y del sujeto que la habrá proyectado ahí.

Por supuesto, el teatro agrega a la representación filosófica algo que le pertenece sólo a él: la catarsis, esta fuerza de la empatía que transportará al espectador y lo emocionará en proporción a lo que el actor le permita ver y oír. Pero sin embargo no hay ninguna *Paradoja del espectador*: este sólo es emocionado pasivamente, por una sola vía. Por el contrario, el gran actor unió en él las dos corrientes que *dan cuerpo* a la representación y sin las cuales ésta no sería lo que es: por un lado, la diversidad de lo que se imprime por las vías de la sensación —diversidad que se califica precipitadamente de "infinita" antes de mirarla más de cerca—, y por el otro la perfecta unicidad de un ego, unicidad indivisible que garantiza casi herméticamente una (supuesta) perfecta vacuidad. Esta unión de lo uno y de lo múltiple en el "espejo de dos caras" del gran actor fuerza la admiración del espectador que no piensa más que en entregarse a los placeres pasivos ligados a la oleada de sensaciones diversas. ¡Qué prodigio que toda esta diversidad sea la obra de uno, y de uno solo (cf. *supra* la frase sobre Garrick)!

Por cierto, el gran actor y la representación no se confunden punto por punto, pero los dos comparten la misma duplicidad constitutiva: informados de lo esencial por la vía pasiva, están en condiciones de reproducir activamente ese dato primero. Más aún: para llegar a mostrar toda esta diversidad deben, tanto uno como otra, estar vacíos, no ser nada. Allí donde ego piensa sin pensar en nada, el actor es sin ser nada; el grado cero del pensamiento se une al grado cero del ser para construir una especie de origen de las coordenadas en las que el *contenido*, todo este "mundo" suspendido por un momento, se esparcirá ocupando la cadena indefinida de representaciones, dejadas libres como tantos otros compartimentos. En *Paradoxe sur le comédien* hay geometría analítica, e incluso si Diderot no es para nada un cartesiano aplicado, construye su texto con el cuidado de hacer del gran actor el punto de encuentro de dos ejes a lo largo

de los cuales se desgranar todas las representaciones: la imaginación y la sensibilidad. ¿Cuál era entonces el talento de la Clairon?²⁶ “El de imaginar un gran espectro y copiarlo con genio”.

III.3. La representación inconsciente: Freud

Después de habernos conformado con rozar esa cima de la representación triunfante, nos tomaremos el tiempo para demorarnos largamente sobre uno de los accidentes que este concepto conoció a fines del siglo pasado²⁷ y a comienzos de éste. Este accidente no sobrevino en el curso de un paciente trabajo efectuado en dirección del concepto mismo, sino a través de un descubrimiento que no podía dejar de afectarlo.

Cuando Freud construye la noción de inconsciente en los últimos años del siglo XIX, el concepto de representación no le significó ningún problema. La *Vorstellung* (ya que será necesario seguir de cerca los delineamientos de la lengua alemana) es de empleo corriente en él. Desde su primera obra, *La afasia*²⁸, se trata de “representación de palabra” y de “representación de cosa”, que bajo su pluma aparecen naturalmente como *Wortvorstellung* y *Sachvorstellung*.

Ese natural tiene también una historia bastante larga, que apenas desplegaremos aquí. Señalemos simplemente que con Herbart (1776–1841), la psicología ya había integrado el término haciendo de la representación [*Vorstellung*] una entidad psíquica enteramente aparte, matemáticamente tratable, una especie de átomo de la vida psíquica. Así, en los trabajos alemanes, ingleses o franceses, el término “representación” fué luego banalizado para oponerlo directa-

26. Claire Joséphe Hippolyte de Latude, llamada Srta. Clairon (1723-1803). Titular de la Comedia Francesa desde 1743 hasta 1765. Diderot no deja de ponerla por las nubes a lo largo de *Paradoxe*. Aquí, Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, op. cit. p. 77.

27. Por supuesto, hay otros, más manifiestos y mejor estudiados como tales, comenzando por el fin del prejuicio figurativo en la pintura.

28. S. Freud, *La afasia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974. Primera obra de Freud aparecida en Deuticke en 1891.

mente al de “idea”, desplegando connotaciones más “fisiológicas”: mientras que la *idea* podría (si el contexto se prestara) ser sólo espiritual, la *representación* es más necesariamente “cerebral”, incluso neurónica.

Al pasar de su régimen metafísico al régimen psicológico, la representación conservó su duplicidad constitutiva, conformándose con relegar a la vez a un segundo plano lo que ella representa y aquel para quien ella representa. Su supuesta realidad neuro-fisiológica tomó la delantera: ya no hay necesidad de metáfora teatral ni de “cosa pensante”, el *cerebro* hace con ella su entrada en la serie de los grandes personajes a lo largo del siglo XIX.

Cuando Freud, en el tren que lo traía de uno de sus encuentros con su amigo Wilhelm Fliess, comienza a escribir con lápiz su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, se ubica por su estilo mismo en la línea de Herbart. Y como desde el comienzo se trata de fundar la psicología como ciencia de la naturaleza [*eine Naturwissenschaftliche Psychologie*], el asunto arranca como una axiomática: a partir de una especie de *tabula rasa* buscará construir paso a paso un aparato apropiado para dar cuenta de los múltiples datos clínicos clasificados por él como “psicológicos”. Propongo seguir de muy cerca la suerte reservada, en este decorado, al término *Vorstellung*.

Aparece por primera vez, en primerísimo plano, en la segunda línea del primer capítulo, cuando Freud recuerda en la introducción que la “concepción cuantitativa” que va a exponer está

extraída directamente de observaciones patológico-clínicas, en particular aquellas en que se trata de unas representaciones hiperintensas [*überstarke Vorstellungen*], como en la histeria y en la neurosis obsesiva, donde, como se demostrará, el carácter cuantitativo resalta con más pureza que en el caso normal²⁹.

29. Las PUF siguen sin conmoverse por el escándalo editorial que constituye el hecho de no haber puesto al alcance del lector francés una traducción cualquiera de la integralidad de la correspondencia Freud-Fliess (¡disponible en inglés desde 1985 y en alemán desde 1986!). Como la antigua traducción de Anne Berman es inhallable, todas las citas del *Proyecto* serán traducciones personales referidas a la edición alemana, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*, Frankfurt, Fischer Ver-

Y después, silencio. El término desaparece durante catorce capítulos (la primera parte tiene veintiuno) dedicados a presentarnos dicha concepción cualitativa donde, en efecto, sólo es cuestión de neuronas, de cantidades diversas que atraviesan (o no, o mal) las barreras de contacto, toda una hidráulica de la que no puedo aquí dar detalles, pero que prescinde totalmente del término *Vorstellung*. También es cierto que por el momento no hay casi nada para “representar”, no está en juego ninguna duplicidad que requiera el término *representación*, sino sólo cantidades que, viniendo del exterior (de ese aparato psíquico) se abren camino a través de las redes neuronales.

Una primera señal aparece hacia el final del capítulo 11 consagrado a “La vivencia de satisfacción”. Sometido a necesidades imperiosas³⁰ que si no son satisfechas aumentan la tensión en el interior del aparato psíquico —ya que su tendencia esencial, planteada axiomáticamente desde el principio, es obtener siempre el más bajo nivel de tensión— este aparato va a tomar la vía de la *alteración interior* [*inneren Veränderung*] que va a llamar a un *auxilio ajeno* [*fremde Hilfe*]. Y cuando el individuo auxiliador [*hilfreiche Individuum*] haya cumplido la acción específica que era esperada, hará que *cese del estímulo endógeno en el interior del cuerpo*. Entonces se asistirá a la *vivencia de satisfacción* uno de cuyos resultados claves (hay tres) es el de establecer *en el manto la investidura de una neurona (o de varias)*, investidura que corresponde a la *percepción de un objeto* [*der Wahrnehmung eines Objektes*].

Esta investidura ligada a la percepción de un objeto se llamará ahora *eine Erinnerungsbild*, una “imagen-recuerdo” (la imagen, sea dicho al pasar, hace su entrada justo antes de la representación). A partir del capítulo siguiente sobre “La vivencia de dolor”, la *imagen-recuerdo* es integrada al decorado terminológico: se la encontrará hasta el final. Ella es a veces *amistosa* [*freundlich*], a veces

lag, 1975. (Como disponemos de una traducción del Proyecto de una Psicología para neurólogos, consignaremos aquí las páginas del texto en español [N. de la T.]) Aquí, ps. 339-340.

30. Las “Necesidades de la vida”: *Not des Lebens*.

hostil [*feindlich*], según remita a un objeto que aportó un alivio de la tensión o, por el contrario, a un objeto que provocó un aumento de tensión, pero en los dos casos se ofrece en una cierta co-presencia con el objeto del que es la imagen. Por cierto, como su nombre lo indica hay “recuerdo” en ella, pero aquello de lo que es el recuerdo realmente existió. Ésto no es puesto en duda en los primeros empleos del término *Erinnerungsbild* ni tampoco después.

Dos capítulos más adelante, el término *Vorstellung* vuelve a hacer su entrada pero de manera nada ingenua, nada natural esta vez, y las itálicas que Freud le otorga en esta ocasión bastarían para confirmarlo. El yo (que fue “introducido” en el capítulo precedente) puede caer en la *aflicción* [*Hilflosigkeit*] cuando, en *estado de deseo* [*Wunschzustande*], invista de nuevo el *objeto-recuerdo* [*Objekt-Erinnerung*]

entonces decreta la descarga, no obstante que la satisfacción por fuerza faltará [*ausbleiben muß*] porque el objeto no tiene presencia real [*real*], sino sólo en una *representación-fantasía* [*nur in Phantasie-Vorstellung vorhanden ist*]³¹.

De este modo, la *representación* se distingue de la *imagen-recuerdo* por el hecho de que —muy cartesianamente esta vez— el objeto real que representa no está allí, la percepción no lo encuentra. Esta *representación* muestra entonces de entrada cierta autonomía respecto a cualquier referente: puede estar allí... sola. Freud debe salir rápidamente de esta dificultad que deja al yo en la imposibilidad de hacer la diferencia entre una situación en la que estaría presente el objeto auxiliar y aquella donde él estaría ausente. El yo precisa un criterio, escribe a continuación,

Por eso precisa un criterio que provenga de otra parte para distinguir entre *percepción* y *representación*³².

31. S. Freud, Proyecto de una psicología..., op. cit. p. 370.

32. Ibid. Las itálicas son de Freud.

Ese criterio será el *signo de realidad objetiva* [Realitätszeichen], signo que cada percepción envía a la consciencia, introducida a partir del capítulo 8 gracias al sistema ω que rápidamente se agregó a los sistemas ϕ y ψ en los que se ubican respectivamente las neuronas de percepción y las del sistema psíquico propiamente dicho (memoria, etc.).

Al revés de la situación anterior en la que la existencia efectiva de un objeto, amistosa u hostil, llevaba consigo la producción mecánica de su *imagen* en las redes de memoria del sistema ψ , nos encontramos ahora frente a la posibilidad de que el yo (que es, ante todo, una reserva de cantidades disponibles), invista una imagen de recuerdo que merece llamarse ahora *representación*, en la medida en que ese mismo yo no sabe ya si a esa imagen le corresponde siempre algo o si, por el contrario, no le corresponde nada en la actualidad perceptiva. Frente a este dilema será necesario encontrar un *signo de realidad objetiva* para superarlo. Si, en ausencia de tal signo, el yo continúa invirtiendo, enviando cantidades hacia esa representación, lejos de encontrar el alivio esperado no hará más que *animar alucinatoriamente* [halluzinatorisch beleben] ese objeto deseado [Wunschobjekt].

En la medida en que la función central del yo del *Proyecto* es la de inhibir los procesos primarios, está bien ubicado para llevar adelante la tarea que Freud le confía, la de hacer la diferencia entre lo que es real (entendido como lo que se ofrece a la percepción) y lo que no lo es. Así lo escribe en las primeras líneas del capítulo 16:

Una vez que hemos introducido el supuesto de que en el proceso de deseo la inhibición por el yo procura una investidura moderada del objeto deseado, [eine gemäßigte Besetzung der gewünschten Objektes] que permite discernirlo como no real, [als nicht zu erkennen], tenemos permitido continuar el análisis de este proceso.

¿Gassendi estaría aquí más cómodo? Al acabarse los genios malignos y los dioses no engañadores, hay lugar para los *signos de realidad* que dirán al yo si hay acuerdo, sí o no, entre la percepción y la representación co-presentes. También es cierto que el término *Vorstellung* no está trabajando solo en este asunto: a lo largo de los

últimos capítulos de la primera parte se puede notar una cierta fluctuación entre expresiones como “recuerdo–representación–deseo de recuerdo” [die Wunschvorstellung der Erinnerung], “la investidura–deseo de la imagen–recuerdo” [die Wunschbesetzung einer Erinnerung], “la representación–deseo investida” [die besetzte Wunschvorstellung], que designan siempre el hecho de que el yo buscará ante todo en su red de huellas mnémicas [Erinnerungsspuren] una “representación” que aportó satisfacción para invertirla, volver a actualizarla y, a partir de allí, buscar en los signos de realidad el índice de una *identidad* entre lo que le ofrece la representación y lo que encuentra a nivel de la percepción. Ese trabajo complejo de búsqueda de la identidad se llama en Freud *trabajo de juicio* [Urteilsarbeit].

En la segunda parte del *Proyecto*, más “clínica”, entran de nuevo en escena las “representaciones hiperintensas” y la imposibilidad de comprender su fuerza si no se las refiere a otras representaciones reprimidas, porque empezamos a conocer un punto que vamos a estudiar de cerca enseguida: la represión cae sobre *representaciones*. ¿Se vuelven éstas “especiales”?

Pues no, B (es el nombre de la representación reprimida) es una imagen–recuerdo como cualquier otra, no está extinguida [ist nicht gelöscht]³³;

Por el contrario, se vuelve “incompatible” con otras representaciones investidas conscientemente por el yo, y ésto será a lo largo de la obra freudiana una de las definiciones de represión más seguras. De este modo, el término mismo de “representación” parece haberse aclimatado rápidamente en la reflexión de Freud para designar esta cosa que hoy parece tan banal que encontramos dificultades para definirla. Como prueba, me conformaré con mostrar el esquemita presente en el corazón de esta segunda parte, que ordena “el asunto Emma” bajo la forma de una serie de representaciones.

33. S. Freud, *Proyecto de una psicología...*, op. cit., p. 398.

la capacidad del cuerpo vivo para producir cantidades de excitación que trastornarán *sin cesar* el reposo deseado por el aparato psíquico. Sin siquiera preocuparse por dar cuenta de este punto de vista, Freud decide perentoriamente: el *esfuerzo* (*Drang*) de la pulsión es *constante*. Y aún más, como viene del interior del cuerpo está fuera de cuestión vislumbrar la menor estrategia de huida. ¿Cómo hacer? El texto sobre *La represión* lo indica estableciendo una distinción – que hizo correr mucha, mucha tinta– entre la *Vorstellung* y la *Vorstellungsrepräsentanz* con una precisión terminológica... ¡totalmente freudiana!

La dinámica de la represión comienza por la de una *represión primordial*, de una *Urverdrängung* a propósito de la cual Freud escribe:

*Wir haben also Grund, eine Urverdrängung anzunehmen, eine erste Phase der Verdrängung, die darin besteht, daß der psychischen (Vorstellungs) Repräsentanz des Triebes die Übernahme ins Bewußte versagt wird*³⁵.

Tenemos razones para suponer una represión primordial, una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia [Representanz] psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente.

Los paréntesis en el texto alemán aislan el término *Vorstellung*, mientras que la “s” de ligazón de las palabras compuestas y el guión duplican la indicación según la cual debemos leer aquí: *Vorstellungsrepräsentanz*. ¿Por qué estas precauciones tipográficas de parte de Freud cuando introduce esta palabra compuesta? Por otro lado, ¿se debería considerar esta precisión terminológica como específica de la *Urverdrängung*? De ningún modo. Desde el párrafo siguiente, la represión propiamente dicha, la represión misma, *die eigentliche Verdrängung*, se efectúa sobre “los retoños psíquicos del representante reprimido” [*psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz*]. Un nuevo corte se introdujo entre *Vorste-*

35. S. Freud, *Die Verdrängung*, Studienausgabe, vol. III, Frankfurt, Fischer Verlag, 1975, p. 109. En español, *La represión*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, T. XIV, p. 147.

llung y *Repräsentanz*, que no es fácil de seguir. Me conformaré con dar un ejemplo de esta dificultad que aparece en el mismo texto, algunas páginas después de la cita precedente:

En las elucidaciones anteriores consideramos la represión de una agencia representante de pulsión, [*Triebrepräsentanz*] entendiendo por aquella a [*und verstanden unter einer solchen*] una representación o un grupo de representaciones [*eine Vorstellung oder Vorstellungsgruppe*]...

Ahora pues se ponen en equivalencia este *Repräsentanz* y una o varias *representaciones*. Pero las líneas inmediatamente posteriores aportan nuevas informaciones:

La observación clínica nos constriñe a descomponer lo que hasta aquí concebimos como unitario [*was wir bisher einheitlich aufgefaßt hatten*]; pues nos muestra que junto a la representación [*Vorstellung*] interviene algo diverso, algo que representa [*repräsentieren*] a la pulsión [*was den Trieb repräsentiert*], y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación [*Vorstellung*]. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *monto de afecto* [*Für dieses andere Element der psychischen Repräsentanz hat sich der Name Affektbetrag eingebürgert*]; corresponde a la pulsión [*es entspricht dem Trieb*] en la medida en que ésta se ha desasido de la representación [*insofern er sich von der Vorstellung abgelöst hat*] y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en los procesos que devienen registrables para la sensación como afectos. Desde ahora, cuando describamos un caso de represión, tendremos que rastrear separadamente lo que en virtud de ella se ha hecho de la representación, por un lado, y de la energía pulsional que adhiere a ésta, por el otro³⁶.

La frase decisiva, dada aquí enteramente en alemán, conduce a plantear la ecuación: *representación + monto de afecto = representante*. El representante psíquico –que se designa por *Repräsentanz*, *Vorstellung-repräsentanz* o frecuentemente *Triebrepräsentanz*– está compuesto, por una parte por una representación y por otra por un monto de afecto que lo diferencia de los destinos que la represión obliga a distinguir. La frase siguiente puede servir como prueba: “Resulta que el destino del monto de afecto de la agencia

36. S. Freud, *La represión*, op. cit., p. 147.

representante importa mucho más que el destino de la representación [...]”.

Quizás el lector ya habrá observado que hasta aquí parece que leo “*Repräsentant*” cada vez (o casi) que se presentan las letras de la palabra “*Repräsentanz*”. Ahora bien, no hay ninguna razón para identificar esos dos términos –lo que Lacan hace sin pestañear con su traducción “representante de la representación”– y conviene pues apreciar la diferencia.

Traducir “*Repräsentanz*” por el francés “*representance*” (representancia) –como lo hacen los editores franceses de las obras completas– tiene algo de excesivo cuyo único mérito es el de señalar el problema. En efecto, las desinencias en “*ance*” del francés marcan en primer lugar propiedades (*signifiance* [significancia], *abondance* [abundancia], *importance* [importancia]), aunque haya también situaciones terminológicas más ambiguas: una *médiance* [malediscencia, chisme] es un hacer determinado, y la *ordonnance* [receta] de un médico, un documento preciso (la mayoría de las veces). De golpe, la “*représentance de la représentation*” [representancia de la representación] dejaría adivinar bastante unívocamente no sé qué propiedad representativa de la representación (que por otra parte es lo que hace tan poco feliz la expresión “representante representativo”).

Dicho ésto, la invención terminológica de Freud no es tan vertiginosamente misteriosa como algunos todavía se complacen en decir: la *Vorstellung*, que la mayoría de las veces ya representa algo puesto que surge de una “imagen de recuerdo”, se anuda en la ocasión a lo que de la pulsión pasó por el psiquismo bajo la forma de afecto, y esta ligazón, a su vez, representa otra cosa (la pulsión), confiriendo a lo que ya representaba (un recuerdo) una nueva carga de *representancia* que no necesariamente está en relación directa con la representación de recuerdo, la de la *Vorstellung*.

Cualesquiera sean las sutilidades ligadas a esta desinencia “*anz*” que indudablemente Freud privilegió, me parece preferible mantener

la traducción de “*repräsentant*”³⁷ [representante] porque el paso al femenino que implica en francés la desinencia “*ance*” refuerza el aspecto de “propiedad”, mientras que este “*Repräsentanz*” es siempre un elemento determinado compuesto por una representación “sutura”³⁸ a un afecto.

En esos artículos de su *Metapsicología*, la preocupación de Freud era la de establecer correctamente las bases de la represión y, por lo tanto, del inconsciente en tanto sistema. La hazaña que intenta a nivel de la ligazón somático-psíquica –allí donde Descartes, a su manera, presentaba la glándula pineal– consiste en efectuar una sutura [*eine Verlötung*] entre un dato cuantitativo móvil: el *esfuerzo* de la pulsión, y un dato psíquico fijo: una *representación*. Cualquiera que se haya acercado al texto freudiano conoce este punto de doctrina; por el contrario, uno se demora menos en lo que trata de la complejidad de esta sutura porque no hay –como le gustaría creer a un dualismo un poco simplista– puras cantidades de un lado y puros signos instalados cerebralmente en ciertas “facilitaciones” del otro. Hay, sí, puras cantidades del lado somático, pero del lado psíquico hay, a la vez, facilitaciones (que dan lugar a *representaciones*, *imágenes-recuerdo*, *huellas-recuerdo*, *representantes pulsionales* y otros) y cantidades, *afectos*. Este “afecto”, ¿es la prolongación exacta de lo que la pulsión era “antes” de suturarse con una representación? Freud se conforma con decir que le “corresponde” [*entspricht*] a la energía pulsional [*Triebenergie*], es decir, que es de la misma naturaleza (no forzosamente de la misma intensidad).

De allí surge la necesidad de hacer aparecer este nuevo compuesto que es la representación “sutura” a una energía pulsional, y ese

37. Sin embargo, no es la elección de J.-P. Dreyfuss al término de su discusión sobre este punto en la reciente obra *Qu'est-ce que l'inconscient? Un parcours freudien*, Estrasburgo, Arcanes, 1996, ps. 178-180. Por el contrario, es necesario decidirse a decir en francés “la” *Vorstellungsrepräsentanz* y no “el” *Vorstellungsrepräsentanz*. Ese masculino, muy habitual entre los lacanianos, no hace más que traicionar de paso el peso de la traducción por “el” representante de la representación.

38. Sobre el término freudiano “sutura” [*Verlötung*], muy importante para la comprensión de la *Vorstellungsrepräsentanz*, cf. G. Le Gaufey, “Le fantasme comme lien illégitime”, *L'Artichaut*, Estrasburgo, 1986, n° 2, ps. 83-92.

será el *representante de la representación*³⁹, es decir, una representación no sólo investida por el yo por una u otra razón, sino abarrotada con una cantidad suplementaria, el *monto de afecto*. El primer trabajo de la represión sería el de quebrar esta asociación, pero por una maldición bastante difícil de explicar fuera de la simple constatación clínica, esta ruptura no devolverá nunca a cada uno de los elementos (representación y energía pulsional) al estado *anterior* a la sutura. La representación conservará siempre en ella el recuerdo del monto de afecto, y del mismo modo este último llevará consigo vaya a saber qué ataduras de su antigua ligazón. Sin ésto, ya no hay *Verschiebung* (*desplazamiento*) ni *Verdichtung* (*condensación*) que valgan, y ellas son absolutamente necesarias en el decorado freudiano...

Llegamos entonces más o menos a la situación siguiente: sin querer dar a esta secuencia demasiado valor cronológico, al comienzo hay puras huellas, las *huellas de recuerdo* que forman una "memoria" de los acontecimientos vividos por el aparato psíquico; luego estas huellas se encuentran "bajo tensión" por el hecho de que el yo posee la capacidad de "invertir" cualquier población de neuronas. Tendremos que vérsela entonces con *representaciones*, con *Vorstellungen*. Pero aún puede suceder que tal o cual representación se suture con un afecto proveniente de la energía pulsional, dando lugar al *representante de la pulsión*, llamado también *representante de la representación*. El problema terminológico se complica a partir del momento en que estas entidades, muy próximas, autorizan naturalmente metonimias y también desde el momento en que Freud, al tratar cuestiones diferentes que requieren esos términos, a veces

39. Esta traducción propuesta por Lacan presenta un gran inconveniente: el "de la" se entiende muy fácilmente como un partitivo, como cuando se dice: "la ventana de la pieza". De donde proviene la sugestión masiva según la cual ese "representante" sería parte de la representación y entonces, una vez suturada con afecto, sería éste el que formaría la representación propiamente dicha. En esta perspectiva corremos el riesgo de ser conducidos a la ecuación: *representante + afecto = representación*, sobre el modelo: *significante + significado = signo*. De donde resultaría que ese "representante" sería el análogo del "significante", algo como la cara material de la representación. Quizás Lacan quiso decir ésto, pero el texto freudiano se resiste obstinadamente...

los distingue con gran minuciosidad y otras veces hace uso de una gran libertad, y entonces aparece en primer plano el término más común de *Vorstellung*.

Ésto no impide concluir que la representación no pueda ser reducida a un término simple. Antes de estudiar de más cerca la cuestión decisiva de la representación inconsciente, propongo atenernos, respecto a la naturaleza de toda representación, a esta frase de Freud cuando reconoce que a pesar de que se habla a menudo de "afectos inconscientes", no los hay en sentido estricto:

Toda la diferencia, estriba en que las representaciones son investiduras –en el fondo, de huellas mnémicas– mientras que los afectos y sentimientos corresponden a procesos de descarga cuyas exteriorizaciones últimas se perciben como sensaciones⁴⁰.

Der ganze Unterschied rührt daher, daß Vorstellungen Besetzungen – im Grunde von Erinnerungsspuren– sind, während die Affekte und Gefühle Abfuhrvorgängen entsprechen, deren letzte Äußerungen als Empfindungen wahrgenommen werden.

De este modo, la representación no es nunca sólo una *imagen* (de recuerdo u otra) sino que en primer lugar y siempre es una *investidura* de esta imagen, es decir, también una *cantidad*. De ésto resulta que, a pesar de la diversidad de vocabulario, de preocupaciones y de objetivos respecto a la tradición filosófica, la *representación* sigue siendo un *espejo de dos caras*: cualesquiera sean las complejidades energéticas que expliquen su destino (pulsión, represión, monto de afecto), la representación freudiana no existe como tal sino a condición de estar bajo presión, informada, investida, ocupada por una energía que, en lo esencial, *im Grunde*, proviene del yo. Permanece entonces como el punto de encuentro obligado de datos registrados pasivamente (su lado huella, *imagen de recuerdo*) y de energía enviada activamente (su lado *investidura de deseo*; que decidirá su destino como representación). La complicación en relación al esquema clásico y metafísico se centra en ese lazo suplementario con la energía pulsional que permitirá concebir que la investidura de

40. S. Freud, *Lo inconsciente*, op. cit. p.174. En alemán, p. 137.

imágenes—recuerdo, de huellas, no sea ya sólo obra de la consciencia, de un ego unitario que sería indefectiblemente “todo y nada”, sino de un sistema más complejo que lleva consigo la posibilidad —impensable en el universo clásico— de una *representación inconsciente*.

III.3.2. La ambigüedad freudiana del concepto de representación

De hecho, desde su texto de 1894 sobre *Las neuropsicosis de defensa*, Freud tiene entre manos su teoría de una desolidarización del afecto y de la representación, masivamente en juego en lo que llama entonces la *histeria de defensa*. Cuando una representación insostenible [*unerträglich*] es además inconciliable [*unverträglich*], el yo buscará de entrada ir hasta el extremo del afecto excesivo, ya sea para la sofocación [*unterdrückung*] de este último, ya sea logrando que sea desplazado [*disloziert*] o transportado [*transponiert*]⁴¹ como es el caso en la conversión histérica. Si lo logra, la representación queda disponible ya que, al no estar “cargada” de su afecto penoso, no trastorna de la misma manera intempestiva el aparato psíquico. Pero esta representación, en “una modalidad defensiva, mucho más enérgica y exitosa”⁴² puede ser rechazada al mismo tiempo que su afecto: es el caso que Freud nombra estado de “confusión alucinatoria”. Cualesquiera sean estas distinciones clínicas, Freud concluye

cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla— algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos⁴³.

41. S. Freud, *Las neuropsicosis de defensa*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1986, T. III, p. 41. En este texto, Freud aún utiliza términos de origen latino.

42. *Ibid.*, p. 59.

43. S. Freud, *Las psiconeurosis de defensa*, op. cit., p. 61.

Una dificultad de envergadura reside de ahora en más en esta analogía freudiana: que se sepa, cuando la electricidad “se extiende sobre la superficie del cuerpo”, ¿no conserva huellas de haber pasado sobre y por tal o cual cuerpo! Era electricidad y sigue siéndolo. Así como no hay “memoria del agua”, no hay (al menos a un nivel de comparación elemental) “memoria de la electricidad”. Ahora bien, hay una “memoria del afecto”, aunque Freud no emplee nunca esta expresión que, enunciada así, señalaría contradicciones lamentables para el conjunto del sistema freudiano.

Al comienzo este problema no es insoluble, al menos si nos referimos una vez más a los términos del *Proyecto*. En efecto, allí Freud se tomó el trabajo de señalar que la memoria no es otra cosa que un cierto estado de facilitaciones en el sistema Ψ , dicho de otra manera, que el paso de cantidades a través de ciertas sinapsis produce la memoria modificando de manera duradera la permeabilidad de dichas sinapsis. A partir de allí, es evidente que hay una interacción permanente entre las cantidades móviles, migratorias, y las facilitaciones, signos de que las neuronas en las que se desplazan están investidas permanentemente. Por otra parte, una de las estrategias fundamentales del aparato psíquico consiste en desviar cantidades migratorias para “inhibir” cierto grupo de neuronas. Del mismo modo, Freud estableció muy pronto la ley según la cual si dos neuronas están investidas al mismo tiempo, *cualquiera sea el sistema al que pertenezcan* (ϕ o Ψ), existirá en el futuro un lazo asociativo entre ellas. De este modo, se puede pensar que todo desplazamiento de cantidades deja detrás una “huella de memoria”, tal como el caracol traza a su paso la serpiente plateada de sus peregrinajes. Es en gran parte cierto, pero si Freud se atuviera a ésto, estaría incapacitado para describir gran cosa de la vida psíquica. Se le hizo necesario complejizar el asunto y a nosotros, en la postura de lectores, entrar en las verdaderas dificultades.

En la primera parte de su texto, Freud se vió entonces en la obligación de distinguir entre el momento en que hay pasaje de cantidades y facilitaciones (percepción y huellas de *imágenes de recuerdo*, provenientes del exterior por la vía de las conducciones ϕ), y el

momento en que el aparato psíquico *repensará* una representación cualquiera, la reinvestirá por su *Urteilsarbeit*, su *trabajo de juicio*. En efecto, no es lo mismo inscribir por primera vez una imagen de recuerdo, y reinvestirla, digamos, por décima vez. Esta dificultad se encuentra regulada a su manera en la primera parte, cuando Freud, en el capítulo 16, trata la diferencia entre “El discernir y el pensar reproductor” [*Das Erkennen und reproduzierende Denken*]. Pero la dificultad se duplica cuando se trata de establecer la diferencia entre el *pensar común* [*gemeinen Denken*] (el pensar que efectúa el trabajo de juicio para culminar en la identidad entre *percepción* y *representación*, y de este modo en la satisfacción), y el *pensar observador* [*bloß beobachtenden Denken*], un pensar sin objetivo [*ziellos*] que tiene la función de inspeccionar las redes neurónicas en provecho de la *atención psíquica*. Si faltara, la “realidad psíquica” —el simple hecho de pensar independientemente de toda percepción y de toda búsqueda de satisfacción— y la “realidad exterior” en la que se encuentra el *objeto*, esas dos “realidades” que es tan decisivo separar en toda problemática seria de la representación, serían casi indistinguibles. Sólo la tercera parte del *Proyecto* responde a esta zona de sombras, una de las más delicadas en el funcionamiento complejo del aparato psíquico, en la que no podemos obviar los *signos de descarga* [*Abfuhrzeichen*].

Ya hemos visto que el operador que vendrá —o no— a decidir entre *representación* y *percepción* no es otro que el *signo de realidad*. Por supuesto, Freud no deja el asunto ni por un instante en ese nivel nominal, ni intenta zafar sólo con una palabra de la dificultad adosada desde siempre a la problemática de la representación. Desde el primer momento, ese *signo de realidad* es confundido con lo que llama las *informaciones de descarga* [*Abfuhrnachrichten*]. “Descarga” significa aquí que cuando el sistema ligado a la percepción, el sistema *W*⁴⁴, recibe una excitación relacionada con una percepción, se produce una “descarga de la percepción” [*Wahrnehmungsabfuhr*], dicho de otro modo, el sistema se vacía de la canti-

44. “W” por *Wahrnehmung*, la percepción.

dad que lo alcanzó puesto que, por definición, las cantidades no dejan en él ninguna huella. Pero en la construcción de Freud esta evacuación de la percepción tiene una consecuencia decisiva: envía una *información* al sistema ψ :

La noticia de descarga proveniente de ω es, pues, signo de cualidad o de realidad objetiva para ψ ⁴⁵.

El hecho parece haber sido bastante importante para Freud como para poner toda la frase en *itálicas*. De este modo pues, cada vez que una investidura abandone una neurona (o, más exactamente, un complejo de neuronas), el sistema ψ será advertido por la recepción de esta “información de descarga” y el conjunto de las *informaciones* jugará un rol decisivo, sobre todo en el curso de la tercera parte.

Ésta, que se considera un “intento de presentación de los procesos ψ normales”, concede inmediatamente una gran ventaja a la *atención psíquica*, función encargada de inspeccionar permanentemente lo que se presenta a la percepción, manteniendo investido un cierto número de *representaciones psíquicas* para orientar el trabajo del juicio. Entonces, también es esencial para el *pensar observador* del que seguimos aquí la huella. En efecto, ¿qué debería pasar para que el yo vaya, digamos, a “visitar” una imagen de recuerdo, “pensar” en ella como se dice igualmente, sin por eso investirla como sería el caso en un trabajo de juicio que debe culminar en la identidad, sin preguntarse si una percepción corresponde o no?

Por el momento, sólo las descargas provenientes de la percepción son capaces de enviar informaciones de descarga. Pero respecto a ésto, Freud ampliará el procedimiento y supondrá de la misma manera que cada vez que haya salida de cantidad $Q\eta$ en el sistema ψ , habrá producción de informaciones de descarga, igual que cuando se produjeron salidas de cantidades Q en el sistema ϕ . “Después de todo, escribe entonces”⁴⁶, los signos de cualidad mismos son sólo *noticias de descarga*. Pero las neuronas del sistema ψ no son neuro-

45. S. Freud, *Proyecto de una psicología...*, op. cit., p. 371.

46. *Ibid.*, p. 412-413.

nas motrices. Ahora bien, para que haya descarga es necesario que haya habido puesta en juego de neuronas motrices por las cuales, de una u otra manera, se “descargue” la cantidad. Imperturbablemente lógico, Freud prosigue respecto a las neuronas ψ :

[...] se trata de recibir tales descargas de todas las investiduras. [*allen Besetzungen*] [*Abfahren*]. [Las neuronas] No todas son motrices, y entonces para este fin tienen que ser puestas en una facilitación segura con neuronas motrices.

Respuesta decisiva: “Es la *asociación verbal* [*Sprachassoziation*] la que cumple esa condición”. Manera muy “neurológica” de decir que está excluido pensar sin palabras ya que de ahí en más las neuronas ψ , que almacenan las imágenes de recuerdo y otras representaciones, serán concebidas como asociadas necesariamente por el “pensar observador” a las neuronas que sirven a la representaciones de sonidos [*Klangvorstellungen*], ellas mismas en estrecha asociación con las neuronas de las imágenes verbales motrices [*motorischen Sprachbildern*]. Según Freud, estas asociaciones presentan tres ventajas decisivas: “son cerradas [*geschlossen*], reducidas en número [*wenig an Zahl*] y exclusivas [*ausschließlich*]”. He aquí entonces acopladas las imágenes de recuerdo, innumerables “representaciones de cosas”, totalmente diferentes unas de otras, con un *stock* calibrable de “representaciones de palabras”⁴⁷. Desde allí, Freud ya puede adelantar:

Si entonces las imágenes mnémicas son de tal índole que una corriente parcial pueda ir desde ellas hasta las imágenes sonoras e imágenes motrices de palabras, la investidura de las imágenes mnémicas se acompañará de noticias de descarga que serán signos de cualidad, y por eso también signos-consciencia del recuerdo.

47. La mayoría de los autores encuentra necesaria, en un momento u otro, esta reducción del “infinito” de la percepción al “finito” de la representación. Por ejemplo Jean-Paul Sartre, en un diccionario y con preocupaciones totalmente diferentes: “El objeto de la percepción está constituido por una multiplicidad infinita de determinaciones y de relaciones posibles. Por el contrario, la imagen mejor determinada no posee en sí más que un número finito de determinaciones, precisamente aquellas de las que tenemos consciencia” (*L'imaginaire*, París, Gallimard, 1940, p. 28). Ver también las famosas líneas de Descartes sobre los tallados suaves (*La dióptrica*, discurso IV).

Difícil. Pero no llegamos al límite de nuestras penas porque una vez ahí, Freud entrevé inmediatamente algunas consecuencias que no duda en calificar de “muy importantes”. En efecto, se da cuenta de que acaba de inventar una nueva “memoria”: hasta entonces no recibían este nombre más que las facilitaciones en ψ efectuadas por cantidades provenientes del sistema ϕ , es decir, del “exterior”. Pero si ahora las ligazones de imágenes de recuerdo con las diferentes representaciones de palabras también están libradas a “informaciones de descarga”, es decir a “signos de realidad”, el sistema ψ va a tener que vérselas con dos tipos de realidad. Freud lo nota enseguida:

y ψ no tiene ningún medio para distinguir estas consecuencias de procesos de pensar [*Denkvorgängen*] de las consecuencias de procesos perceptivos [*Wahrnehmungsvorgängen*]⁴⁸.

De igual modo, un poco más adelante, escribe:

Los signos de descarga lingüística, remedian este defecto, equiparan los procesos de pensar a los procesos perceptivos, [*Zeichen der Dekrealität*], les prestan una realidad objetiva [*aber nicht der externen*] [...]

Si nos quedáramos allí, estaríamos frente a una dificultad lamentable para este aparato psíquico, que recibiría los mismo índices de realidad de lo que percibe proveniente del mundo exterior y de lo que percibe como siendo sus propias facilitaciones. Pensar sería estrictamente igual a percibir. De donde surgen algunos bemoles, que también llegan muy tarde:

Es hora de restringir una formulación que antes hicimos (p. 414) a saber, que una memoria de los procesos de pensar sólo sería posibilitada por los signos de cualidad porque de otro modo sus huellas no se distinguirían de las huellas de las facilitaciones de percepción. De esta tesis retendremos que la *memoria del real-objetiva* [*Realgedächtnis*] no puede correctamente ser modificada por ningún pensar acerca de ella⁴⁹.

Pero al mismo tiempo, concede Freud, “es innegable que el hecho de pensar sobre tal o cual tema deja tras de sí huellas extraordinaria-

48. S. Freud, *Proyecto de una psicología...*, op. cit., p. 414.

49. *Ibid.*, p. 427. Itálicas de Freud.

mente importantes para una reflexión ulterior". ¿Cómo zanjar entonces este punto delicado? Nos encontramos aquí con uno de los puntos pivotes de la obra freudiana y las resonancias de la aporía que con ello comienza se volverán a encontrar tanto en el texto sobre el hombre de los lobos⁵⁰ como en pleno corazón de *Tótem y Tabú*, o de *Moisés y la religión monotéista*. Es el fin de la teoría traumática y, a través de sus sapientes consideraciones neurofisiológicas, es también la metafísica de la representación la que va a tomar su lugar. Apresado en una elección imposible —hay signos de realidad del pensamiento como signos de realidad de la percepción, o no— Freud sigue sin optar:

Por tanto, tienen que existir facilitaciones de consciencia, no obstante lo cual no está permitido que sean borradas las vías asociativas originarias. Como sólo puede existir una clase de facilitaciones, se creería que ambas conclusiones son inconciliables [*unvereinbar*]. Sin embargo, tiene que hallarse una conjugación y explicación en la circunstancia de que todas las facilitaciones de pensar han sido creadas sólo con un nivel elevado, y es probable que vuelvan a hacerse valer con un nivel elevado, mientras que las facilitaciones de asociación, generadas en decursos totales o primarios toman a resaltar cuando se establecen las condiciones del decurso no ligado. *Ahora bien, con esto no se niega alguna posible injerencia de las facilitaciones de pensar sobre las facilitaciones de asociación*⁵¹.

La tentativa de diferenciarlas desde un punto de vista estrictamente cuantitativo (el "nivel" de investidura) no logra su objetivo y el asunto queda suspendido en un *Non liquet*. A través del laberinto complejo pero inevitable de lazos neuronales entre las representaciones producidas por la percepción y las representaciones ligadas al lenguaje, se dibuja una ambigüedad irreductible. Lejos de ser reprochable —a Freud— constituye el *nexus* de lo que es considerado como el momento propiamente inventivo del psicoanálisis, la famo-

50. Especialmente, por ejemplo, en la página 89 de *Historia de una neurosis infantil*, Bs. As., Amorrortu Editores, tomo XVII, donde puede leerse el mismo balanceo que en la cita siguiente, y casi veinte años más tarde.

51. S. Freud, *Proyecto de una psicología...*, op. cit., p. 427. Esta vez, las itálicas de la última frase son mías.

sa renuncia a la teoría traumática⁵² en favor de la consideración del fantasma y del *après-coup*. En efecto, gracias a ella se podrá pensar lo impensable: una representación *inconsciente*.

III.3.3. Una representación, ¿puede ser verdaderamente inconsciente?

Esta pregunta casi no tiene sentido en el universo clásico puesto de pie por Descartes y perfeccionado por Arnauld y Nicole en sus numerosas ediciones de *La logique ou l'art de raisonner*. El "inconsciente no puede tener en esa época otro sentido que el descriptivo de "lo que escapa a la consciencia". Descartes emplea a veces la palabra para designar las sensaciones que, por el hecho de tener una intensidad muy débil, no llegan hasta la consciencia. Es lo mismo que decir que no llegan tampoco a darnos una representación cualquiera, y entonces, a la inversa de esas "sensaciones inconscientes" está totalmente excluido que una representación pueda no ser consciente dado que, por definición, requiere un "espíritu" que no puede de ninguna manera no ser consciente. La pura sensación (extremidad sensorial del proceso de conocimiento) y la pura consciencia (momento de proferir el cogito) son ciertamente tiempos diferentes pero que únicamente la ascesis de las *Meditaciones* permite distinguir con claridad. Por el contrario, en la efectuación del proceso de conocimiento, el hilo tendido entre una y otra es continuo, sin ruptura, y la representación que —tal como nuestro "espejo de dos caras"— se encuentra justo en el medio de ellas, no puede escapar en ningún momento a la consciencia que gobierna todo el asunto desde que el "sentido común" imprimió por primera vez la mítica (pero indispensable) "sensación pura".

Por el contrario, la idea de una "representación reprimida" aparece naturalmente desde los primeros pasos de Freud, y no encontrará dificultades hasta el momento de asegurarle cierto estatus teórico al fundar la legitimidad del inconsciente. En efecto, vimos que lo esen-

52. Cf. G. Le Gaufey, *L'«abandon» de la théorie de la séduction chez Freud*, Revue de Littoral n° 34-35, París, EPEL, 1992.

mente importantes para una reflexión ulterior". ¿Cómo zanjar entonces este punto delicado? Nos encontramos aquí con uno de los puntos pivotes de la obra freudiana y las resonancias de la aporía que con ello comienza se volverán a encontrar tanto en el texto sobre el hombre de los lobos⁵⁰ como en pleno corazón de *Tótem y Tabú*, o de *Moisés y la religión monoteísta*. Es el fin de la teoría traumática y, a través de sus sapientes consideraciones neurofisiológicas, es también la metafísica de la representación la que va a tomar su lugar. Apresado en una elección imposible —hay signos de realidad del pensamiento como signos de realidad de la percepción, o no— Freud sigue sin optar:

Por tanto, tienen que existir facilitaciones de consciencia, no obstante lo cual no está permitido que sean borradas las vías asociativas originarias. Como sólo puede existir una clase de facilitaciones, se creería que ambas conclusiones son inconciliables [*unvereinbar*]. Sin embargo, tiene que hallarse una conjugación y explicación en la circunstancia de que todas las facilitaciones de pensar han sido creadas sólo con un nivel elevado, y es probable que vuelvan a hacerse valer con un nivel elevado, mientras que las facilitaciones de asociación, generadas en decursos totales o primarios toman a resaltar cuando se establecen las condiciones del decurso no ligado. *Ahora bien, con esto no se niega alguna posible inferencia de las facilitaciones de pensar sobre las facilitaciones de asociación*⁵¹.

La tentativa de diferenciarlas desde un punto de vista estrictamente cuantitativo (el "nivel" de investidura) no logra su objetivo y el asunto queda suspendido en un *Non liquet*. A través del laberinto complejo pero inevitable de lazos neuronales entre las representaciones producidas por la percepción y las representaciones ligadas al lenguaje, se dibuja una ambigüedad irreductible. Lejos de ser reprochable —a Freud— constituye el *nexus* de lo que es considerado como el momento propiamente inventivo del psicoanálisis, la famo-

50. Especialmente, por ejemplo, en la página 89 de *Historia de una neurosis infantil*, Bs. As., Amorrotu Editores, tomo XVII, donde puede leerse el mismo balanceo que en la cita siguiente, y casi veinte años más tarde.

51. S. Freud, *Proyecto de una psicología...*, op. cit., p. 427. Esta vez, las itálicas de la última frase son mías.

sa renuncia a la teoría traumática⁵² en favor de la consideración del fantasma y del *après-coup*. En efecto, gracias a ella se podrá pensar lo impensable: una representación *inconsciente*.

III.3.3. Una representación, ¿puede ser verdaderamente inconsciente?

Esta pregunta casi no tiene sentido en el universo clásico puesto de pie por Descartes y perfeccionado por Arnauld y Nicole en sus numerosas ediciones de *La logique ou l'art de raisonner*. El "inconsciente no puede tener en esa época otro sentido que el descriptivo de "lo que escapa a la consciencia". Descartes emplea a veces la palabra para designar las sensaciones que, por el hecho de tener una intensidad muy débil, no llegan hasta la consciencia. Es lo mismo que decir que no llegan tampoco a darnos una representación cualquiera, y entonces, a la inversa de esas "sensaciones inconscientes" está totalmente excluido que una representación pueda no ser consciente dado que, por definición, requiere un "espíritu" que no puede de ninguna manera no ser consciente. La pura sensación (extremidad sensorial del proceso de conocimiento) y la pura consciencia (momento de proferir el cogito) son ciertamente tiempos diferentes pero que únicamente la ascesis de las *Meditaciones* permite distinguir con claridad. Por el contrario, en la efectuación del proceso de conocimiento, el hilo tendido entre una y otra es continuo, sin ruptura, y la representación que —tal como nuestro "espejo de dos caras"— se encuentra justo en el medio de ellas, no puede escapar en ningún momento a la consciencia que gobierna todo el asunto desde que el "sentido común" imprimió por primera vez la mítica (pero indispensable) "sensación pura".

Por el contrario, la idea de una "representación reprimida" aparece naturalmente desde los primeros pasos de Freud, y no encontrará dificultades hasta el momento de asegurarle cierto estatus teórico al fundar la legitimidad del inconsciente. En efecto, vimos que lo esen-

52. Cf. G. Le Gaufey, *L'«abandon» de la théorie de la séduction chez Freud*, *Revue de Littérature* n° 34-35, París, EPEL, 1992.

cial de la represión consiste en quebrar la “sutura” representación/afecto, y muy a menudo en reprimir únicamente la representación que, por ese hecho, debe ser localizada en el inconsciente, no sólo en el sentido descriptivo de “lo que escapa a la consciencia” sino en el sentido dinámico que Freud destaca en sus textos meta-psicológicos. En las primeras líneas de su texto *Lo inconsciente*, escribe:

El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de represión [*das Wesen des Prozesses der Verdrängung*] no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión, [*eine den Trieb repräsentierende Vorstellung*] sino en impedirle que devenga consciente [*sondern sie vom Bewußtwerden abzuhalten*]. Decimos entonces que se encuentra en el estado de lo “inconsciente”, y podemos ofrecer buenas pruebas de que aún así es capaz de exteriorizar efectos, incluidos los que finalmente alcanzan la consciencia⁵³.

Y vuelve a lanzarse entonces a una nueva justificación del término “inconsciente” usando una figura de razonamiento sobre la que nos detendremos un poco, puesto que indirectamente utiliza elementos ya encontrados en Husserl. “La consciencia, dice Freud para empezar, nos procura solamente el conocimiento de nuestros propios estados anímicos [*eigenen Seelenzuständen*]”. Y prosigue:

que otro hombre posee también consciencia, he ahí un razonamiento [*eine Schluß*] que extraemos *per analogiam* sobre la base de las exteriorizaciones y acciones perceptibles de ese otro, y a fin de hacernos inteligible su conducta [*verständlich*]⁵⁴.

Ese movimiento que adjudica al otro una consciencia forzosamente idéntica a la única que conozco: la mía –movimiento que Freud llama tanto “inferencia” como “identificación”– le parece haber estado en la raíz de los comportamientos animistas que llega a privilegiar, por ejemplo al comienzo de *Tótem y Tabú*. Según él, la evolución de

53. S. Freud, *Lo inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, T. XIV, p. 161. Para el alemán: *Das Unbewußte, Studienausgabe*, vol. III, Frankfurt, Fischer Verlag, 1975, p. 125.

54. S. Freud, *Lo inconsciente*, op. cit. p. 165. Para el alemán: op. cit., p. 70.

la humanidad la ha conducido progresivamente a abandonar la generalidad de esta creencia, pero, concluye,

aún donde la inclinación originaria a la identificación ha salido airosa del examen crítico, en lo otro humano, lo más próximo a nosotros [*bei dem uns nächsten menschlichen anderen*], el supuesto de que posee consciencia [*die Annahme eines Bewußtseins*] descansa en un razonamiento y no puede compartir la certeza inmediata [*unmittelbare Sicherheit*] de nuestra propia consciencia⁵⁵.

El psicoanálisis, agrega, sólo exige “que ese proceso de inferencia [*Schlußverfahren*] sea también aplicado a la propia persona [...]”. Al precio de ese giro, estaría entonces impulsado a inferir –aunque no haya en esto ninguna “tendencia constitucional” [*konstitutionelle Neigung*]– que existen también actos [*Akte*] y manifestaciones [*Äußerungen*] que de ninguna manera logro integrar a mi vida psíquica consciente, y que entonces deben ser considerados “como pertenecientes a otra persona” [*als ob sie einer anderen Person angehörten*]. Pero todavía hay mucha distancia entre esta inferencia y el postulado del inconsciente, y Freud lo reconoce inmediatamente:

Aquel modo de razonamiento, no nos lleva a descubrir un inconsciente, sino, en rigor, al supuesto de una consciencia otra, una consciencia segunda...

La contradicción es tan fuerte que Freud, como es su costumbre en estos casos, introduce un contradictor:

El que se rebeló contra el supuesto de algo psíquico inconsciente no puede quedar satisfecho trocándolo por una *consciencia inconsciente* [*ein unbewußtes Bewußtsein*].

He aquí, concentrada en su punta ineliminable, la dificultad ligada a la representación inconsciente. ¿Cómo saldrá Freud de ese mal paso al que se adelantó, como buen pedagogo? Puesto que los procesos psíquicos latentes individuales [*die einzelnen latenten Seelenvorgänge*] son altamente independientes unos de otros, prosigue, “como gozan de un alto grado de independencia recíproca [*eines hohen Grades von gegenseitiger Unabhängigkeit*], como si no estuvieran

55. *Ibid.*, p. 166.

en relación unos con otros y no supieran nada unos de otros", está excluido colectivizarlos en el interior de una "segunda consciencia", porque sería lógicamente necesario postular inmediatamente una tercera, una enésima consciencia. La heterogeneidad fundamental (pero aquí postulada [*die wir erschließen*]) de las formaciones del inconsciente deja poco margen a la hipótesis del "hombrecito dentro del hombre", y podría ser por sí sola decisiva en la tentativa de demostración freudiana. Pero hay más, un nuevo argumento "el más serio" de los tres según Freud, vuelve a considerar

que una parte de esos procesos latentes poseen caracteres y peculiaridades que nos parecen extraños y aún increíbles, y contrarían directamente las propiedades de la consciencia que nos son familiares⁵⁶.

¿Y qué podemos concluir de tal argumentación?

Ello nos da fundamento para reformular aquel razonamiento vuelto hacia la persona propia: no nos prueba la existencia en nosotros de una consciencia segunda, sino la de actos psíquicos que carecen de consciencia.

C.Q.F.D.⁵⁷. Recorramos entonces brevemente ese razonamiento decisivo sin tomar demasiado apoyo en las citas mismas: 1) *por analogía*, inferimos que lo que se nos parece es idéntico en cuanto a ese fenómeno sin igual de la consciencia (seguimos en posición de llamar "prójimo" a esta "otra persona" así obtenida); 2) por una *inversión* de esta analogía sobre la propia persona, debemos inferir igualmente que una parte de nuestros actos y comportamientos diversos se nos escapan, ni más ni menos como si fueran de otra persona (habría entonces "prójimo" en la propia persona); 3) pero esta "otra persona" no puede en ningún caso ser una, ya que no podemos reconocerle la menor unidad capaz de englobar las manifestaciones que nos llevaron a efectuar esta inferencia (descarte de la tesis de una "segunda consciencia", o del "homúnculo"); ENTONCES debemos reconocer la existencia de actos psíquicos inconscientes, di-

cho de otro modo, postular la existencia de una alteridad más vasta que la de la consciencia, la de ese "prójimo" en el que me reconocí y a quien —conscientemente— equivalgo.

Llevado de este modo a su trama enunciativa, este recorrido se deja describir aún más fácilmente en términos de pronombres personales: yo debo convenir que existe alrededor de *mí*, en el espacio que yo puedo percibir, al menos un ser que parece comportarse como yo, que me siento obligado a reconocer también como un *yo*, capaz de actos que en el momento *yo* sé que son *míos*. Hay entonces al menos un *otro* a propósito del cual no dudo de su calidad de *persona*, un *alguien* pues, un *yo* en espejo. Pero cuando vuelvo esta inferencia hacia mi propia persona por las mismas razones de extrañeza frente a ciertos comportamientos que —aunque se me escapan— encuentro sin embargo idénticos a aquellos de ese alguien que acabo de reconocer, algo nuevo entra en juego: no puedo aceptar que en el interior de mi persona haya una segunda persona, y menos una serie indefinida de otras personas. Porque —y es uno de los puntos esenciales del descubrimiento freudiano— no puedo reagrupar esas manifestaciones que se me escapan en una unidad que las subsumiría a todas, como lo hace ego frente a la indefinida diversidad de sus representaciones conscientes. Conclusión: yo debo convenir que además del *tú* que había reconocido sobre el modelo directo del "yo" y en razón de esa vuelta sobre la propia persona, se introdujo aún otra forma de alteridad a la que, sorprendentemente, no puedo reconocerle el estatus de persona, y que debo considerar como *él*, ya que únicamente ese pronombre soporta tanto a la persona ("Él me ama" [*Il m'aime*]) como a la no-persona ("Llueve" [*Il pleut*]). Se produjo entonces una especie de *ampliación* de la alteridad⁵⁸: hasta ese momento la alteridad sólo era abordable bajo la forma *personalizada*

56. S. Freud, *Lo inconsciente*, op. cit., p. 166-167. Para el alemán: op. cit., p. 129.

57. C.Q.F.D.: Abreviación de *Ce qu'il fallait démontrer* (lo que había que demostrar) [N. de la T.]

58. El próximo estudio ya anunciado desarrollará este tema de la "triplicidad" de la tercera persona, tanto gramatical como jurídica. Entre el "él" [*il*] que puede virar en cualquier momento a la primera persona ("Él me dijo...", "Él me ama..." [*Il m'a dit...*; *il m'aime...*]) y aquel que ningún procedimiento retórico podrá llevar al "yo" o al "tú", ("hace frío...", "hay..." [*il fait froid...*, *il y a...*]), ¿está esta tercera persona, que necesita siempre de otra primera persona para representarla: a veces el Estado y a veces...el sujeto-supuesto-saber?

de la segunda persona gramatical, de lo que hay de "tú" en el prójimo. A partir de aquí me veo en la obligación de desbordar esta categoría de la persona (y de la consciencia que le es indefectiblemente adosada) para arriesgarme hacia lo que, en el corazón de la tercera persona, en el corazón del "él" subsiste como agente incluso cuando la conciencia le falta.

Al desplegar este razonamiento, uno se sorprende al ver surgir como su consecuencia directa, concluyendo este capítulo, algunas líneas sobre... Kant. Concentrando una nueva y última vez su demostración de la existencia del inconsciente, Freud escribe:

El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra consciencia [*des uns überall als die Ebenbilder unseres Bewußtseins vorspiegelte*], y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior⁵⁹.

La palabra *Ebenbild* debe retenemos un instante ya que refuerza una paridad y un cara a cara⁶⁰ digno de un "prójimo", paridad que basta corregir mediante el cuidado kantiano de no confundir los datos de la consciencia por una parte y la realidad intrínseca del objeto por otra, para culminar finalmente en la legitimidad de la representación inconsciente, una representación que tiene tan poca necesidad de la consciencia para existir como de cualquier otro elemento de la realidad llamada antes "exterior".

Esta representación inconsciente se presenta entonces, a la vez, como la heredera de un pasado científicamente dudoso (el animismo que ofrecía inagotablemente al prójimo), y sin embargo como continuación de la preocupación kantiana de separar el proceso del conocimiento de sus bases antropomórficas. Esta tensión entre una alteridad demasiado inmediata (el prójimo) y una alteridad irreductible

59. S. Freud, *Lo inconsciente*, op. cit., p. 167. Para el alemán: op. cit., p. 130.

60. "*Er ist das Ebenbild seines Vaters*": "él es el retrato de su padre", "Es su padre en pintura"; "*Er ist dein Ebenbild*": "Es todo tuyo" y más aún: "*das Ebenbild Gottes*": "(hecho a) imagen de Dios".

a los datos de la consciencia (el nómeno kantiano) se vuelve aceptable a través del juego de las diferentes "investiduras" de las que cualquier representación puede ser el objeto. De alguna manera, ese juego complejo rompió el lazo demasiado directo establecido clásicamente entre un objeto⁶¹ y su "figura" mental. Con Freud, las representaciones de cosas remiten no sólo a supuestas "cosas" (o también a escenas traumáticas). De aquí en más estarán ligadas a representaciones de palabra en un entrelazamiento tal que en rigor no será siempre posible hacer la separación entre unas y otras, como estaría tentado a hacerlo un jefe de policía que trate de lograr la identidad y la adecuación entre los "hechos" y las diferentes versiones que le llegan.

La introducción del lenguaje como pieza obligada del sistema de la representación (y no solamente como uno de sus estratos, casi supernumerario) trastornó el paisaje. Ya no hay por un lado un mundo poblado de objetos de toda naturaleza y por el otro un ego tan seguro de existir como vacío de saber, y entre ellos la pantalla pineal de la imaginación sobre la que se inscriben las representaciones. De ahí en más hay un laberinto de huellas mnémicas en el que los recuerdos de cosas, de escenas, de palabras, a partir de allí "grabadas", almacenadas, se ligarán entre sí —y todo va a jugarse allí— al mismo tiempo que se "suturan" a mociones pulsionales provenientes del cuerpo, mientras que el "pensamiento observador" asociará sin trepa representaciones de cosas a representaciones de palabras.

Pero todavía falta un eslabón decisivo en la demostración de Freud, que nos deja en la incertidumbre en cuanto al estatus y a la naturaleza de la representación inconsciente. Por esa razón aparece al final del texto de *Lo inconsciente* un personaje más bien raro en la obra freudiana: el esquizofrénico. ¿Por qué es convocado aquí? Porque

61. Un objeto elegido preferentemente, en los autores clásicos, entre los que manifiestan naturalmente una sólida unidad que perdura en el tiempo: silla, mesa, etc. Husserl, renunciando a los ejemplos canónicos, podrá escoger, en el momento de cuestionar las relaciones de la consciencia y del tiempo, un "objeto" de un estilo mucho más "fluido": la melodía, puesta ya de relieve por uno de los padres de la *Gestalttheorie*, Christian von Ehrenfels, en su estudio de las *cualidades formales* publicado en 1890.

más que ningún otro manifiesta lo que nos permitirá esclarecer la representación inconsciente. En efecto, Freud considera que si en el esquizofrénico las investiduras de objetos [*Objektbesetzungen*] son resignadas, “la investidura de las representaciones–palabras de los objetos” [*die Besetzungen der Wortvorstellungen der Objekte*] se mantiene, incluso reforzada de manera espectacular. Esta escisión “clínica” en el seno de la representación de objeto consciente [*die bewußte Objektvorstellung*] señala que esta última debe ser concebida como una mixtura de *representación de palabra* y de *representación de cosa* [*Sachvorstellung*]. Después de enunciar ésto, y sólo en ese momento, Freud puede concluir sobre la cuestión que hicimos nuestra:

De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones [*verschiedene Niederschriften*] del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación–cosa más la correspondiente representación–palabra, y [la representación] inconsciente es la representación–cosa sola⁶².

Una de las consecuencias que Freud no extrae aquí pero que se impone en una primera lectura, es que la representación de palabra *aislada* de toda representación de cosa se convierte por ese mismo hecho en una representación de cosa, una huella mnémica (auditiva, visual) tan inconsciente como lo es la representación de cosa sola. Únicamente su aparejamiento da lugar a la representación consciente: su desolidarización las arrastra separadamente al inconsciente y el Witz, el sueño o el síntoma, probarán que una representación de palabra es tan pasible de un funcionamiento inconsciente como una representación de cosa.

Así, una vez asegurada la existencia de un inconsciente y dada por otra parte la represión, otras representaciones podrán, a su vez, volverse inconscientes, entre otras las representaciones de palabras. Pero como no era posible fundar la existencia de representaciones in-

conscientes sobre el único hecho de que las representaciones pueden ser reprimidas, apartadas de la consciencia, era necesario fundar *de derecho* la posibilidad de la existencia de tal *representación inconsciente*.

Ésto se concreta con la *Sachvorstellung* desligada de toda *Wortvorstellung*, al precio de la ruptura con cierto *atomismo*, ciertamente bastante discreto en el universo clásico pero esencial para fundar una buena y sólida biyección entre un *objeto* y su *representación*. A partir de ahí, puede haber representación inconsciente porque ya no hay LA representación de UN objeto sino todo un complejo representativo que liga cada vez la percepción exógena, la endógena y el lenguaje. Gracias a la ficción del “aparato psíquico”, el cuerpo casi se une al mundo exterior (con el detalle faltante de la huída imposible), mientras que el lenguaje se inmiscuye cuando se trata del menor *pensamiento*. De manera que la oposición, encontrada a menudo en este estudio y sobre todo con Nicéforo, entre la imagen mimética (el signo icónico) y el signo desemejante (el signo literal) encuentra en Freud un régimen de funcionamiento muy diferenciado: la representación de cosa, esta “memoria del real” que nuestros pensamientos no modificarán, es profundamente mimética, ya que está concebida sobre el modelo asociacionista de la huella, de la impresión sensible como en Descartes. Por el contrario, la representación de palabra se presenta bajo otro ángulo, puesto que *además del mimetismo* que permitió que se grabara como cualquier otra representación de cosa, desde el comienzo *significa, cifra*, algo profundamente heterogéneo que ofrece... a la consciencia. Pero, ¿cuál es entonces ese *pliegue* por el que estas representaciones de palabra –provenientes también de la impresión sensible, ya que nuestro aprendizaje del lenguaje se hace por esa vía– se distinguen al punto de formar para Freud un conjunto aparte? ¿Cuál es la profunda propiedad que las singulariza de esta manera?

Si es cierto que una palabra *representa* lo que sea (de una o de otra manera), entonces una representación de palabra es una *representación de representación*. En ella se evaporó la consciencia clásica que *se imaginaba como la única que estaba alineada* con la repre-

62. S. Freud, *Lo inconsciente*, op. cit., p. 198. Para el alemán, op. cit., p. 160.

sentación del objeto y el objeto, ya que esa palabra se da como representación *fuera de toda consciencia*, en el espesor de la lengua. Con el aprendizaje del lenguaje⁶³, representaciones prefabricadas (representaciones de palabra) vienen de cualquier prójimo a inmiscuirse, a entretorse con otras representaciones (de cosa) que el individuo no puede intercambiar ni compartir con otro, porque el solipsismo del ego le impedirá saber siempre si sus representaciones de cosas se encuadran o no con las del prójimo, a no ser, precisamente, que pase por los largos e inciertos desvíos de las representaciones de palabras. A lo que es irremediabilmente *privado* se atribuye, bajo la pluma de Freud, la cualidad *inconsciente*, mientras que lo que permitirá los intercambios entre las consciencias se considerará como esencialmente *pre-consciente*.

Aún más: la capacidad de sustitución que aparece con las representaciones de palabras, ya sea por metáfora o por anáfora, no son conmensurables con la de otras representaciones: que una palabra pueda ocupar el lugar de otra es propio del aprendizaje del lenguaje. No voy a desarrollar más aquí esta dimensión fundamental, estudiada detenidamente por numerosos autores. Me conformaré con señalar que esta facilidad para la sustitución se apareja con el hecho de ofrecer una especie de “representación sin sujeto”, de representación pre-masticada, pre-digerida, como una molécula bivalente de la que uno de los brazos (el que la liga a ego) –habitualmente ocupado por representaciones de cosas– está libre, abierto a otras combinaciones.

De este modo, la relación del sujeto con la realidad exterior está constantemente mediada por el estrato del lenguaje que, con todas sus valencias libres, articulará además la realidad externa (al cuerpo) y la realidad interna (de ese mismo cuerpo), permitiendo la *sutura* de la energía pulsional con un representante psíquico. Si no se

63. Ese lenguaje que Maurice Merleau-Ponty llamaba la “lengua hablada”, la “masa de las relaciones de signos establecidos con significaciones disponibles”, en oposición al “lenguaje parlante”, “esa operación por la que un cierto ordenamiento de signos y de significaciones ya disponibles vienen a alterar, luego a transfigurar cada uno de ellos para finalmente secretar una significación nueva [...]”, en *La prosa du monde*, París Gallimard, 1969, p. 20.

olvida nunca esto, se puede tomar la medida de esta “representación inconsciente” que está en la base de nuestra pesquisa sobre el texto freudiano: menos una contradicción en los términos que una mixtura de fisicalismo neurológico (la representación en tanto “población de neuronas” diversamente investida) y de consideración del lenguaje como *stock* de representaciones pre-dadas. Registrar una palabra no es sólo registrar una percepción, es también y a la vez registrar “la representación” ya ahí. Con la percepción de una palabra, lo percibido *hace signo*: ya no es solamente un espejo –como todavía podía creerse con LA representación de UN objeto– sino un espejo de dos caras. Por un lado remite, bien o mal, más o menos a un referente (visual o sonoro) como cualquier otra representación, pero por otro lado, en su valencia liberada, no existe sin llevar la impronta de otro, de otra consciencia, de otra voz, de otro *Leib* que lo instauró en el régimen de la representación.

Al presentar de este modo la “representación de palabra” y al hacerle jugar un rol tan preciso y central en su sistema, Freud dejó de considerar un sujeto reinando solo en la cúspide de la pirámide de sus representaciones en la que, concebida de esta manera (*cf.* Diderot), no hay lugar para dos. Tal sujeto habría tenido una “memoria del real” pero ninguna memoria de sus pensamientos⁶⁴, a diferencia del *Ich* freudiano que, gracias a las representaciones de palabras, no sólo puede recordar sus pensamientos sino que de entrada comparte con el prójimo el pan incierto del lenguaje, de todas esas representaciones ya ahí antes que él, y que toman de través sus representaciones de cosas que no intercambiarán nunca con nadie.

Seguramente la representación inconsciente seguirá pareciéndoles paradójica a todos aquellos que quieran aislarla de su contexto y tratarla del mismo modo que a su homónima clásica. Pero al seguir su emergencia bajo la pluma de Freud, la vemos efectuar una partición que arroja del mismo lado la consciencia clásica, el ego solipsista y el cara a cara directo con el mundo, para combinarla con un

64. Sin embargo, la *mathesis universalis* está ahí para almacenar sus pensamientos, que harán la ciencia.

Ich ya amasado en la masa del lenguaje, en una *comunidad* de lenguaje. Porque la representación *inconsciente* no se opone pura y simplemente a una representación “consciente” como el blanco se opone al negro, el calor al frío: ella *forma parte* de eso. No debemos perder aquí la letra misma del discurso freudiano que inventa, por necesidades de la causa, una nueva representación: la *representación de objeto* [*Objektvorstellung*] que tiene la misión de ser la representación consciente, compuesta por la representación de cosa y la representación de palabra. Habrá sido necesaria esta nueva unidad para que, *cuando falta uno de sus miembros*⁶⁵ surja finalmente la representación inconsciente sola, la que legitima al inconsciente dinámico freudiano.

Objekt no es entonces ni *Sache* ni *Ding*. Con la representación de este “objeto” Freud nos ofrece una sabia composición de mimetismo –lo que de la cosa [*Sache*] se imprimió en el psiquismo a través de la representación de cosa– y de cifrado, a la vez desemejante y previo: estas representaciones de palabras que están ligadas a esas representaciones de cosas permiten ni más ni menos que “pensarlas”. Sería exagerado considerar que con Freud no se piensa más que en palabras, pero es justo observar que se opera un clivaje en el seno de un pensamiento que se deja “imprimir” en el sentido más pasivamente cartesiano del término –y en ésto se encuentra al mismo nivel con las exigencias de la representación clásica– pero que igualmente abandona las exigencias demasiado estrechas del asociacionismo invistiendo de entrada la representación prefabricada, bajo la forma de representaciones de palabras. Lo que se daba en un reparto guerrero en el tiempo de la crisis iconoclástica bizantina es aquí apresado en una trama tan cerrada que vale la pena seguir aho-

65. Esa “falta” es por supuesto decisiva en el funcionamiento freudiano del inconsciente, ya que permite pensar que la representación de palabra –en tanto es en primer lugar representación de cosa, impresión sensible– pueda ser también inconsciente. Es inconsciente todo lo que en ella tiene relación con el sonido o con la letra, es decir su materialidad misma. Toda palabra reducida a su materialidad sonora o visual estará también *en falta* de su representación de palabra, entonces inconsciente, pasible de todos los agenciamientos, condensaciones y desplazamientos, que son como la marca del inconsciente.

ra de más cerca los hilos de la trama y los hilos de la cadena: ¿qué parte se le atribuye a la imagen mimética, qué otra al signo literal desemejante desde que se trata, ya no del Dios trascendental (irrepresentable y sin embargo encarnado), ni del objeto kantiano (que la representación del fenómeno nos oculta mostrándonoslo), sino de lo que seguimos llamando torpemente el *inconsciente*, esta suposición según la cual algo se manifiesta sin que nunca podamos aprehenderlo directamente?

III.4. La representación despedazada: realismo vs idealismo

Una de las implicaciones más directamente adosadas a la vasta problemática de la representación es la de la oposición irreductible entre el *realismo*, que desde el principio considerará como existente lo que la representación representa, y el *idealismo* que, por el contrario, considerará en primer lugar como existente al sujeto para quien hay representación. En la tensión que la representación crea entre estos dos polos del sujeto y del objeto plantificados en un extremo y en el otro en relación a ella, no es posible instaurar una situación de equilibrio, porque si se concede a ese sujeto y a ese objeto la misma intensidad de existencia (por decirlo así) entonces la representación se vuelve diáfana, casi inexistente desde que se cree poder considerar iguales las dos extremidades que, para terminar, nos interesan individualmente y de las que ella no es más que el *término medio*. Ahora bien, es ella la que se impone de entrada en todos los casos ejemplares, y si, a partir de esta omnipresencia uno se encierra en la lógica de su funcionamiento, no se puede hacer otra cosa que elegir, entre el sujeto y el objeto, a cuál de los dos se le dará el mayor peso en la balanza.

Esta lógica es decisiva en la posición de Freud respecto a su descubrimiento, en la medida en que es ella –y no solamente su reputado

“cientificismo”⁶⁶ la que lo conduce a afirmar repetidamente que el inconsciente *existe*, e incluso que el reconocimiento de su existencia es la marca propia del psicoanalista. A partir de ahí, se constituyó todo un ejército de fieles para quienes toda falta en la articulación de este credo era una marca de oposición al descubrimiento freudiano o, peor aún, de perjurio. Ésto era muy conveniente en los tiempos guerreros y conquistadores en que el psicoanálisis luchaba para imponer sus perspectivas frente a una hostilidad considerada general, pero como corresponde a esa clase de asunto sintomático, habrá perdurado más allá de ese tiempo de afirmación, ya que lejos de reducirse a una necesidad polémica momentánea se trataba de una violencia epistémica tan imperiosa como solapada. Uno no se aprovecha impunemente de la notable plasticidad del funcionamiento ofrecido por la representación.

Por supuesto, muy rápidamente hubo también freudianos idealistas (a veces eran los mismos realistas, ya que no todo el mundo se preocupaba de la misma manera por ser coherente). Menos numerosos, menos “duros” sobre la cosa sexual que los ortodoxos encerrados en su realismo, se los encuentra en primer lugar entre aquellos que intentaron casar psicoanálisis y religión, inconsciente y alma, que sostenían como una prioridad sin falla del sujeto. De igual modo, si uno se tomara el tiempo para ir a ver más de cerca, se habituaria a la idea de que los partidarios de la “alianza con la parte sana del yo” intentaban salvar los muebles (de la *american way of life*) sosteniendo, bajo la máscara de cierto pragmatismo técnico, una discreta salida idealista.

Pero si nos atenemos sólo a Sigmund Freud se puede ver que el precio pagado va más allá de ese realismo alardeado que quiere que el inconsciente exista, no como artículo de fe, sino como una “realidad” que no sería menos indudable por no ser evidente. En efecto, la etiología traumática está en la línea de la lógica de la re-

66. También los científicos de su tiempo estaban, por supuesto, -a excepción de algunos pocos matemáticos y lógicos- naturalmente sumergidos en esta lógica de la representación.

presentación, y sabemos que clásicamente se fecha el nacimiento del psicoanálisis en un cierto paso al costado de Freud respecto a esta etiología, ¡pero casi no se repara en que la lógica de esta etiología siguió siendo la misma⁶⁷! Lo que podía no ser tan molesto para Freud mismo, ya que esa clase de desequilibrio interno es más bien heurística debido a las tensiones que suscita, se revelará fatal para los amantes de la vulgata que, descuidando las asperezas del texto, no accedieron a la dinámica que él había trazado. De este modo aún pueden leerse debates rabiosos sobre la realidad o no del trauma entre los freudianos de los años cincuenta y sesenta. La cuestión es importante en las tensiones internas a la ambigüedad freudiana, y el drama consiste en que entonces ésta se borraba en los debates para dar lugar a dos campos bien instalados en su sordera recíproca: unos sostenían que sólo el trauma importaba y que Freud había rápidamente mojado la punta de una audacia primera⁶⁸; los otros, más preocupados por la ortodoxia que por la coherencia discursiva, estaban pegados a la idea (que luego se volvió absolutamente común) de que “el inconsciente está en la cabeza”⁶⁹. Al llegar a este punto se puede tener el sentimiento de que esta lógica de la repre-

67. El 21 de septiembre de 1897, Freud anuncia a Fliess que abandona su “neurótica”, su teoría traumática, que ubicaba la etiología de la histeria al único nivel de la perversión paterna. No es que busque a partir de allí volver inocentes a los padres, sino que descarta la idea de que serían la única causa etiológica, como el bacilo de Koch (recientemente descubierto en esa época) lo era para la tuberculosis. Esta etiología medicalizante es suspendida, pero la producción fantasmática que tomará el lugar dejado vacante por la perversión de los padres, hereda preguntas que le estaban reservadas en la pesquisa policial cuando se buscaba arrojar luz sobre esas representaciones: ¿cuál es entonces la parte de realidad (histórica), se pregunta Freud, en esas escenas “fantasmáticas”? Porque, a diferencia de algunos de sus adaladores, no se conformó nunca con su jovencísima “realidad psíquica” -ver una vez más su minuciosa investigación respecto al hombre de los lobos. Para más detalles de este abandono de la etiología traumática, cf. G. Le Gaufey, *L'«abandon» de la théorie de la séduction*, Revue du Littoral, op. cit.

68. Ver J.-M. Masson, *Le réel caché*, París, Aubier, 1984.

69. Para convencerse una vez más, si fuera necesario, de que esa no era la opinión de Freud, podremos remitirnos a la respuesta sin ambigüedad que le dirigió a Jung cuando este último lo invitó a considerar como un fantasma el asesinato del padre primitivo de *Tótem y Tabú*, recordándole de paso que ya había cometido el “error” de confundir fantasmas con realidades cuando se había dejado llevar por las sugerencias de sus pacientes históricas. Ver: *Sigmund Freud/Carl G. Jung, Correspondencia*, Madrid, Taurus Ediciones, 1978.

sentación, tan operante durante toda una época, no tiene otros efectos que los de parálisis mental cuando, sin saberlo, se continúa reduciendo a una casi absurdidad aquello que, con Freud, se había atravesado para indicar los atolladeros operados sobre el lenguaje y sobre el cuerpo deseante.

Una desventura del mismo orden cayó sobre los lacanianos. A lo largo de su enseñanza Lacan estuvo implicado, por supuesto, en esta lógica de la representación, a falta de lo cual se hubiera encontrado desde el comienzo fuera de lo que él mismo llama "la comunicabilidad científica". Pero al mismo tiempo hizo lo que pudo por no suscribir ingenuamente a los requisitos mínimos que ella exige a sus empleadores. Desde su texto de 1936, *Más allá del Principio de realidad* rechaza esta oposición imaginario/real⁷⁰, aún cuando todavía estaba lejos de poder producir un concepto claro de ese *simbólico* que no llegará sino más tarde. Del mismo modo, los oyentes de su seminario podrán asistir a continuación a sus repetidos esfuerzos, si no para salir de la estética trascendental kantiana, al menos para meterse de soslayo con ella inventando un sujeto y un objeto que remolinean en la escritura del fantasma ($\$ \diamond a$), fórmulas "cuánticas" de la sexuación que toman al revés la cuantificación lógica, una topología que destruye la distinción afuera/adentro, anillos de borromeo que interrogan los datos básicos del espacio clásico: punto, línea, superficie... ¡Pero no! Nada será suficiente para contrabalancear permanentemente los *a priori* solapados del espacio de la representación clásica para todos aquellos que inocentemente, es decir inexorablemente, arrastran a Lacan al lecho de Procusto de la representación clásica, considerada un poco precipitadamente como la racionalidad freudiana en persona. Y esto podría pasar casi discretamente si no se ostentaran los síntomas de ese aplastamiento en una dicotomía muy poco nueva en la que los lacanianos de hoy no tienen nada que envidiar a los freudianos de ayer: por un lado, tenemos a los realistas del significante, mistagogos aplicados del retruécano, para quienes el inconsciente, reducido de una vez por to-

70. J. Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 67.

das a los tropiezos lenguajeros, está al principio de una paranoia generalizada⁷¹. Por el otro lado, más numerosos aún que entre los freudianos de ayer, los idealistas se inclinan siempre por un sujeto, ciertamente destacado por Lacan, pero sin mostrarse demasiado atentos a su nuevo estatus de desecho... Esos idealistas, apoyados en el concepto del gran Otro se inscriben a menudo en la obediencia religiosa, donde muestran ser ardientes defensores del *deseo*, ya sea el del *analista* o el del *sujeto*, invariablemente concebidos como activos. Pero para convencerse de que la arista de la dificultad no es aquí moral ni "ética", es necesario penetrar un poco más en las exigencias propias del sistema de la representación.

En ella, lo semejante y lo desemejante no dejan de codearse en el signo, de ayudarse en una contradanza infernal. No haré aquí más que recordar, a título de indicación, la función decisiva de la *homonimia* del ícono y, a la inversa, la importancia de un tema como el de la *Imitación de Cristo* para los reformados encarnizados contra las imágenes. Hacia cualquier lado que uno mire, en cualquier época en que uno se ubique, parece no haber esperanzas de encontrar en el universo del signo más que imágenes basadas en su similitud con el modelo, o palabras basadas en la desemejanza con su referente. Respecto a esto y a su manera, la representación se acomoda a esta casi imposibilidad y la trata según el excelente consejo que Goethe daba a su amigo Eckermann: cuando un problema se muestra demasiado resistente, no queda otra cosa que transformarlo en postulado. *Renunciando a tomar partido en la separación semejante/desemejante en la composición del signo que ella promueve, la representación genera la irreductible oposición realismo/idealismo*⁷². La imagen del objeto y el cifrado del objeto se considerarán indisociables, puesto que no se logra disociarlos. Por supuesto,

71. Con todas las recaídas que se puedan esperar de la gestión de los grandes grupos... Los idealistas, por su parte, parecen más sensibles al *slogan* de los *seventies*: *Small is beautiful* a riesgo de interesociarse tanto como sea necesario.

72. De Heidegger a Merleau-Ponty (salvando las distancias) esto fue para muchos filósofos el *ángulo de ataque* que les permitió sostener la dimensión polémica indispensable a toda obra consecuente.

se hará el esfuerzo de diferenciarlos, de clasificarlos. Se dirá “representación de cosa” y “representación de palabra”. Pero cuando se quiera entrar en el detalle del funcionamiento, será necesario reconocer las usurpaciones, los recubrimientos ineliminables. Nicéforo tendrá necesidad de la homonimia y Freud deberá reconocer, decisivamente en lo que concierne a las formaciones del inconsciente, que las representaciones de palabras son también representaciones de cosas.

En este punto, la lingüística saussuriana ofreció a Lacan un soporte que no podía más que faltarle a Freud: la lengua concebida como puro sistema de diferencias —no ya ocupada en designar o en simular no se qué referente, sino cerrada sobre ella misma, por eso objeto de estudio científico y, sobre todo, purgada (únicamente a los fines de la investigación y del estudio) de la problemática de la semejanza que, desde el *Cratilo* al menos, hipotecaba el conjunto de las consideraciones respecto a ella. Ese lazo de Lacan a Saussure dió lugar a numerosos comentarios, de los cuales muchos pecan por acercarlos demasiado brutalmente. El *Curso* no fue el elemento desencadenante para Lacan. Mucho más decisiva fue la intervención de Claude Lévi-Strauss y su noción de un sistema simbólico donde no se articulaban más que puras diferencias (sistema que confesaba su filiación con la fonología de Troubetzkoy, modelo si los hubo, de las entonces futuras construcciones estructurales).

El presente estudio, consagrado en principio al imaginario, no es el lugar para desplegar la delicada genealogía lacaniana de la noción de simbólico. Me conformaré entonces con señalar que, en sectores del saber aparentemente muy alejados entre sí, apareció una misma idea organizativa que cortaba el sistema de signos estudiado de sus capacidades representacionales. De este modo contravenía uno de los postulados más silenciosos, tan evidente como natural, de la lógica de la representación, iluminándolo plenamente a partir de allí.

En efecto, apoyada en la noción lógica de “consistencia” de un sistema formal, esta idea proponía nada menos que una nueva concep-

ción de la verdad de una proposición. El breve intercambio Frege/Hilbert es uno de los más claros en este tema⁷³: mientras que Frege refería la verdad de una proposición lógica al hecho de indicar claramente el objeto susceptible de satisfacerla, Hilbert destacaba que únicamente la no-contradicción de los axiomas de un sistema bastaba para probar su verdad y, aún más, para que “las cosas definidas por los axiomas [no contradictorios] existieran”. El teorema de Gödel introduciría rápidamente un serio bemol en esta ontología demasiado ambiciosa⁷⁴, pero el impulso hilbertiano permaneció activo en todo el formalismo a pesar del aparente fracaso de la demostración de la incompletud de las lógicas del segundo orden y más allá. Gödel prolonga este gesto saussuriano de “cerrar” la lengua sobre ella misma, de cesar de averiguar sobre sus capacidades representativas para estudiarla en su funcionamiento sistemático, tal como Hilbert mismo, en su célebre texto *Sur l'infini*, había propuesto crear, bajo el título de “metamatemática”, un nuevo saber donde ya no habría necesidad de preocuparse por las “realidades” numéricas presentes en las escrituras matemáticas para no interesarse más que en estas últimas, momentáneamente liberadas de toda carga representacional. Bastante misteriosamente en cuanto a las vías de su difusión (a través de campos de saberes ajenos entre sí), una misma preocupación formal abrió así nuevos estudios.

Hoy, cuando ya no son para nada nuevas, es curioso que sigan siendo, en el fondo, tan desconocidas. La amplia palabra “estructuralismo”, que tan bien y durante tanto tiempo les sirvió de estandarte, deja de servirles cuando ya no está cotizada, pero aún así se podría estar más atento al hecho de que, desenmascarando la promiscuidad de siempre entre, digamos, el *significado* del signo y la *imagen mental* del objeto, introdujeron una ruptura en el orden de la representación que sobrevivirá a su éxito. Lacan merece ser ubicado de ese lado, en el sentido preciso en que el ternario por él promovido

73. Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondance*, Oxford, Basic Blackwell, 1980, ps. 36, 40, 47 y 52.

74. Para más detalles cf. G. Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991, ps. 99-115.

desde 1953 –imaginario, simbólico, real– integraba esa ruptura adelantando una concepción del signo donde la naturaleza estrictamente diferencial del significante tomaba casi en todos los puntos la delantera sobre los avatares de un significado, reducido desde entonces a la porción congruente. Lo que ahora es necesario seguir en detalle, es en qué esta concepción del signo –que por otra parte Lacan sostenía y compartía más o menos con otros– se articulaba a una concepción rigurosa de la imagen, que él no compartió con muchos, y para la cual nuestro estudio precedente sobre el ícono nos ofrecerá en el momento oportuno algunas referencias para apreciar mejor aquello de lo que seguimos la génesis en el primer capítulo.

CUARTA PARTE

IV. La unidad imaginaria

IV.1. Del ícono a la imagen especular

Quisiera ahora reevaluar, a la luz del saber iconofílico y de las tensiones iconoclastas que lo acompañaron, un estadio del espejo que supongo implicado en la teoría del signo elaborada por Lacan en el tiempo en que volvía, por última vez, a meter la mano en ese estadio, “generalizándolo” con el esquema óptico. ¿Qué aprendimos de Nicéforo que pueda aclararnos ese estadio del espejo, arriesgándonos a decir ésto un poco más elípticamente ahora?

El ícono-Cristo se define como “espejo” a condición de imaginar ese espejo girado, no tanto reflexivamente hacia el creyente sino vuelto, *vía* el Hijo encarnado, hacia el Padre, hacia Aquel que desde siempre y para siempre no se muestra. Ese montaje, tan inverosímil en el plano óptico como nuestro anterior “espejo de dos caras”, evoca uno de los más famosos cuadros de René Magritte, que un día pintó de espaldas a uno de sus personajes, frente a un espejo ubicado sobre una chimenea. El ángulo de visión nos dejaba ver en el espejo... la copia exacta del cráneo de ese personaje tal como podíamos verlo fuera del espejo. Es que en todo ésto se trata mucho más de *mirada* que de *visión*. En el espejo pintado, Magritte nos da a ver *nuestra mirada*, la que estaba lista para ausentarse de sí misma, para sumergirse en la percepción del objeto *presentado*, para ir inmediatamente a pescar en el espejo engañosamente tendido lo que hemos aprendido a llamar con Husserl la *apresentación* del objeto, su otra cara, su rostro en este caso, siendo que Magritte ingeniosamente nos había presentado de entrada la “espalda” del objeto. Y en el momento de alcanzar esa otra cara, de cerrar nuestras certezas

uniendo los trayectos de la mirada y el espacio de la visión, de enlazar nuestra sensación y nuestro saber en una representación que "circundaría" al objeto, henos aquí desarmados, presas de una pregunta vertiginosa, rápidamente descartada por una sonrisa un poco crispada: ¿pero hacia dónde, hacia qué, hacia quién mira entonces esa cabeza que, en el espejo y contra todo lo esperado, sigue dándose la espalda¹ de manera que mi mirada, en lugar de chocar contra su *alter ego* (de donde me sería devuelto idéntico a sí mismo) se desliza sin que yo lo sepa en la suya para ir... ¡qué se yo! a perderse?

Tal vez un iconófilo bizantino habría sonreído serenamente frente a esta confusión nuestra, y ese trayecto de la mirada que hoy nos saca del camino le habría parecido más natural. Porque él sabía, por el peso de sus convicciones religiosas, hacia Quien se dirigía esa mirada que lanzaba al espejo del ícono: hacia el Creador, hacia la Santa Faz por quien todo tenía forma y apariencia y que, a falta de ofrecer una cara totalmente ajena a las miradas humanas, había enviado a su Hijo por el misterio de la Encarnación, doblete salvador de la Creación. En efecto, esta prolongación de la mirada del orante es decisiva en el funcionamiento del ícono ya que, lejos de detenerse en el rostro de Cristo (en lo que podría haber idolatría) lo sobrepasa para ir en dirección a aquello hacia lo que está vuelto ese rostro mismo: el Padre indiscernible. Nos resta tomar en serio el montaje al que Magritte apunta irónicamente con la súbita *falta de reflexividad* del espejo, para comprender de qué modo el estadio del espejo es diferente de un asunto de integración sensorio-motriz o de falso reencuentro de una reflexividad que el observador, que ya la posee, reconocería maravillado en el niño. Se trata de explicar la génesis de la reflexividad, lo que supone que no se da tan fácilmente de entrada.

1. Para un estudio más global de estos curiosos objetos, cf. G. Le Gaufey, *Tous ces objets qui nous tourment le dos...*, Revue du Littoral n° 42, París, EPEL, mayo de 1995, ps. 9-24.

En efecto, si se diera la mismidad de la imagen del cuerpo frente al espejo y de la imagen en el espejo, el estadio del espejo no sería más que un episodio de interés totalmente relativo, puesto que sería sólo cuestión de identificar lo mismo con lo mismo y dar así toda la ventaja a la *mimesis*². Aquí, la perspicacia del saber iconofílico puede ayudarnos a penetrar sin complejos la psicología, que a menudo sirve de grilla de lectura para el estadio del espejo ayudándose indebidamente de alguien y de su imagen que permiten unir, demasiado rápidamente, *visión* y *mirada*. Porque la imagen especular presenta con obstinación el mismo misterio que el ícono crístico: *lo que ella mira no es visible para aquel que la ve*, incluso si lo que ella mira hizo un giro de 180° en relación al funcionamiento del ícono. Gracias a este último, quizás no olvidemos tan fácilmente la ig-

2. En el texto *La imagen inconsciente del cuerpo* (Paidós Ibérica, Barcelona, 1986) de Françoise Dolto, hay un ejemplo perturbador y ejemplar de esto. Quizás se sabe que para ella la noción de "imagen del cuerpo" es muy anterior al espejo propiamente dicho, que hay que diferenciarla del "esquema corporal" y que existen varias "imágenes del cuerpo" extremadamente precoces: *una imagen de base* (que corresponde al sentimiento de "la mismidad de ser"), *una imagen funcional* (estética), *una imagen de las zonas erógenas* y finalmente *una imagen dinámica* que es "pura tensión de intención". ¿Qué es lo que califica a todos esos elementos de "imágenes"? Esencialmente su relación al uno y a un narcisismo siempre más "primordial" y "originario". Pero cuando llega, el estadio del espejo es más bien negativo: "no basta con que haya realmente un espejo plano si el sujeto se confronta de hecho con la falta de *un espejo de su ser en el otro*. Porque eso es lo importante" (pag. 119). Enseguida nos enteramos de que el espejo sólo puede tener efectos patógenos: "Ciertos niños pueden caer así en el autismo, por la contemplación de su imagen en el espejo, trampa ilusoria de relación con otro niño" (p. 120). ¿Para qué sirve entonces el estadio del espejo propiamente dicho? "[...] esta imagen escópica debe entonces superponerse para él a la experiencia ya conocida del cruzamiento de su esquema corporal con su imagen del cuerpo inconsciente". Así concebido, el estadio del espejo no afecta más que accesorariamente a la imagen especular, ya que se centra -a diferencia de lo que había adelantado Lacan- en la imagen del otro: "La imagen escópica cobra sentido de experiencia viva tan sólo por la presencia, al lado del niño, de una persona con la cual su imagen del cuerpo y su esquema corporal se reconocen, al mismo tiempo que él reconoce a esta persona en la superficie plana de la imagen escópica: ve el niño desdoblado en el espejo lo que él percibe de ella a su lado, y puede entonces avalar la imagen escópica como la suya propia pues esta imagen le muestra, al lado de la suya la del otro" (p. 122). Lejos de cualquier "asunción jubilatoria", la experiencia del espejo es aquí ante todo inquietante: "La repetición de la experiencia del espejo vacuna al niño del primer estupor que por ella ha experimentado [...]"'. Punto de giro, no ya en busca de cualquier asentimiento: es el descubrimiento de la mismidad y del otro y de la imagen del otro el que introduce la reflexividad del espejo. La *Mimesis* gana por K.O. en el primer round.

norancia en que cada uno se encuentra de su propio rostro *en directo*. Entonces, el estadio del espejo debe ser descripto sin la ayuda de ningún “observador” (sabio, pedagogo, terapeuta, etc.) quien, con el pretexto de “objetividad”, estaría demasiado dispuesto a olvidar ese agujero en su propia visión para exponer las evidencias de la *mimesis* en su objeto de estudio. E igualmente debemos abandonar la vía que consistiría en imaginar al niño dándose vuelta para pescar en la figura del otro cercano la réplica de la imagen de ese otro que acaba de ver en el espejo. Esta explicación naturalista olvida precisar cómo llega el niño a aplicar esta mismidad a... *sí mismo*. Es la génesis de ese “sí-mismo” *en tanto desborda y precede el reconocimiento del prójimo* lo que deberemos elaborar ahora.

IV.1.1. El primer giro. De la opacidad de los espejos.

Sensible a los análisis de Marcel Gauchet en su obra *Le désenchantement du monde*, pienso que cualquiera sea la intensidad que tengan hoy las religiones en este planeta, se perdió lo esencial de la trascendencia en tanto *necesidad del pensamiento*. Incluso si existen físicos tomistas que intentan ligar, por vía de un Aristóteles remodelado, mecánica cuántica y Revelación, incluso si la teoría del *Big Bang* no fué aceptada masivamente más que como versión “científica” del Génesis, la trascendencia no juega el rol de principio explicativo en el saber contemporáneo, tampoco preside la coherencia de los Estados nacionales y multinacionales. Pero las *formas de pensamiento* elaboradas en ese registro a lo largo de los siglos no se volvieron igualmente caducas. Es necesario ir pacientemente a investigar la consistencia de cada una de ellas para ver si no se prolongaron en un decorado metafísico completamente diferente, al servicio de otras perspectivas, pero respondiendo a las mismas necesidades estructurales de un espacio simbólico que no puede reducirse únicamente a la esfera religiosa.

El pensamiento icónico –y su ineliminable reverso iconoclasta– ya habían “tomado el relevo” en el plano de la oposición visible/invisible lo que anteriores decisiones conciliares habían logrado zanjar en cuanto al posicionamiento de la Alteridad con la doble

naturaleza de Cristo. Prácticamente todas las herejías de los primeros siglos dieron vueltas sobre esta cuestión, y a menudo nos maravillamos de que la Iglesia hubiera podido imponer un equilibrio que parecía el más frágil, el más inestable: la afirmación de que en Jesucristo (fórmula del concilio de Calcedonia, en el 451)

es necesario confesar un solo y mismo hijo, el mismo perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad, Dios verdaderamente y el mismo verdaderamente hombre, compuesto de un alma y un cuerpo, consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad, [...]. Un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor único engendrado, que debe ser reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, al no estar de ningún modo suprimida la diferencia de las dos naturalezas por la unión, sino que las propiedades de una y de otra están salvaguardadas en una sola persona y en una sola hipóstasis³.

Marcel Gauchet muestra muy bien en qué esas dos naturalezas irreductibles en el seno de una sola persona constituían una especie de *pasaje al límite* de las diversas soluciones adoptadas hasta entonces para *localizar* al absolutamente Otro de los monoteístas. Ya no se trata de un hombre que se eleva a través de miles de pruebas hacia la divinidad, ni exactamente de lo inverso: un dios que acepta tomar forma humana, sino de los dos al mismo tiempo, rigurosamente al mismo tiempo. La doble naturaleza descarta toda idea de “pasaje” de una a la otra, encierra definitivamente cada naturaleza en sí misma, abriendo un nuevo espacio trágico –lo trágico cristiano– acompañado por la promoción inaudita de la “persona” que asegura *en sí misma* una tal suspensión. La mediación crística (o icónica) no pretende entonces “hacer de puente” entre las dos naturalezas sino que se ubica en una de las riberas –la de lo visible– para designar, en línea recta lo invisible, al que supone *más allá* del espejo icónico.

Esta disposición –detalle más, detalle menos– es la del estadio del espejo “generalizado”, es decir, de una inversión de 180°: lo que estaba postulado “más allá” está ahora “más acá”, de este lado del

3. *Dictionnaire de théologie catholique*, 1932, tomo II, IP parte, col. 2194-2195. Citado en Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985, p. 174.

espejo. Lo que, en el texto de Lacan de 1949 posee demasiados nombres para tener uno propio, ese “niño”, ese “lactante”, ese “ser aún sumergido en la impotencia motriz y en la dependencia alimenticia que es el hombrechico”, ese “sujeto”, ese “yo”, *no tienen figura* en la linde del estadio del espejo. Sería necesario, con todo rigor científico, decir aquí: “no se conocía figura”. Pero en ese verbo de apariencia tan neutra se deslizaría ya el observador que somos irresistiblemente, que sabemos demasiado de lo que “eso” no sabe: que presenta una forma visible cuya unidad perdura a través de sus diferentes movimientos.

El espejo plano –que Lacan agrega secundariamente en la experiencia de “física divertida”– le permite girar en 180° las exigencias impuestas al ojo (el cono de visibilidad de la imagen real) de manera que este ojo, ubicado *a los lados* de la imagen real *no puede verla directamente*. Nos acercamos aquí, aún más que con la visión “naturalista” del niño frente al espejo, a una disposición experimental, abstracta por cierto, pero que respeta el dato fundamental de todo el asunto: lo que va a identificarse con la imagen en el espejo no tendrá ningún recurso para comparar esa imagen y aquello de lo que es la imagen. Esta vía está cortada. *Hic rhodus, hic salta*.

Un invisible al que sólo su reflexión introduce en lo visible: he aquí lo que Lacan logra presentar agregando el espejo plano a la experiencia de Bouasse. Y mejor aún, ésto pone a su disposición no un invisible “en sí” –que hubiera sido problemático calibrar– sino un invisible *relativo*, referido a un singular: este ojo, que se supone simboliza al sujeto. Para otros ojos eventuales, sometidos a la única condición del cono de visibilidad, esta imagen real permanece inalterable sin el espejo. Pero para el ojo-sujeto, no. Definitivamente no. Y aquí podemos recordar que, contra todo lo esperado, en los numerosos comentarios de Lacan sobre su esquema óptico, *este ojo no se refleja nunca en el espejo*. Ésto, que no resulta de ninguna necesidad en el plano óptico, sigue indicándonos que se trata de dibujar ante todo los trayectos de mirada.

Así, lo que en el funcionamiento del ícono era el punto a la vez *invisible e indivisible*, situado más allá de este mundo, más allá del es-

pejo del ícono-Cristo y del Cristo histórico mismo –por la maniobra que Lacan le hace a Bouasse de devolverlo a este bajo mundo– se vuelve a encontrar más acá de espejos que, muy laicamente, no tienen más que una cara. Entonces, y sólo entonces, puede ubicarse un *splitting* inédito respecto a lo que hasta ahí era un solo punto *invisible e indivisible* al mismo tiempo.

IV.1.2. El segundo giro

Me parece altamente significativo que Lacan (por lo que sé) no haya mencionado nunca antes de Pascuas de 1960 (momento de la redacción de las *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*) lo que él no desarrolla verdaderamente sino un año más tarde, hacia el final de su seminario *La transferencia...*, a saber, el hecho de que el niño frente a su imagen en el espejo se vuelva para buscar un signo en la mirada del adulto más o menos parental que se encuentra a mano. ¿Por qué diablos Lacan no se molestó en señalar la cosa desde el comienzo, siendo que cuando la emplea⁴ no duda en convenir que “es un gesto bien conocido y que no es difícil de observar”? Esta pregunta que, a primera vista, parece remitir sólo a la contingencia de esas cosas simples que a veces se olvidan decir, toma todo su peso cuando se adivina que por sí sola podía desencadenar la cuestión del asentimiento y del ideal del yo correspondiente.

Con ella se tiene la impresión de comprender un poco porqué ciertos datos tardan a veces en integrarse a la descripción de los hechos en los que participan, al menos hasta el momento en que pueden tomar su propio lugar teórico. Porque ese giro del niño (¡seguimos llamando a eso “el niño”!) –en un ángulo que puede evaluarse entre 120 y 150°– no es para nada, desde que Lacan lo toma en cuenta, un hecho divertido que convendría agregar a la descripción para hacerla más justa, más atrayente, más completa, el detallecito veraz que hace guiño, sino por el contrario, es lo que hace patente lo esencial de lo que Lacan intenta introducir en el estadio del espejo: la distinción real/simbólico/imaginario. Es, por lo que resta, la última compleji-

4. Sesión del 7 de junio de 1961.

zación del esquema óptico: una vez planteado este retoque no habrá en Lacan ningún agregado significativo a ese estadio del espejo definitivamente "generalizado".

El movimiento de giro que va a buscar la mirada de aquel que sostiene al niño o por lo menos que está a su lado, nos lleva desde el vamos a algunas consideraciones de óptica muy tontas: el adulto (uso aquí la terminología de Lacan) es cómplice⁵, participa directamente en el acontecimiento. No se conforma con pasar distraídamente por la pieza dedicándose a otras ocupaciones. Al estar cerca del espejo necesariamente forma parte de la imagen que el niño descubre: para imaginar de modo diferente la escena sería necesario poner un espejo muy estrecho (del tipo espejo portátil) y ubicar al niño lejos, porque cuando uno se aproxima a un espejo el campo especular se ensancha. Por azarosa que sea la tentativa por definir estrictamente las condiciones prácticas de realización del estadio del espejo, parece que hiciera falta partir de la idea de que la imagen del otro está también presente a los costados de la imagen especular. Sin embargo, no es razón para hacer del giro del niño por medio del cual reconocería la mismidad el *objeto de prueba*, puesto que la identidad con la imagen especular ya fue efectuada por el niño y la sola asunción jubilatoria que precede al giro basta para marcarlo. Tanto en el comentario de Lacan como en algunas experiencias hechas en ese momento, ese giro hacia el adulto se produce cuando el niño ya se reconoció en el espejo.

Aún más: sin querer reducir demasiado lo que está permitido imaginar como diversidad clínica, parece que hay algo en la mirada del niño en ese instante que hay que tener en cuenta. Es una mirada furtiva. No una mirada examinadora, como la del niño que se inclina sobre su imagen, a veces inspeccionándola y a veces jugando con ella durante algún tiempo, sino una mirada que viene a encontrar a un otro. Punto. No hacen falta segundos y segundos. ¿Qué pasa en este breve encuentro? Vimos en detalle las respuestas que Lacan

5. "Al adulto, comprenda o no, eso lo divierte". Siempre la sesión del 7 de junio de 1961.

aportó sobre este tema, haciendo surgir el *einzigster Zug* freudiano como, de algún modo, el rasgo resultante de esta colusión de miradas. Pero que haya acompañado la inscripción de ese rasgo con el término *asentimiento*, eso es lo que merece ser destacado más allá del simple comentario. Porque el asentimiento es *uno* e *indivisible*. Ciertamente puede variar en intensidad pero nada lo reducirá a un "sí, pero..." sin que se pierda, precisamente, su naturaleza de asentimiento. Es de una sola pieza o no es, y es en ésto que interviene de manera decisiva en la consistencia de la imagen especular, tal como Lacan se esfuerza en producirla a lo largo de los años con su estadio del espejo generalizado.

La contemplación del ícono no se reduce al drama de Narciso porque el punto de mirada no está postulado en ninguno de los partnaires presentes —el orante y el ícono— sino claramente remitido más allá de lo visible, en tanto el Creador constituiría el único verdadero punto de destino del trayecto de las miradas. La naturaleza una e indivisible de ese Creador le permite *resplandecer* a través de la indefinida diversidad de las figuras, por lo que un Nicolás de Cusa no dudará en considerar como una especie de prueba de la existencia de Dios el hecho de que, cuando uno se desplaza lateralmente frente a un retrato, la mirada no deja de seguirnos en nuestro desplazamiento, tal como la mirada del Creador más allá de la diversidad de retratos... Este dato, de apariencia esencialmente teológica, es más formal de lo que parece, ya que hemos encontrado algo muy parecido en la tarea confiada a ego frente a la multiplicidad de representaciones que tiene a cargo: para que la imagen se sostenga *en tanto una*, es necesario dar cuerpo a su *punto de mirada*.

Este *punto de mirada* es lo que el niño va a buscar al darse vuelta, confirmando el hecho de que puede considerar como suya esa imagen especular y regocijarse con este descubrimiento, al precio de descarozar esta imagen de una mirada que fue necesario buscar en otra parte, fuera del espejo. Ese furtivo y discreto movimiento de la cabeza estaría en la misma dirección que la naturaleza misma de toda imagen, revelando la necesidad de depositar *fuera de ella* el uno infraccionable que le asegura su consistencia.

Teológicamente, esta tarea no podía adjudicarse sino a un Padre invisible e indivisible. No nos sorprenderemos demasiado de que en Lacan, ella se le encargue a algo como el *einzigster Zug* freudiano, cuya traducción (posterior) como “*rasgo unario*” no hizo más que reforzar la imposibilidad de pensar en el más mínimo fraccionamiento, en la menor partición⁶. Uno es y uno permanece, lo que la letra “T” señala a su manera, así como el asentimiento, que se considera el fondo del asunto. El breve intercambio de miradas fuera del espejo tiene todo su peso si se lee allí la inscripción de un *indivisible*.

Pero las consecuencias de ese giro no se detienen allí. ¿Por qué buscar fuera del espejo lo que, al menos yo lo supongo, también estaba en el espejo? En efecto, se sabe por experiencia que cruzar una mirada en un espejo no es menos efectivo –ni menos perturbador– que en la realidad tridimensional. ¿Por qué el niño experimenta la necesidad de darse vuelta? Probablemente confrontado a esta misma pregunta sin enunciarlo empero claramente, quizás recordemos que Lacan introducía la expresión –inhabitual en él y sin continuación en lo que resta– “*etche Ich*”, el “verdadero yo”, el “yo auténtico”. El alemán podría sugerirnos que se trata de una cita de Freud pero al referirnos a esas únicas sesiones de conclusión del seminario *La transferencia*... esta referencia no es precisada.

Suscitando de este modo un doble –que se escribe entonces i(a) para designar este *echte Ich* que hace frente al espejo (y que se da vuelta en la misma ocasión), e i'(a) para designar la imagen especular– Lacan produce el “yo auténtico” como un *resultado* del giro. En el momento de la ascensión jubilaria no existía aparentemente ninguna oposición dual. Una vez planteado “T”, una vez que la imagen

6. “Freud se detiene en su texto para decirnos expresamente que [...] la identificación se hace siempre por *ein einziger Zug*. He aquí lo que nos alivia de muchas dificultades y a más de un título. De entrada, a título de la posibilidad de concebir, que no es algo que deba desdeñarse, un rasgo único [...] Lo que es definido por *einzigster Zug* es el carácter *puntual* de la referencia original al Otro en la relación narcisista”. J. Lacan, *La transferencia*..., sesión del 7 de junio de 1961 (yo subrayo la palabra “puntual”).

especular se desliga de la mirada posicionada en otra parte, el yo toma consistencia pero *sólo al final de la operación*. El nacimiento especular del yo no se reduce entonces a un *reconocimiento*, como nos gustaría a menudo imaginar, de un ser que terminaría por descubrir más o menos laboriosamente lo que el observador sabe y ve con sus ojos desde el comienzo: la mismidad (salvo la inversión de-recha/izquierda) del rostro y de la imagen de este rostro. A partir de ahí, aparece claramente que la ascensión jubilaria que en el texto de 1949 concluía el movimiento identificatorio, es ahora desplazada de esa posición terminal. El hecho de que el niño “se reconozca” en la imagen especular necesita un testigo⁷, de modo que dado ese testimonio el asunto se cierre por el solo hecho del giro. Frente a la unidad de la imagen especular afirmada al menos desde *La Familia*, ese giro del niño está en la misma dirección que la utilización de la experiencia de Bouasse, escindir en dos lo que en el trayecto de la mirada icónica quedaba ubicado en la línea que, partiendo del orante en plegaria delante del ícono, terminaba en la mirada invisible del creador a través de la doble mediación del ícono–Cristo y de su prototipo, Cristo mismo. El hecho de que el espejo, vuelto a su laicidad, no tenga más que una cara, no sólo reexpidió a este mundo el prototipo de la imagen especular sino también, a partir de allí, la *separó* del prototipo que ahora se vuelve hacia él. He aquí que el punto de mirada que se daba antes en el más allá monoteísta está *a su lado*. De golpe, se encuentra introducido en el trabajo de Lacan ese *splitting* que diferencia al máximo lo que lleva huellas de la unidad indivisible (el uno unario, ese gran I exterior al espejo y al fraccionamiento) y ese objeto (a) sin imagen y sin unidad alguna, mientras que la unidad englobante, el *uniano* se desprende como la pro-

7. Es el mismo movimiento –tomado equivocadamente como una paradoja– que se encuentra en el principio establecido por Lacan en el frontispicio del procedimiento del pase: “El psicoanalista no se autoriza sino por él mismo”. Contrariamente a la expresión corriente, no basta para nada con “autorizarse” si se debe ser el propio testigo en este asunto. “Yo no me autorizo sino de mí mismo” dice de entrada otra cosa que el principio enunciado por Lacan, al menos si uno se detiene allí. Para que un analista, precisamente, “no se autorice sino por él mismo”, le hace falta, prueba terminal, encontrar sobre ese punto el asentimiento de alguien puesto en posición de *tercera persona*.

iedad profunda de la imagen especular. Ya habíamos encontrado esta tri-partición al final de nuestro comentario del texto lacaniano; nos falta ahora ir más adelante, horadando sobre todo el estatus de este nuevo dato que escapa tan obstinadamente al uno, cualquiera sea.

IV.2. El uno sincopado

Por preciosa que sea la indicación lacaniana de lo inconmesurable en relación a este objeto *a*, no podría ser referida únicamente a los números *irracionales*, puesto que éstos perdieron casi toda su *irracionalidad* desde que Dedekind, entre otros⁸, los sumergió en el cuerpo de los números reales inventando el número como corte. El número irracional no es sólo ese número que no pertenece a ninguna serie de números racionales. Como cualquiera de sus colegas, divide el conjunto de los números reales en dos partes: todos los que están antes que él y todos los que están después. Con este virage de la noción misma de *medida* que constituye la invención del cuerpo de los números reales, la metáfora de lo inconmesurable no puede ya tener un serio apoyo en la diagonal del cuadrado cara a Sócrates. Lo que escapa tanto al cerco del uno englobante como a la marca del uno indivisible requiere otras evocaciones puesto que “ésto” deroga de entrada el gran principio unitario que quiere que un *ser* sea *un ser*. Entonces, ¿qué es lo que fuera del uno insiste hasta este punto en el ser?

La designación de “objeto parcial” es, desde este punto de vista, parcialmente engañosa: el imaginario ligado a la significación de este adjetivo permite que el espíritu planee del lado de algo más bien pequeño, que forma parte de un todo más vasto que lo volvería a integrar, como ese falo de Osiris que cierra la búsqueda victoriosa de Isis para reunir los trozos esparcidos de su esposo. “Parcial”

8. Por vías diferentes, Weierstrass, Méray y Cantor llegaban, casi en la misma época, a resultados del mismo orden. Cf. Nicolas Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, París, Hermann, 1974, ps. 184-195.

mantiene en sí mismo la esperanza de reunir una totalidad⁹, y por otra parte así lo entendía la casi inventora de la expresión, Melanie Klein¹⁰, para quien los diferentes objetos parciales debían converger, a través de la prueba de la fase depresiva, hacia una totalidad, problemática ciertamente pero totalidad al fin. Ahora bien, si se lo quiere seguir a Lacan en su “invención” del objeto *a*, conviene dar otra base a este objeto que ninguna operación llevará a ningún tipo de “todo” englobante.

IV.2.1. Aproximación a la clase unitaria

Este movimiento implica que nos apartemos deliberadamente del comentario para acercarnos a ver cómo se presenta –al menos en ciertas elaboraciones lógicas– la cuestión de la *clase unitaria*, la clase “de base” se podría decir, la que no comprende más que un elemento y puede agregarse a tantas otras clases como se quiera, engendrando así la teoría de los conjuntos¹¹. ¿De qué entonces está constituido ese bloque, esa piedra basal del edificio matemático contemporáneo?

Nos encontramos habitualmente embaucados por la respuesta que consiste en decir que una clase es una pluralidad de elementos reunidos en un todo. En efecto, poseemos un sólido apoyo intuitivo sobre lo que puede ser el hecho de reunir un plural para llevarlo a la unidad, y la existencia de una clase formada por algunos objetos parece formar parte de nuestras primeras adquisiciones infantiles, las mismas –si se le cree a Piaget– con las que construimos nuestras primeras nociones de números. Pero el misterio se espesa cuando se considera que una clase formada por *x* objetos no es, matemáticamente hablando, más que la reunión de *x* clases que comprenden cada una un objeto. ¿Qué es entonces esta clase unitaria que tiene un

9. ¿Esta totalidad que evoca para nosotros, irresistiblemente, la palabra “cuerpo”!

10. Que empujó entonces un grado más lejos este “amor parcial del objeto” ya señalado por Karl Abraham.

11. Utilizaré en lo que sigue, de manera casi indiferenciada, los términos “clase” y “conjunto”.

solo miembro, ya que a este nivel perdemos todo el apoyo intuitivo de ese "agrupamiento" que nos ofrecía en bandeja la noción de clase de muchos elementos?

El asunto se agrava si se presta atención a una de las leyes fundamentales de la lógica de las clases, sin ayuda de la cual todo se desplomaría de entrada en la inconsistencia: siempre me está permitido descomponer una clase de x elementos en la cantidad de sub-clases que quiera (y hasta x sub-clases compuestas por un elemento cada una), pero está radicalmente excluido que llegado ahí extirpe un elemento de esa clase. Una clase se divide sin problemas en sus sub-clases, pero no se divide en ninguna otra cosa. Dicho de otro modo, no me está permitido descomponer la clase unitaria en su elemento por un lado y....no sé qué otra cosa. ¿La clase vacía?

Si debemos conformarnos con esa respuesta, será necesario confesar que el misterio se espesó un poco más: ¿qué se supone que "agrupa" una clase vacía? Sin embargo, aceptemos que la intuición no siempre reina y que hay postulados —como el de la existencia de una clase vacía— que hay que saber aceptar sin comprender demasiado su pertinencia: la lógica de las clases no siempre nos dará el derecho de concebir la clase unitaria como la "composición" de una clase vacía y de un elemento, ya que por otro lado se ocupará de prohibir la *separación* de la clase unitaria en una clase vacía por un lado y un elemento por el otro. Toda descomposición de una clase en las "partes de esta clase" hará aparecer la clase vacía como parte, como "sub-clase" de esta clase, pero no ofrecerá ningún "elemento" en sí mismo: sólo las sub-clases a las que eventualmente pertenece.

A primera vista ésto puede parecer muy extraño puesto que manipulando esas clases seremos llevados constantemente a hablar de los elementos mismos, a decir: "el elemento que pertenece a la clase A...", etc. Siempre es cuestión de elementos, finalmente son ellos los que interesan al cálculo, y las consideraciones complejas sobre las diferentes clases que los reagrupan no están allí, aparentemente, más que para aumentar los conocimientos de las relaciones existentes entre esos elementos (entendiendo que una clase puede convertir-

se en "elemento" de otra clase). ¿Cómo concebir que esos elementos representados por letritas sean precisamente aquello sobre los que no es posible echar mano *como tales*, fuera de la clase a la que "pertenece"?" Igual que Tántalo, cuando uno quiera agarrarse de un elemento, nunca meterá la mano más que en su clase unitaria.

Ésta es al menos la constatación a la que nos invita uno de los lógicos que recientemente se detuvo en este punto, mientras la mayor parte de sus colegas lo saltean de buena gana para correr mejor a lo largo de sus sapientes escrituras. David Lewis, en su obra *Part of Classes*¹², desarrolla una axiomática destinada a plantear la cuestión de la clase unitaria, lo que expresan de entrada dos de sus "tesis principales" que enuncian respectivamente:

1) Las partes de una clase son todas y únicamente [*all and only*] sus sub-clases.

2) La realidad se divide exhaustivamente en *clases* y en *individuos*.

Como toda axiomática que se respete, nos hace sentir que talla con hacha donde esperaríamos un encaje, pero es así. El primer principio enuncia brevemente lo que acabo de desarrollar. El segundo se refiere a la diferencia entre *clases* e *individuos*, por supuesto al precio de plantear operaciones desemejantes en esos dos "órdenes": las clases podrán "reunirse" mientras que los individuos no podrán sino "fusionarse". No tengo la intención de desplegar en detalle los numerosos puntos de esta axiomática, sino sólo de llegar a la pregunta que despeja de este modo Lewis a propósito de la clase unitaria, que en inglés se designa con un nombre que el francés reserva al juego de cartas: un *singleton* (última carta en la mano de un jugador). ¿Cuál es entonces, pregunta Lewis, la naturaleza de la relación de una cosa (*thing*, como se diría "instrumento" o "máquina", no es todavía un "individuo") con su clase unitaria (*singleton*)? Por supuesto, agrega enseguida, tenemos un nombre para eso: la *pertenencia* [*membership*], pero ese nombre sólo es el enunciado del problema y no su solución.

12. David Lewis, *Part of Classes*, Cambridge (Mass.), Basic Blackwell, 1991.

En la escuelita, observa con el estilo humorístico del que no se apartó, aprendimos a dibujar una clase representando los elementos y trazando alrededor de ella una especie de círculo más o menos con forma de patata que nos cuidamos de cerrar. En el fondo, es claro que no importa cual curva cerrada hace el trabajo para dar cuerpo a lo que, en buen americano, él llama “the lasso”¹³.

¿Y si estaba ahí, prosigue, la exacta verdad en la materia? ¿Quizás, después de todo, la clase unitaria (*singleton*) de *x* no es un átomo sino que más bien consiste en *x* más un lasso?

Planteando esta cuestión, Lewis no ignora que se integra, con cara de nada, a toda una larga tradición de pensamiento en la que los teólogos, filósofos y matemáticos se codean para sostener el uno. Por su parte, él no dice nada y yo me detendría sólo en dos de ellos por la singularidad y la precisión que aportaron a su respuesta sobre lo que no llamaban ni “*x*” ni “lazo”.

IV.2.2. Duns Scot y la noción de *hocceidad*

Cuando Duns Scot plantea la cuestión de saber lo que marca a un individuo como tal, encontramos de entrada una disposición general que nos hace pensar en lo que acabamos de ver de los primeros pasos de una lógica de las clases. En efecto, el doctor Sutil¹⁴ compara respectivamente la unidad del género, la unidad de la especie y la unidad del individuo. Un género, observa, puede estar dividido en varias especies pero no puede en ningún caso ser dividido en varios géneros; hay entonces una unidad *genérica* del género (fundada sobre los rasgos que, en cada especie, se reencuentran para hacer aparecer el género). El razonamiento es idéntico para lo relativo a la especie: puede estar dividida en partes subjetivas (los individuos que

13. *Lasso*: palabra que (en inglés y francés) proviene del español *lazo* (nudo, cordón, agujetas) y más precisamente aún de los gauchos argentinos que supieron hacer de ese lazo (*lien*) [*vínculo*] su instrumento de trabajo, antes que sus lejanos primos *gringos*, los *cowboys*, lo immortalizaran y mundializaran *via* el cine hollywoodense (En francés, *lasso* tiene este único sentido y en ningún caso significa *vínculo*. N. de la T.).

14. Nombre que la tradición atribuyó a Jean Duns Scot (1270-1308).

la componen) pero no en partes “esenciales” (en otras especies), ya que cada una de esas partes sería a la vez diferente de la especie que divide e idéntica a ella. Por el contrario, en el caso del individuo es imposible toda división, tanto en partes esenciales como en partes subjetivas, y la unidad individualizante produce entonces la unidad existente más estricta, que Duns Scot llama la “individualidad numérica”.

De donde surge la pregunta: ¿qué se agrega a cada individuo que compone una especie para diferenciarlo de los otros en el interior de la misma especie? Es necesario que haya en él otra cosa que los rasgos específicos que comparte con todos los que pertenecen a esa especie: ¿qué? El hecho de no sufrir ninguna división, por ejemplo, no singulariza en nada a un individuo dado, ya que es una propiedad absolutamente común. Es un rasgo de la *clase* “individuo” pero no de *cada* individuo en tanto es diferente de todos los otros. Y entonces la causa de la individuación debe ser siempre una *diferencia última*, una diferencia que no es compartida con *ningún* otro individuo.

“Este último punto es más importante de lo que parece a primera vista”, señala Étienne Gilson en su precioso libro sobre Duns Scot¹⁵. En efecto, partiendo de los singulares se puede abstraer la comunidad de la especie fijando sucesivamente los rasgos *específicos* de cada (o de algunos) individuos: de este modo puedo llegar a definir la especie humana como la de un *animal racional mortal*. Esos rasgos colectivizan a los individuos que pertenecen a esa especie sin decir nada de cada individuo *en tanto singular*. Nos toparemos entonces muy rápidamente con una constatación que Gilson enuncia sin dudar bajo la forma de un teorema: *no hay especie de las singularidades*. Por supuesto, los individuos entran en las especies que componen pero, si entran allí, es a título de su naturaleza común y no por sus determinantes individuales. Inevitable. Si Lewis puede establecer axiomáticamente que los individuos *se fusionan* mientras

15. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, p. 463.

que las clases *se reúnen* no es por nada: los individuos en tanto tales, tomados fuera de su clase unitaria (en lenguaje scotista: tomados fuera de sus rasgos específicos) no son de ninguna manera colectivizables, no se adicionan prudentemente como la serie de los números enteros lo propone. Es tanto como decir que el singular como tal escapa al *Begriff*, al concepto, y se recordará de paso que es exactamente lo que Lacan exige de su objeto a.

La existencia, por su inevitable *hic et nunc*, ¿sería finalmente lo que singulariza a un ser que no estaría, fuera de ésto, compuesto sino de rasgos específicos? Duns Scot descarta esta eventualidad por razones complejas que dependen de su sistema metafísico: un individuo debe ser totalmente determinado por fuera del hecho de existir, hecho que sólo se remite a la Voluntad de Dios quien, haciendo existir a este individuo no agrega nada a la determinación que ya posee en el Entendimiento divino. Todo ser debe ser completamente determinado independientemente de su existencia, que se deja a la sola Voluntad del Creador. Al llegar a este extremo en la exigencia de determinación de la singularidad, Duns Scot adelanta la idea según la cual esta eminente singularidad, esta *ultima realitas entis*, no debe ser considerada como algo simple, sino que, por el contrario, se encuentra constituida por dos... ¿cómo designar con un solo término los elementos de una pareja tan dispar? A la realidad (específica) del individuo se agregaría algo que sobre todo no es una cosa y que se apunta con el término —scotista si los hay¹⁶— de *hocceidad*.

Cuando Russell, muchos siglos más tarde, interviene en el debate lógico para proponer que el único nombre propio utilizado en la lengua inglesa fuese "This", no estaba muy lejos —salvando las distancias metafísicas— de la solución scotista. La *hocceidad*, palabra que deriva del latín *hoc* [aquí], es en efecto lo que puede llamarse un déctico y se podría casi traducir al francés a través del neologismo "*ceciité*" [*estidad*], el hecho de ser "ésto" más que "aquello". Se vuelve entonces comprensible que no nos esté permitido *separar*, en

16. En el sentido que la larga tradición scotista lo realizó mucho más de lo que Duns Scot lo había hecho.

el seno de la *ultima realitis entis* de la individualidad numérica scotista, lo que sin embargo nos está permitido *distinguir*, a saber, una realidad específica por un lado, y un "ésto" por el otro. El ésto se adosa absolutamente a esa realidad puesto que, como buen déctico, su significación es estrictamente igual a cero si no está referida a algo presente en la realidad o en el discurso. Vuelta al punto en el que no nos está permitido separar al individuo de su clase unitaria. Lo que determina a este individuo *como tal* y que podría entonces extraerlo de la clase a la que pertenece no es pasible de ninguna definición a la que *nosotros* tuviéramos acceso. Sólo el Entendimiento divino puede, según Scot, tener conocimiento de esa mezcla. Él lo expone metafóricamente: no es el sol sino el ojo de la lechuza lo que explica que ella no vea el sol¹⁷. Del mismo modo, la naturaleza finita de nuestro entendimiento excluye que tengamos acceso a ese singular en tanto es una mezcla indisociable de una realidad a la que tenemos acceso (la de sus rasgos específicos) y de una *hocceidad* a la que no tenemos acceso *en tanto punto extremo de una singularidad*. No quiere decir por eso que este singular no esté determinado, tal cual, en el Entendimiento divino sino simplemente que escapa a nuestra captación intelectual que sólo puede atrapar al ser específico, al individuo ya envuelto en el círculo de su clase unitaria.

El uno irreductible, el uno indescomponible, el *unario* scotiano se encuentra a la vez planteado como indispensable y preservado como inabordable, ya que el Entendimiento divino sólo permite concebir esta diplopía que parece afligir nuestra visión cuando la posamos en el uno. Veremos ahora que no es tan diferente en cuanto al uno englobante.

IV.2.3. Leibniz y el *vinculum substantiale*

El asunto comienza de modo más agradable con Leibniz. Está ya en el pináculo de su gloria cuando entabla una correspondencia bastante regular con Barthélemy Des Bosses, miembro de la compañía de Jesús, que enseña teología en Hildesheim hasta 1709, luego ma-

17. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*..., op. cit., p. 466.

temáticas en Colonia, luego otra vez teología hasta 1738, fecha de su muerte en Colonia. Ferviente leibniziano, Des Bosses no duda en traducir (al latín) los *Essais de Théodicée* cuando son publicados en 1710. Leibniz, por su parte, está muy interesado en esta correspondencia porque es un aficionado a las informaciones sobre China donde los jesuitas, y sólo ellos en esa época, habían entrado y donde recogen muchas novedades.

Entre las numerosas preguntas que el jesuita dirige a Leibniz en cada una de sus cartas¹⁸ y a las que el filósofo responde con mucha paciencia y atención, una plantea un buen día el misterio cristiano de la transustanciación. Descartes ya dió su versión. ¿No estaría Leibniz en condiciones de responderle? En un primer momento, el filósofo descarta discretamente esta pregunta con fuertes resabios de azufre (la correspondencia con el jesuita muestra a menudo indicios de haber sido sometida a la censura eclesiástica):

En cuanto a lo que me pregunta acerca de mi manera de explicar la Eucaristía, respondo que para nosotros¹⁹ no hay lugar para la transustanciación ni para la consustanciación del pan; simplemente, cuando se recibe el pan, se toma al mismo tiempo el cuerpo de Cristo, de modo que no hay que explicar la presencia de éste. Y ya respondí a Tournemire que la presencia es algo metafísico, como la unión: algo que no se explica por los fenómenos. En cuanto a saber si es posible explicar vuestra Transustanciación y de qué manera, eso requeriría en mi filosofía una investigación más elevada²⁰.

18. En su carta del 1º de septiembre de 1796, por ejemplo, Leibniz responde a veintinueve preguntas sucesivas... Respecto a esta correspondencia, se remitirá a la excelente obra de Christiane Frémont, *L'être et la relation*, París, Vrin, 1981, en la que se encontrará no solamente una traducción comentada de las cartas de Leibniz sino una notable introducción de Christiane Frémont misma, que permite al lector entrar en un debate muy difícil de apreciar en las cartas. Podrá leerse también con gran provecho la tesis latina de Maurice Blondel, sostenida en 1893, traducida y largamente presentada por Claude Troisfontaines en una nueva edición publicada en 1972 bajo el título: *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, Lovaina-París, Nauwelaerts. Los más interesados podrán aventurarse hacia A. Boehm, *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz, Ses origines historiques*, París, Vrin, 1962.

19. "Nosotros": Leibniz es protestante (no luterano).

20. Carta del 8 de septiembre de 1709. Cf. C. Frémont, *L'être...*, op. cit., p. 143.

Pero Des Bosses no se da por satisfecho y vuelve a la carga, de manera que en enero de 1710 Leibniz le responde de nuevo sobre la cuestión del pan, señalando que en ese misterio Dios no tiene necesidad de abolir o de cambiar las mónadas constitutivas del pan "sino solamente retira aquello por lo cual ellas forman un ser nuevo". Luego concluye su parágrafo, no sin ostentación: "Pero nosotros, que rechazamos la Transustanciación, no tenemos necesidad de tales explicaciones²¹". Sin desalentarse el jesuita retomará nuevamente su pregunta, y a nosotros nos será necesario ahora entrar en los detalles del sistema leibniziano para seguir las etapas futuras del debate.

Aunque todavía no publicó su *Monadología*, Leibniz ya posee por adelantado, en el curso de esta correspondencia, lo esencial de su sistema de metafísica en el que el constituyente elemental no es otro que la mónada. No hay más que uno y sólo un tipo de sustancia simple: la mónada. No es material, puesto que la materia posee la extensión y por eso es indefinidamente divisible, mientras que las mónadas, sustancias eminentemente simples, no pueden ser descompuestas ni en el espacio (no tendrán extensión) ni en el tiempo (no serán corruptibles).

Cada una de estas mónadas posee ante todo una *entelequia*, una tendencia a la acción que le pertenece *exclusivamente*, que no comparte con ninguna otra mónada. No puede existir ningún lazo intermonádico susceptible de influenciar el comportamiento de una mónada que, por permanecer eminentemente simple, no puede ser comprometida en ninguna relación *real* con otras mónadas. En consecuencia, una mónada es una sustancia absolutamente simple, que en todo momento sabe exactamente lo que debe hacer sin tener que mirar a sus colegas para ajustar mejor su trayectoria. Y entonces, el corolario de esta definición de la mónada no es otro que la ley fundamental de la Armonía pre-establecida —que Voltaire ridiculizó tanto a través del personaje del Dr. Pangloss— pero que tenía el mérito de regular de una vez por todas el destino individual de las mónadas.

21. *Ibid.*, p. 148.

Al menos una de las consecuencias de esta axiomática “fuerte” es que las sustancias compuestas, tal como las vemos aparecer en los fenómenos, no poseen ninguna especie de existencia real. Desde el punto de vista de su realidad sustancial, no pueden ser concebidas en ese sistema metafísico más que como agregados de mónadas momentáneamente reunidas en función de la ley de Armonía preestablecida que, fijando a cada una su destino singular, está al principio de su reagrupamiento ocasional. Entonces, en este sistema está en juego un idealismo extremo que niega otra existencia que no sea la *subjetiva* a la unidad presentada por el fenómeno. Sólo la percepción efectuada por un sujeto realiza la unidad del fenómeno.

Leibniz, mejor que cualquiera, estaba advertido del precio a pagar por el funcionamiento de tal sistema, que conducía a lo que llama sus “dos laberintos”: el del continuo y el discontinuo y el de la predestinación y la libertad. No es éste el lugar para entrar en eso. Bastará señalar que la insistencia de Des Bosses sobre la Transustanciación condujo a Leibniz a abordar de frente la cuestión de la *sustanciación*, de lo que podría hacer que tal agregado de mónadas posea por sí mismo una unidad, no sólo aparente, no sólo fenoménica, sino completamente *real*.

Recién el 5 de febrero de 1712 llega a eso, después que Des Bosses le promete, aparentemente, lanzarse en una “Disertación sobre la sustancia corporal”. Leibniz, siempre cortés, dice que la leerá “con gran placer”, pero se apresura a decirle con cierta brusquedad que:

Si la sustancia corporal es algo fuera de las mónadas, como es constante que la línea es algo fuera de los puntos²², habrá que decir que consiste en una cierta unión, o más bien en algo real que unifica y que Dios agrega a las mónadas²³.

Sin embargo, una condición se impone: lo que sería así agregado no podría ser una mónada puesto que entonces sería modificado (al

22. De donde se adivina que la cuestión de la Transustanciación y a través de ella la de la unidad real del cuerpo, toca el problema del continuo, que no es un asunto de *congruencia* (como en el fenómeno) sino de *consistencia* (como en el cuerpo).

23. C. Frémont, *L'être...*, op. cit., p. 160.

menos numéricamente) el agregado de mónadas ya dado en el fenómeno²⁴. Ahora bien, no existen más que mónadas. Es la piedra angular de su *Monadología* y Leibniz no soltará la presa. Entonces es necesario que lo “agregado” no sea nada que exista, ya que es cierto que no puede ser una mónada suplementaria. La dificultad se cierra y necesita de una invención terminológica que intervenga después que Leibniz haya reunido magistralmente el problema en su formulación mínima:

Así, se debe decir uno o lo otro: o los cuerpos son simples fenómenos, y en consecuencia la extensión tampoco será más que un fenómeno y sólo las mónadas serán reales pero la unión será reemplazada en los fenómenos por la operación del alma que percibe; o bien si la verosimilitud nos empuja a admitir sustancias corporales, esa sustancia consiste en esta realidad de unión que agrega “algo absoluto” (y desde el vamos sustancial), aunque fluya, a lo que debe estar unido [...] En ausencia de este lazo sustancial²⁵ de las mónadas, todos los cuerpos, con todas sus cualidades, no serían más que fenómenos bien fundados, como un arco iris, una imagen en un espejo, las palabras, los sueños que continúan de manera perfectamente congruente a ellos mismos; y es en esto que consistiría la realidad de los fenómenos²⁶.

Extraña serie la que Leibniz desgrana, que toma en bandolera, entre otros, a nuestra imagen en el espejo como modelo de un “fenómeno bien fundado”. Dicho de otro modo, de cierto agregado de mónadas que nada unió fuera del punto de vista que lo observa, salvo precisamente la posibilidad de ese *vinculum substantiale*, de ese lazo muy especial que propone considerar como el instrumento de *unión* que no sería solamente fenoménico, no solamente el hecho del sujeto percipiente. “Entonces, si el cuerpo es una sustancia, concluye en

24. La “mónada dominante” que Leibniz había ubicado en los seres vivos no podía de ninguna manera hacer el trabajo de “unir” a las otras mónadas, que ya no se determinan en función de la mónada dominante ni de cualquier otra, sino solamente de la Armonía preestablecida.

25. Primera aparición de la expresión “*vinculum substantiale*”, que C. Frémont elige presentar como “lazo sustancial” (*lien substantiel* y no “*substantiel*”, ya que precisamente ese lazo no puede ser una sustancia) [Lo “*sustancia*” (*substantial*) del lazo está tomado aquí como “*fundamental, imprescindible*” y no como “*perteneciente a la sustancia*” (*substantiel*). N. de la T.]

26. C. Frémont, *L'être...*, op. cit., p. 161.

ese mismo párrafo, es una realización de los fenómenos que sobrepasa la congruencia”.

No basta que las mónadas vayan juntas, de manera “congruente”, para plantear la unidad de los cuerpos, la unidad de una sustancia compuesta. “Si los cuerpos son fenómenos que juzgamos según las apariencias, continúa, no serán reales, puesto que aparecen distintos a los otros”. Además, en algunas cartas posteriores escribe: “[...] porque la verdad del fenómeno se define por el acuerdo mutuo de aquellos que perciben²⁷”. No hay entonces ninguna salida para transformar, en este bajo mundo, la percepción de los fenómenos en percepción de cuerpo. Una vez más únicamente el punto de vista divino permitirá pensar semejante cosa. Está introducido, en un pequeño apéndice a esta carta del 5 de febrero de 1712 donde se ve aparecer el *vinculum substantiale*, por la reflexión siguiente:

Y entre la manera en que se nos aparecen los cuerpos a nosotros y a Dios, hay una diferencia del mismo orden que entre la escenografía y la icnografía. Porque las escenografías se diversifican en función del *situs* del espectador, pero la icnografía o representación geométrica es única; por otra parte, Dios ve exactamente las cosas como son siguiendo la verdad geométrica, aunque también sepa cómo se le aparece cada cosa a cada otra; y de este modo contiene en sí eminentemente todas las otras apariencias²⁸.

Ichnographie (icnografía) —palabra que no aparece más en el *Petit Robert* y que hay que buscar en el *Littre*— es un término de arquitectura que designa el plano del corte paralelo de un fuerte hecho un poco por encima de la planta baja, como también el plano de las dimensiones horizontales de una fortaleza. ¿Por qué Leibniz considera este tipo de perspectiva como “única”? ¡Cualquier otra lo es hoy a nuestros ojos²⁹! Lo cierto es que él esboza ese lazo sustancial que no

27. *Ibid.*, p. 208.

28. *Ibid.*, p. 163.

29. Por inventor que haya sido del *analysis situs*, ancestro de nuestra moderna topología, uno percibe aquí hasta qué punto Leibniz se encontraba en un universo mental donde la relatividad espacio-temporal (de la que fue uno de los grandes artesanos, contra Newton, Clarke y tantos otros) choca de frente con la pirámide metafísica y teológica. Si la situación cambió tanto para nosotros es porque el

puede en ningún caso encontrarse entre las mónadas, que debe entonces ser pensado a nivel del sujeto, pero para nada de un sujeto cualquiera.

Porque ese lazo, por “sustancial” que sea, no puede ser una sustancia, casi no puede ser “agregado”. Por esa razón, en la carta siguiente, Leibniz dirá que está “sobreagregado” [*superadditum*] por Dios en función de su potencia y no de su entendimiento. Precisión capital, ya que ese lazo puede no ser una sustancia si (y sólo si) es definido como un *acto* del Creador que conferirá a tales agregados de mónadas y a otros no, ese lazo que hará de ellas cuerpos.

Una segunda dificultad producirá una precisión muy interesante. Únicamente las mónadas están dotadas de percepción. Puesto que el lazo sustancial no es en nada una mónada, hay que concebirlo como privado de ese principio activo que es la percepción. Y entonces surge claramente bajo la pluma de Leibniz la metáfora del *eco* que, pura superficie reflejante, no agrega nada a los sonidos que la percuten pero los devuelve *sub specie unitatis*, “bajo las especies de la unidad”. Porque la unidad producida por el eco no es sólo subjetiva, también es objetiva “al provenir de una pared única, escribe Christiane Frémont, y no de una multiplicidad de *situs*³⁰”. “Es necesario que el compuesto sea un eco, continúa, si no sería un nuevo ser”. Pero atención a la metáfora, porque el eco que puede dar nacimiento al *vinculum* sólo podría ser divino: enviando (o no) tal “eco”, Dios acordará (o no) a ciertos reagrupamientos de mónadas que resultan de la Armonía preestablecida, ese *lazo sustancial* que hará de ellas cuerpos *unos*, diferentes de los que Leibniz nombra “semi-seres” (el arco iris), “semi-sustancias” (un ejército, una pila de piedras), y “semi-accidentes” (los colores, los olores, los sabores). Este acto es divino en la medida en que Dios y sólo Él posee ese punto de vista absoluto —“icnográfico”— sobre todas las cosas, capaz también de devolver un *eco* sin igual que se llamará: lazo sustancial.

“desencantamiento del mundo” pasó por ahí tan seguramente como los hallazgos de Einstein.

30. C. Frémont, *L'être....*, op. cit., p. 38.

Una vez aceptado tal *lazo*, el asunto de la transustanciación está prácticamente ordenado: las mónadas del pan y del vino siguen siendo lo que son, por un milagro digno de su Voluntad, Dios retira el lazo sustancial del pan y del vino (sin alterar las sustancias monádicas que los componen), para “sobreagregar” ahí el lazo sustancial por excelencia, el del mediador supremo, el del cuerpo de Cristo.

No se sabe si Des Bosses estuvo encantado con la solución, pero en cuanto a nosotros, nos queda en las manos una sólida pregunta: cuando se da la imagen en el espejo como ejemplar de la unidad fenoménica, el eco divino se convierte en la fuente de una unidad que es totalmente diferente, la unidad real de los cuerpos conferida por el *vinculum*. Ahora bien, no es el pasaje de lo visual a lo sonoro lo que introduce una diferencia tan pronunciada: es claro entonces que *todo depende del situs de la reflexión*.

IV.2.4. La invención del uniano

Estas furtivas excursiones teológicas y metafísicas nos enseñaron al menos que, para espíritus del temple de un Duns Scot o de un Leibniz, el uno absolutamente singular y el uno que asegura la unidad de un conjunto más allá de sus componentes, están fuera de nuestro alcance. Necesariamente debemos plantearlos, convenir que existen –a falta de lo cual nuestro saber sería cojo e incompleto– pero debemos no menos imperativamente convenir que escapan a ese saber. Curioso principio que debe enunciar, incluso pregonar, una incompletud en cuanto al saber sobre el uno, y no por decreto sino al término de un importante trabajo de reflexión que tiene el cuidado de preservar la consistencia lógica de ese saber.

Ahora es posible apreciar en toda su fuerza el argumento de David Lewis cuando, estudiando la naturaleza de la clase unitaria proponía, con cara de nada, disociar el elemento fuera de la clase por un lado y la clase fuera del elemento por el otro, considerar *separadamente* el elemento y su “lazo”. De hecho, esta separación apunta a aislar *tres* entidades: lo que por el momento llamamos con él el “elemento” (que para Duns Scot se sostiene en la *ultima realitas*

entis), luego el “lazo” (que Leibniz construye con el *vinculum*) y finalmente la clase unitaria, este enigmático dato de base compuesto por las dos entidades precedentes que empero todos reconocen como el objeto natural de nuestro entendimiento. Es tiempo de inspeccionarlos *uno tras otro* para, quizás inmediatamente, apreciar mejor lo que Lacan habrá intentado con su estadio del espejo generalizado.

El elemento –y ahí está el beneficio de sus referencias lógico-teológicas– no ofrece nada de la unidad simple, indivisible que se esperaba de él. Se niega a quien tendiera ingenuamente la mano hacia él para prenderse *de su singularidad*. Si uno se encarniza en querer pensarlo *en sí mismo*, se doblegará bajo la idea de una *multiplicidad de multiplicidades*, algo indiscernible que sólo la entrada en una clase unitaria “cerrará” como uno. Esperando en sí mismo, uno, no lo es.

El lazo, por su parte, no está más favorecido. Ciertamente es uno, puesto que incluso no es más que eso: su definición no podría ser otra. ¡Pero es su ser el que está poco asegurado! El mérito de Bertrand Russell es el de haber desalojado su muy poco de ser en el momento en que, gracias a Frege, ese lazo buscaba reaparecer en el mundo bajo un nombre artificial: el *Wertverlauf*, el “recorrido de valores”. En efecto, Frege había definido una función, por ejemplo: “... es un número par” por la existencia de un lugar vacío, que *x* “objetos” vendrían a amoblar, cada uno de ellos satisfaciendo dicha función. Él tenía clara consciencia de lo notable de la invención, pero empuja a Frege a postular que el *conjunto* de los valores que satisfacían la función existía *independientemente de los objetos que la poblaban*. Este punto era capital, ya que le permitía, entre otras cosas, sostener la existencia de la clase vacía (un recorrido de valores donde no hay ningún valor pero que no por eso deja de existir como recorrido de valor de tal función definida), y demostraba ser una pieza indispensable para una definición inédita del número que, por una vez, ya no tomaba apoyo inducido e inicial sobre la unidad sino sobre la noción más simple de *equipotencia*. Frege podía pensar que obviaba así la unidad para definir el número cardinal, pero para hacerlo, tenía absoluta necesidad de un recorrido de valores, de

un "lazo", encerrara o no x objetos (valores). Y Russell dirá que sería maravilloso si se pudiera estar seguro de que tal cosa existe, pero que infortunadamente su solo postulado conduciría directamente a paradojas intratables. El lazo no era la solución, incluso si llegaba a plantear problemas importantes que permanecían demasiado embrollados antes de él. Salida del lazo "en sí mismo".

Queda la clase unitaria, que no plantea demasiados problemas si uno se abstiene de interrogar su naturaleza y proveniencia. Hay innumerables clases unitarias, y tanto más cuanto que cada una de ellas entra sin muchos problemas en clases más vastas hasta perderse de vista (incluso de manera ordenada). De acuerdo con la definición de Lewis, la clase unitaria se presenta como la imagen en el espejo: algo cerrado con un trazo. El borde cerrado de la *Gestalt* es su propiedad fundamental en el plano figurativo, ya que efectúa una *partición* del espacio. Este borde, en sí mismo, no hace existir nada más pero instituye la *diferencia* donde, antes de él, no había más que una cierta *uniformidad*. El borde cerrado crea un exterior y un interior allí donde, antes del acto de sutura del trazo, no existía más que un continuo gusano indiferenciado. Salvando las distancias, Duns Scot y Leibniz concuerdan en que, del individuo específico o del fenómeno, podemos saber algo, pero que el individuo singular y el cuerpo sustancial permanecen alojados en las mismas dificultades de las realidades metafísicas.

Sin embargo, como sucede muy a menudo, la relación término a término entre esos diferentes espacios conceptuales no puede aquí ser empujada muy lejos. Si es cierto que un término se define esencialmente por las relaciones que mantiene, toda reorganización profunda de un campo no puede pretender organizar de *otro modo* valores *idénticos*. Si el lazo de Lewis es muy cercano al *Wertverlauf* de Frege, no puede establecer más que relaciones lejanas y delicadas con el *vinculum* leibniziano, y el rasgo unario de Lacan no se confunde con la *hocceidad* scotista. Además, no estoy seguro de que se pueda, incluso al término de un paciente trabajo, desprender la trama formal que organizarían las diversas tentativas de sustentar el uno. Me cuidaría entonces de insistir más sobre aproximaciones

terminológicas, a pesar de que me siguen pareciendo altamente instructivas las maneras que mostraron algunos espíritus preocupados por la consistencia cuando se trata de abordar el uno y respecto a las cuales conviene apreciar las tentativas de Lacan en ese sector.

Estas tentativas se hacen precisas en su seminario "...Ou pire", llevado a cabo en 1972. El 15 de marzo de ese año, después de abrir su discurso con un llamado a las primeras hipótesis de Parménides, anuncia:

Es del uno que voy a hablarles hoy. Incluso por eso inventé una palabra que sirve de título a lo que voy a decirles.

Recuerda entonces que la palabra "unario" data de 1962 y que, dice, no la inventó, ya que proviene directamente del *einzig* freudiano. Luego continúa:

Sin embargo, intentaré abrir enseguida algo que sitúa el interés de mi discurso en tanto él mismo es apertura del discurso analítico, el interés de mi discurso de pasar por el uno. En primer lugar tomen el campo, a grandes rasgos designado por el *uniano*. Es una palabra que no se dijo nunca y que sin embargo tiene el interés de llevar una nota de advertencia para ustedes cada vez que el uno esté interesado; y que al tomarlo de este modo bajo una forma epíteta, les recordará lo que Platón promueve de entrada, es que, por su naturaleza, el uno tiene diversas laderas.

Por su parte, Lacan destaca dos de esas pendientes, y sólo dos, a través de esos términos próximos y opuestos de *unario* y de *uniano*. Mientras que el unario reforzará su naturaleza puntual por la afirmación de su lazo con la repetición (en el sentido freudiano del término), el uniano designará rápidamente el uno del conjunto, el todo que termina en una oposición que Lacan enuncia así:

El estatus del uno, a partir del momento en que se trata de fundarlo, no puede partir más que de su ambigüedad, a saber, que la competencia de la teoría de los conjuntos se sostiene enteramente en que el uno del conjunto es distinto al uno del elemento. La noción de conjunto reposa en que hay conjunto incluso con un solo elemento³¹.

31. J. Lacan, "...Ou pire", seminario del 19 de abril de 1972, inédito.

Se arriesga entonces a una especie de articulación de esos dos unos, lo que constituye nuestra cuestión en este momento. Para hacerlo, recuerda en primer lugar el ejemplo desarrollado por Frege del mozo de hotel que verificaba el emparejamiento de los cuchillos y de los tenedores. Éste no tiene necesidad de saber contar ni hasta dos para efectuar su verificación, le basta con asegurarse que cuando haya uno esté el otro. En cuanto su mirada haga "tic-tac", abarca todo. Se supone entonces que habrá una sorpresa, y que el "tic" sobre el tenedor no encontrará el "tac" sobre el cuchillo: ese será propiamente el momento del surgimiento del uno unario. No como se dice muy rápidamente en tanto marca del conjunto (o de la clase) vacía, sino en primer lugar como *falta en una biyección*³². Luego de recordarlo, Lacan concluye:

El conjunto vacío es entonces propiamente legitimado por el hecho de ser la puerta cuyo franqueamiento constituye el nacimiento del uno.

Curiosas palabras que no tienen nada de matemáticas ni de lógica. En esos saberes la existencia del conjunto vacío (ciertamente contradictorio a nivel de la intuición) es afirmada axiomáticamente y su "legitimidad" no se sostiene de ninguna otra cosa. Por el contrario, Lacan busca fundar el uno, no únicamente en el ser como lo hicieron nuestros filósofos, ni únicamente en la eficacia y en la consistencia de las escrituras, que es la preocupación de los lógicos, sino en el decir: lanza su "Yadl'un", especie de pronunciamiento del que precisa que se debe a la resistencia a toda descomposición gramatical, anterior en esto a todo "hay" propiamente existencial. Sería el grito del mozo de hotel ante la súbita falta de cuchillo. "Hay uno... que falta" (Yadl'un... qui manque). Y Lacan prosigue con una frase que, no por estar en el hilo de su discurso de ese día, es menos destacable como una de sus aserciones más agudas sobre el uno:

No puede haber uno más que en la figura de una bolsa, de una bolsa agujereada. Nada es uno que no salga de la bolsa o que, en la bolsa, no

32. Se recordará de paso que Freud utilizaba este mismo movimiento formal para establecer, *in fine*, su "representación inconsciente": un par (representación de cosa + representación de palabra) del que uno de los términos de golpe faltaría. Cf. *su- pra*, ps 245-251.

entre. Está allí el fundamento original, para tomarlo intuitivamente, del uno³³.

Esta dinámica de entrada/salida que estaría en el origen del uno en tanto *decir*, de ese "Yadl'un" que se apodera del mozo de hotel en el momento en que tropieza en su biyección hasta entonces muda, no está en los manuales de lógica ni en los tratados de metafísica. Por el contrario, ella está en la veta del estadio del espejo generalizado tal como lo hemos estudiado.

"La figura de una bolsa, de una bolsa agujereada", de esa bolsa que se designa con el adjetivo *uniano*, de esa bolsa que se convertirá en "esfera" cuando Lacan hable (y vuelva a hablar) del toro, esta figura es exactamente una... figura³⁴. Ciertamente no un rostro sino la *figura* latina tal como ya la hemos visto aparecer en el texto cartesiano: la cosa fabricada, su configuración, su estructura. Así se llamaba en Roma a la estructura de los navíos: *figura*. Esa palabra "figura", que parece llegar tan naturalmente en el hilo del discurso semi-poético de Lacan de ese día, está aquí totalmente en su lugar. El aparecer es su reino y es necesario entonces que el uno se muestre bajo esta forma de bolsa, de envoltura de lo que, de una u otra manera, creará localmente esta diferencia de potencial que se llama interior/exterior. Esta es la primera etapa.

Pero, ¿qué es esa "puerta", ese "agujero" por donde se efectuaría cualquier entrada o salida de lo que sea? He aquí una pregunta que no planteaba el estadio del espejo en su versión de 1949. Por el contrario, una vez introducido el ternario real, simbólico, imaginario, una vez planteada claramente la necesidad de una unidad simbólica, había que articular esos dos unos. Por esta razón, el esquema óptico cobra dimensiones que no tenía el estadio del espejo, se convierte en el escenario donde se ordena, entre otras cosas, la génesis del uno, en esta ambigüedad profunda fuera de la cual él no es.

33. Siempre la misma sesión del 19 de abril de 1972.

34. "Figura" digna de plantear algún problema a los topólogos lacanianos, porque una "bolsa agujereada" es desde el comienzo -topológicamente hablando- reducible a un disco, pues no tiene ni "interior" ni "exterior" espacial, pues no autoriza ninguna "entrada" ni "salida". ¡Y sin embargo sí! Curiosa, muy curiosa topología.

“El paréntesis de los paréntesis” que Lacan agrega en 1966 a su texto sobre *La carta robada*, muestra cómo la pura repetición azarosa de una batería mínima de elementos simbólicos produce necesariamente recorridos cerrados, desarrolla una sintaxis, engendra una *figura*. A la inversa, su frase de 1972 da a entender que no hay figura sin puerta, sin pérdida, sin agujero que deje escapar (o entrar)... el *otro uno*, el *unario*.

Es importante aquí estar atento a la dimensión temporal, a ese lapso de tiempo, a ese pequeño desliz que la frase de Lacan dosifica al cuidarse de no hablar más que de la entrada/salida. El uno unario merecería llamarse también el uno *furtivo*, ya que no perdura. Antes de entrar en la bolsa, no tenemos mucho para decir de él *ya que no posee ninguna figura*. Por el contrario, una vez que entra es claro que se transformó en una sub-clase de la bolsa en cuestión, siempre desde el punto de vista de su figurabilidad³⁵.

Igualmente, en el momento de pronunciarse sobre la naturaleza de I, o más exactamente de lo que ocurre en el giro del niño, Lacan marca una vacilación que, creo, participa de la misma imposibilidad de *figurar* propiamente lo que está en juego en ese momento. ¿Es un significante, es un signo? se pregunta³⁶. Hablará también de “insignias” del Ideal del yo, lo que es todavía otra cosa³⁷. Yo he in-

35. Ese carácter evanescente del uno unario es extremadamente sensible en la vida de los grupos instituidos: antes de pedir entrar a un grupo, el individuo no es tal sino por pertenecer a otros grupos. Es el “ciudadano”, es “ésto” y “aquello”, en definitiva presenta un cierto número de rasgos que lo emparentan a tantas otras clases. Pero su pedido, irresistiblemente, sobrepasa la multiplicidad de esos rasgos. ¿Qué es entonces lo que insiste en él para querer inscribir al menos un nuevo rasgo, deslizarse en una nueva clase? Así, todo momento de admisión deja planear la idea de algo obscuro -que será notado como violencia pura en el tiempo inverso de la eventual dimisión- algo que no tiene figura, que no me precipitaría demasiado en llamar “sujeto” por el momento, pero que surge seguramente de ese *uno furtivo*, de ese uno de la repetición (¡y no del uno de la cuenta!), de ese uno inarticulado que debe mucho a la rigidez cadavérica, allí donde lo humano se deteriora antes de la última dispersión.

36. Cf. *supra*, final del capítulo I.4.3.

37. Respecto a ésto, se podrá ver a los clínicos lacanianos fundamentalistas en su intento de pescar este pez mágico de los “rasgos del Ideal del yo” como los freudianos de otra época, muy inclinados hacia lo “originario” buscaban echar mano en las puras huellas mnémicas que no habían podido convertirse en representaciones. Es

sistido bastante sobre el carácter *mudo* del asentimiento como para que podamos sentir hasta qué punto ese intercambio de miradas que se efectúa en el giro surge de ese movimiento de entrada/salida del *uno sin figura* por el que Lacan, sosteniendo la ambigüedad constitutiva del uno, despliega la síncope.

Que no se busque “quien” es este uno unario; ni sujeto ni Otro, provee a la bolsa de su agujero, y en ese sentido realiza la unidad (uniana) que descompleta. Agregando esta síncope, el esquema óptico sale del estadio del espejo y de la pura y simple fascinación narcisista de la que no se sabe bien, simplemente leyendo el texto de 1949, porqué el niño se desprendería tan rápido. ¿Por qué diablos no permanece fascinado por esta imagen desde que la percibe como suya? Lo que lo distrae comunmente de una pasión en el campo mortífero para su imagen y lo devuelve rápidamente a la diversidad reinante de este lado del espejo, es que esta imagen, apenas toma su consistencia de bolsa agujereada, funciona como un “lazo” genérico: lo que sea que se presente *sub speciae unitatis*, bajo las especies de la unidad, habrá revestido de paso el despojamiento de esta imagen descompletada, primer testigo de un uno figurable.

El misterio de la clase unitaria, de ese *singleton* del que Lewis, como otros, intentaba forzar la cerradura, debe ponerse en relación con el estadio del espejo en tanto este último merece ser empujado hasta esa génesis sincopada del uno producida posteriormente por Lacan: la forma móvil que refleja el espejo será reconocida por el niño como suya y a la vez como una en el momento en que se descompleta de *al menos un* elemento. Según una aporía lógica bien conocida, esta imagen no será un “todo” sino cuando una falta haga defecto en ella -si no, ¿de dónde se diría, de dónde se vería que es un todo? Su belleza se sostiene de esa nadita que le falta y debería-

siempre el mismo error táctico: bajo el pretexto de que el sistema deja abierta una brecha, desarrolla una cierta genealogía de sus elementos constitutivos, se mantiene la esperanza de establecer su campo siempre más lejos en las tierras incultas del inconsciente. Por atractivo que sea, un cierto romanticismo del *far west*, el *far unconscious* no responde a la situación furtiva del sujeto, a su punto de *fading* que no está ni lejos ni cerca, solamente a caballo sobre un afuera/adentro *local*.

mos recordar más a menudo que *mundus*, en latín, designaba tanto el mundo, el universo, como los objetos de *toilette* de las mujeres (así como el griego *cosmos*, que aún ahora nos da *cosmética*, “lo relativo al adorno”). Hay brillantina en la imagen especular, no porque es mía (muy pronto, desde la adolescencia, ésto producirá también el odio de sí), sino porque se me aparece como ese todo de donde extraigo lo que, por entrar y salir de allí, se muestra *de paso*. Ella se convierte en el LUGAR por excelencia, ese borde cerrado que el juego de las miradas agujereará dándole consistencia específica. A causa de ese agujero, no será un objeto de más en el mundo. Como el *vinculum* leibniziano, no estará sino “sobreagregada”, eco visual que devuelve “bajo las especies de la unidad” la incesante diversidad sensible, por eso verdadero prototipo de las clases unitarias que, gracias a ella, podrán afluir y apilarse hasta dar la idea misma de “mundo”. Sí, el “nudo de servidumbre imaginaria” es un nudo corredizo: desde el universo innumerable del que la física moderna me dice que hay un borde hasta la más miserable de las cosas que me sea dado concebir, “circunscribir”, ese “lazo” puede tener todas las medidas. Poco le importa, dado que su estructura se mantiene: y en tanto ella esté ahí, siempre me estará permitido reconocermé en ella. Más vasto aún que el imperio del concepto, el lazo especular reina sobre las imágenes, e incluso más allá, sobre todo lo que funda la unidad de nuestras representaciones en la multiplicidad indefinida de nuestras percepciones.

IV.3. La imagen prototípica

Nos queda penetrar en la *naturaleza* de la imagen especular, que ciertamente no se reduce a ese “lazo” fabricante de unidad, aún cuando ella constituiría algo como su materia prima, su base estratégica, su reservorio indefinido. Esta matriz del uno sólo puede funcionar de este modo en razón de una *consistencia* muy singular, apropiada para hacer de ella el LUGAR por excelencia. Esta consistencia no puede ser abordada fácilmente, sobre todo porque toma de revés la mayor parte de nuestras creencias ingenuas sobre la imagen, siempre más o menos concebida sobre el modelo dominante

de la representación. Si nos tomamos el trabajo de ir a ver a vuelo de pájaro algunas de las exigencias ligadas al espacio mental en el que se despliega toda representación, fue para poder mostrar, llegado el caso, que la imagen especular pierde casi toda su potencia e incluso su pertinencia, al ser llevada al rango de una representación (término que hemos visto funcionar explícitamente en Wallon).

IV.3.1. Que la imagen especular no es una representación

Antes de intentar mostrar semejante cosa respecto a la imagen especular, conviene establecer que es el mismo caso de la imagen, al menos tal como se develó en una cierta reflexión teológica cuando, con Nicéforo, produjo una concepción de la imagen apta para responder a las violencias iconoclastas. Uno de los ejes de fundación de esta doctrina de la imagen distendía nuevamente, a menudo sin el menor cuestionamiento, la identidad que establecimos entre *imagen* y *visibilidad*. Estos dos conceptos se recubren hoy casi punto por punto. Ahora bien, hubo un tiempo en el que, por el contrario, su separación servía de bisagra a una de las articulaciones esenciales de la trascendencia y de este mundo.

La teología trinitaria se encontraba entonces frente a la delicada tarea de inscribir diferencias en Dios —tres personas— sin instituir la menor división, la menor *no-identidad consigo mismo*. Dios fue planteado como el lugar de una *mimesis* sin falla. Todo lo que está en él es a su imagen: el Verbo es a imagen de Dios, el Hijo es a imagen del Padre. El hallazgo de la *consustancialidad* que permite pensar personas diferentes que sin embargo poseen una misma sustancia, permitió, como lo indica Marie-José Mondzain³⁸, “elevar la cuestión de la imagen a su altura especulativa”. Porque a partir de allí es posible concebir que la imagen más imagen de todas la imágenes... no tiene nada visible. Respecto a ésto es casi falso repetir que Dios no tiene imagen: Él *es* imagen de sí mismo, indefinidamente. Salvo que esta imagen, totalmente fuera de lo visible, pura *mimesis* que se deposita sobre la sustancia y no sobre la forma, se

38. M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie...*, op. cit., p. 103.

repliega en lo más profundo del misterio divino. Lo mismo es idéntico a lo mismo, aunque se diferencien: en Dios yace entonces la imagen máxima, antes de todo despliegue en el visible.

Este último, como corresponde, sólo interviene en el acto de la creación: porque Dios creó al hombre... a su imagen. Así se pasa en el pensamiento teológico de la imagen divina a la imagen *natural*. El estatus de esta última es de entrada perfectamente ambiguo puesto que la misma palabra, "imagen", no puede tener el mismo sentido cuando dice lo que es del hombre y lo que es del Verbo, dos "imágenes" de Dios. Y entonces debemos detenernos un poco más largamente sobre el misterio de la Encarnación, que se ofrece como una de las cimas del pensamiento teológico sobre la imagen. La virginidad de María fue, en suma, uno de los grandes rechazos de las Reformas del siglo XVI³⁹, y ahí apuntaba lo que había de iconoclasta en los anti-papistas: esta virginidad no fue forjada en bloque para velar públicamente no se qué aspecto de la sexualidad de la pareja María-José, sino para asegurar desde el comienzo el pasaje de la imagen invisible a la imagen visible, para ofrecer una racionalidad discursiva a ese salto de lo invisible a lo visible, *vía* la noción de la imagen.

La doble naturaleza de Cristo, tan decisiva en el alegato iconofílico ya que encierra en sí el inconcebible lazo entre lo visible y lo invisible, no podía dejar sin elaborar el tiempo de su concepción. Hubo también cristianos que pensaron y sostuvieron que Cristo había sido preformado y que sólo había atravesado a su madre a manera de un canal. María ya no es entonces la "madre de Dios" [*theotokos*] sino más modestamente la nodriza uterina, la "madre portadora" de una persona esencialmente divina. A la inversa, Nestorio la llamará *christotokos* (madre de Cristo), o también *anthropotokos* (madre del hombre) para insistir sobre el hecho de que ella dió nacimiento

39. La afirmación -tardía- de la Inmaculada Concepción debe comprenderse en esta lucha multisecular y el amplio movimiento de la Contrareforma tridentina; al no ser aceptada la tesis por el Concilio de Basilea (1431), no se convierte en dogma hasta 1854, con Pío IX (el dogma de la Asunción de la Virgen no fué erigido sino en 1950 por Pío XII).

sólo a la persona humana de Cristo, que no habrá sido ninguna otra cosa que el *templo* de la persona del Hijo, lo que permitía rechazar la idea absurda y casi pagana de un dios que nace, crece, se desarrolla y muere. Mientras que, en la misma dirección de la ortodoxia entonces en plena gestación, Gregorio de Nazianzo sostenía la perfecta naturalidad del embarazo de la Virgen, que acogía con toda humanidad, en sus humanas entrañas, el fruto del deseo divino de *encarnarse, de tener carne*⁴⁰. En todos estos debates, la naturaleza del embarazo de María está muy cerca de la del ícono, porque en primer lugar le fue confiada la tarea de llevar a lo visible -ya no lo invisible (ésto le corresponde al misterio de la Encarnación)- sino la unión sin confusión de las dos Naturalezas. Ahora bien, ésto es a lo que apunta el ícono: no llevar la divinidad al campo de lo visible (también un puro absurdo, sobre el que creía lanzarse con violencia el iconoclasta) sino retomar la impronta humana de Cristo, hacer signo de su *ausencia*. Por consagrado que esté el ícono, Cristo no está *nunca presente* en él, y el color que constituye propiamente hablando su *carne* no sirve sino para develar mejor esa ausencia. En este punto, la argumentación no puede ser sino sutil, pero el iconoclasta no incurre menos en un contrasentido cuando acusa al iconofílico de querer circunscribir lo divino.

Aquí será necesario contenerse para no caer demasiado rápidamente en las redes de un iconoclasmo simplista y concebir la imagen icónica no sólo como haciendo signo hacia su modelo, su prototipo, sino como asumiendo plenamente que ese prototipo se une de aquí en más al lugar invisible de donde procede su encarnación. Según M.-J. Mondzain, el trazo (*trait*) icónico subraya siempre el retiro (*re-trait*) de lo que ofrece a la mirada y por eso mismo indica que el vi-

40. Se pueden también leer hoy, renunciando a cierta riqueza de las reflexiones patristicas, los devaneos (bastante tristes) científico-teológicos de un oscuro cura de Champaña de comienzos del siglo XVIII, amante de las "Luces" y defensor de la teoría por entonces muy controvertida de la presencia de huevos en la mujer, acorralando con la pluma lo que debía advenir del huevo del que salió Jesús: Abate Pierquin, *Dissertation physico-théologique touchant la conception virginale de Jésus*, prefacio de Claude Louis-Combet, Grenoble, Jerome Millon, 1966. col. "Atopia".

sible no constituye en sí mismo un objetivo para la mirada que lo recorre cansinamente en todo sentido.

En muchos aspectos el orden visual de la representación se instaló tardíamente en el dominio jalonado de la imagen cristiana al hacer desaparecer cada vez más el horizonte trascendental y al detenerse cada vez más en el objeto mundano que la imagen, inscripta a partir de ahí en el orden de la representación, se conformaría con reduplicar. Al seguir la gesta cartesiana, ya se percibe que si bien dios está eminentemente presente en algunos puestos claves del surgimiento y del sostenimiento del ego, no entra demasiado en la economía de la mirada. Y cuando el desencanto del mundo pase todavía más por ahí, se podrá casi creer que el concepto de "representación" no es más que una versión laica de una imagen icónica que perdió su indispensable horizonte divino: doble reflejo de la diversidad del mundo y de la unicidad del ego, la representación parece haber cortado en seco con la ambigüedad constitutiva de la imagen, montada sobre los reinos de lo visible y de lo invisible.

Pasa que nuevas líneas de fuerza reordenaron de manera diferente los datos más antiguos. El cifrado desemejante (la Cruz del iconoclasta) presentaba desde siempre en el orden de lo visible aquello que debía considerarse como lo que no, o como lo que ya no pertenecía a ese orden (el Crucificado). El cifrado semejante (icónico) presentaba, también en el orden de lo visible, lo que había dejado su impronta igualmente visible, fabricando de este modo una imagen artificial a partir de una imagen natural. Esa división semejante/desemejante fue, a grandes rasgos, el plan de batalla de los iconoclastas, preocupados por quebrar toda *mimesis* para designar mejor la alteridad de la trascendencia, mientras que los iconofílicos se esforzaban, con Nicéforo a la cabeza, por romper esta brutal oposición binaria por medio del ternario de una *imagen artificial* (el ícono, presente), que remitía a una *imagen natural* (Cristo histórico, ausente) "unida sin confusión" a una *imagen divina* (el Hijo, invisible), *mimesis* pura de Dios simple y trino. La *vera icona* encarnaba, en un sincretismo tan potente como ingenuo, esas tres dimensiones

(el visible presente, el visible ausente, el invisible) llevados a su mínima separación.

Por su parte, la representación no habrá cesado de reducir ese ternario a un dualismo que destruía cada vez más la separación — fundamental en el pensamiento icónico — entre "visible ausente" e "invisible", y que por ese hecho volvía impertinentes las nociones de "inscripción" y de "circunscripción" que servían para dar cuenta de ese franqueamiento. Se pudo ver de paso la manera en que Descartes ordenaba ejemplarmente la cuestión de la representación de los colores blanco, azul y rojo en el universo negro de la imprenta⁴¹. Hay muchas entidades que, como tales, no tienen ninguna circunscripción, ningún "perímetro". ¡Qué no quede por eso!. Al poseer "extensión", cualquier juego de figuras diferenciadas podrá servir arbitrariamente, según una convención explícita, para las diferencias entre esos tres colores⁴². El menor de los iconistas seguramente quedaría turulado ante tal barbarie que, en lugar de buscar lo *propio* de cada color para designarlo mejor, se conforma con su *diferencia* con otros. ¡En relación a tal convencionalismo del cifrado la cruz del iconoclasta parece suave! Al menos ella todavía podía pasar por la forma extenuada de un mimetismo reducido a la mínima expresión (poniendo aparte al color), pero los diferentes trazados de líneas que Descartes nos propone a guisa de blanco, azul y rojo franquearon un nuevo límite: no solamente renunciaron al color (explícitamente aquí) sino que proponen sin más la inscripción de lo que no tiene, en sí, circunscripción. La potencia de la imaginación para fabricar figuras⁴³ autoriza de ahí en más esta extensión indefi-

41. Henri Michaux: "Un mal que'apporta l'imprimerie: le noir. Ah le noir, dans l'époque moderne", *Ecuador*, París, Gallimard, 1968, p. 35.

42. Cf. *supra* el capítulo III.1.1., "Los cinco momentos constitutivos", p. 202.

43. "Otro tanto se puede decir de todo, puesto que la infinita multiplicidad de las figuras basta, ciertamente, para expresar todas las diferencias de los objetos sensibles", René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit, Œuvres philosophiques*, Tomo I, París, Garnier-Flammarion, 1963, p. 138. En español: *op. cit.*, p. 202.

nida⁴⁴, que toma insolentemente a su cargo tanto lo que posee una "imagen natural" como lo que no la posee. Apoyándose sobre una población potencialmente infinita de figuras, la representación gana, en relación a la imagen icónica, una capacidad de movimiento impensable antes que ella pero hereda también su más lancinante problema: lo que es así figurado ¿pudo algún día ser parte de este mundo, o no⁴⁵?

Esta independencia de la representación, tan legítima cuando es forjada en bloque como cuando reduplica un modelo preexistente, fue adquirida en el terreno de una imagen cuya lógica habían construido los iconofílicos y que no autorizaba tales fluctuaciones en relación al modelo. No se trata de que no puedan formarse imágenes "imaginarias", imágenes que se designarán, para ir rápido, sin modelo mundano; pero ellas siguen siendo del orden de la *mimesis*, sobre el modelo de la imaginación que las había encarnado. Por el contrario, cifrar colores con barras y convenir que esas barras *representan* dichos colores es de un orden totalmente diferente⁴⁶. La decisión de ego tomó amplia ventaja sobre la constatación perceptual.

44. Este adjetivo no tiene nada de abusivo hoy en día, cuando la imagen (y el sonido) numéricos permiten hacer equivaler estrictamente cualquier imagen y una serie de letras.

45. Hemos visto la obra freudiana atravesada de punta a cabo por esta pregunta que, bajo sus aspectos policiales más directamente referenciales (¿Hubo o no escena traumática?), disimula hábilmente todo lo que le debe al orden discursivo en el que se sostiene.

46. Aunque interese poco a este trabajo, no habría que olvidar que el *rebus* de la transferencia -por el cual tales signos están encargados de representar tales sonidos, introduciendo la escritura- participa del mismo modo de cifrado. El giro cartesiano, y con él el de una buena parte del siglo XVII, vuelve a tener construido un punto sólido entre el orden del cifrado semejante, el orden de la letra pues, y el de la imagen hasta ahí remitida a la *mimesis*. La *Geometría* cartesiana es en este punto ejemplar (cf. la reciente obra de Vincent Jullien, *Descartes, "La Géométrie" de 1637*, París, PUF, 1996, col. "Philosophies" que introduce notablemente a este difícil texto). El nuevo orden de la representación es poco a poco construido en el cruce de los órdenes literal e imaginico, precisamente los que Lacan habrá buscado distinguir mejor imponiendo sus tres dimensiones del imaginario, del simbólico y del real.

En cuanto a la imagen especular, presenta algo desconcertante en el curso de su estudio: su modelo (el cuerpo, pero aún más el rostro) quedará totalmente fuera de alcance directo. Lo *visible ausente*, que era en el ícono la clavija maestra entre lo *visible presente* y lo *invisible* se redujo a este rostro que deberá, de una u otra manera, conseguir un término *mediador* para conocerse y de este modo acceder a la reflexividad que le falta en la entrada de dicho estadio. Ahora bien, ese término mediador se impone en el espejo con la evidencia de una imagen, aún sin nada de la lancinante pregunta abrochada al orden de la representación.

Para el observador exterior -que desde el comienzo busqué poner en posición de no-intervención, en la que efectivamente está más de lo que se imagina- la imagen especular es una representación, ya que reduplica un rostro que él ve *en otra parte*. Igual que Françoise Dolto cuando imagina al niño tratando de comparar al otro con la imagen del otro para concluir en su identidad, nuestro observador está mal ubicado para captar la menor separación entre *imagen* y *representación*. Si no acepta alejarse de su puesto de observación para identificarse momentáneamente con el lugar desde donde el niño se descubre enigmáticamente en el espejo como un "él mismo", continuará considerando inútil esta distinción. Para él una imagen es siempre una representación, y una representación muy a menudo una imagen. Ahora bien, lo que viene a ahondar la separación entre las dos no es nada en su textura, nada en lo visible donde avanzan, sino que toca algo difícil de observar: su *punto de mirada*.

El que observa una representación como tal se encuentra de lleno en la reflexividad. Si se sigue el excelente diccionario que Dany-Robert Dufour proporciona sobre el tema⁴⁷, podría decirse que él ya tartamudeó, ya efectuó ese redoblamiento audible en el "Pienso, luego soy" cartesiano, o el "soy yo quien dice «yo»" de Benveniste, en el que los dos "yo" no son más que uno aunque irreductiblemente

47. Dany-Robert Dufour, *Le bégaiement des maîtres*, París, François Bourin, 1987. Que esta obra (así como *Les mystères de la trinité*) sean poco citadas en este trabajo da mala cuenta de la importancia que tuvo para mí, y que sigue teniendo. No conviene medir los lazos de trabajo con la única estadística de las citas.

dos. Este tartamudeo es el precio a pagar por gozar del poder demiúrgico de fabricar representaciones hasta perderse de vista, y sobreviene como la marca del acabamiento del estadio del espejo, el momento en que una identificación resolutive habrá plegado dos ocurrencias desemejantes en el registro de una identidad nueva.

El que observa una imagen como tal no está aún totalmente ahí. Ciertamente, bastaría con retomarse, con recordar su poder de crear representaciones para no tener que ver, con esta imagen que tiene bajo los ojos, más que con una representación. Pero no es esa la posición del creyente frente al ícono: es evidente que no pretende en absoluto haberlo forjado (en cuanto al iconista, preferirá creer que otro guió su mano, dirigida por lo demás por una codificación muy estricta). Porque la imagen artificial (el ícono) sólo está allí porque antes hubo una imagen natural, la que ya *encarnaba* el poder del Creador, poder de dar forma y carne a cualquier ser. Entonces, si hay imagen, no es porque ego decidió que hubiera, sino porque lo invisible se abrió *por sí mismo* a lo visible. Y este argumento, de apariencia totalmente teológica y religiosa, vale directamente para la enigmática identificación especular.

IV.3.2. El doble foco de la imagen especular

En su descripción repentinamente minuciosa del giro del niño, Lacan singulariza con la designación *echte Ich* lo que suponemos que se reconoce en la imagen especular (es decir, *i'(a)*, llamado también "yo ideal"). Pero que ese *echte Ich*, inmediatamente, *se haga ver*, se haga *objeto de la mirada*, basta para despejar un punto de fuga radical: por visible que aparezca a "sí mismo" recusa de un golpe su imagen en tanto punto de mirada. La obstinación de Lacan en no inscribir nunca en el espejo plano del esquema óptico el ojo que, fatalmente, debería mirarse allí, encuentra su razón en el giro del niño: este ojo, tan puntual que no es del orden de la extensión, termina su carrera abrochado a I, *fuerza* del asentimiento. Por su parte, lo que giró con el *echte Ich* no es tanto esta imagen que de ahí en más sabe que es suya por haber percibido su reflejo, sino lo que

buscó, encontró y sostuvo una mirada, ofreciéndose de este modo como *blanco* de ese mismo asentimiento, o sea: *a*.

La escritura "*i (a)*" con la que Lacan designa el yo (*moi*) debe leerse: "imagen de *a*" pero en el sentido en que se llamaba al Hijo "imagen del Padre", siendo que no nos era dada ninguna imagen de Padre en esta imagen del Hijo. No habrá imagen de "*a*" en el sentido en que "*a*" sigue sin poseer ninguna "circunscripción": no se encuentra ni en el lugar, ni en el tiempo, ni en el concepto. Quizás es la verdad natural de este curioso "objeto", pero en todo caso es necesario que sea así para que la imagen "*i(a)*" no se agote en el visible donde se ofrece. Ese "*a*" que la agujerea y que ella rodea no por eso es dios, ya que una de las marcas de Dios, a saber su eminente simplicidad, es devuelta ahora a ese gran I, ese rasgo unario fuera del espejo, fuera de la especularidad y entonces fuera de la imagen. Una vez que el unario se inscribe en otra parte, a ese "pequeño *a*", a ese "objeto parcial", no le queda como propiedad más que una especie de hormigueo inabarcable que ninguna unidad puede circunscribir y al que, tal como el "elemento" de la clase unitaria, no podemos acercarnos más que con la idea, imposible de cercar imaginariamente, de una "multiplicidad de multiplicidades" (otro sentido radical de ese "parcial" que no tiene nada de partitivo).

Esta separación entre "I" y "*a*" se impone como uno de los beneficios mayores del estadio del espejo generalizado, e interviene en un debate ampliamente multisecular desbordando en mucho el cuadro histórico de su elaboración e incluso su aparente campo de pertinencia, el psicoanálisis. Que el invisible y el indivisible troten a cierta distancia en lugar de confundirse: no hay nada allí que pueda despertar nuestras pasiones periodísticas, pero quizás esta disjunción participe de esas líneas de falla, tan discretas regularmente, a lo largo de las cuales se deslizan, ciegos y sordos, algunos continentes epistémicos.

Lacan comenta esta separación con el máximo de precisión el 24 de junio de 1964, en el momento de concluir el primer seminario que dicta luego de haber sido excluido de la *International Psychoanalytic Association*. A modo de pequeña historia en apólogo, dirá:

El analista, no basta con que soporte la función de Tiresias. También es necesario, como decía Apollinaire, que tenga tetas⁴⁸.

Aquel que ve tan bien por haber sido de entrada cegado –un especialista de la mirada en suma– ¡dotado de lo que se estima el objeto prototípico del interés sexual! ¿Por qué esta mezcla detonante en el lugar del analista, considerado de buena gana como tan neutro? Porque

la operación y la maniobra de la transferencia están reguladas de manera que mantenga la distancia entre el punto desde donde el sujeto se ve amable, y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por *a*, y donde *a* cierra la abertura que constituye la división inaugural del sujeto⁴⁹.

“El punto desde donde el sujeto se ve como amable” es una fórmula que Lacan repite muchas veces para designar el ideal del yo, *I*. Según expresiones características de su enseñanza de esa época, “*a*” es el objeto causa del deseo, el objeto que falta y cuya falta enmascara una incompletud de muy difícil acceso. La transferencia sería entonces, si se le cree en esto, el lugar, el escenario donde esos dos datos que el esquema óptico desune en cierto modo, se encontrarían copresentes, recordando así automáticamente cómo se develó esa transferencia bajos los ojos inquietos de Freud, en el hilo directo de la hipnosis, que Lacan aprovecha para describir como “la confusión, en un punto, del significante ideal al que se refiere el sujeto, con el *a*. Es esa, continúa, la definición estructural más segura que se haya adelantado [de la hipnosis]”.

Al leer estas líneas se aprecia mejor el alcance casi doctrinal del giro del niño, de esta furtiva pero decisiva “puesta aparte” de *a* y de *I* que la hipnosis, al menos en esta concepción, llevaría al mismo punto. Lo que distrae al niño de esta fascinación narcisista que tanto temía Françoise Dolto, no es otra cosa que ese instante de distracción que le hace encontrar en otra parte, no en ese borde del abismo provocado por la confrontación con la imagen especular, ese *punto*

48. J. Lacan, *Los fundamentos del psicoanálisis*, sesión del 24 de junio de 1964.

49. *Idem*.

de mirada que el iconofílico –que también entendía apartarse de la idolatría– ubicaba más allá del ícono, allí donde el invisible divino no cesaba de confundirse con un indivisible también divino.

Aún hundido en la masa de una enseñanza calificada de hipercompleja y mal desbrozada editorialmente, atenazado en las designaciones (*I*, *a*) que están lejos de alcanzar el éxito de la expresión “estadio del espejo”, esta separación entre *I* y *a* constituye, a mi criterio, el aporte propio de Lacan a la monumental historia de la imagen, que nadie escribirá verdaderamente pero a la que tantos agregaron un capítulo. Decir, desde 1936, que la imagen especular equivale estrictamente al narcisismo, ciertamente no es nada, salvo un punto de partida asombroso. Pero permanecer ahí no hubiera sido más que repetir en el orden de la imagen las aporías ya encontradas por Freud cuando quiso introducir el narcisismo. Con Leibniz entre otros se pudo ver en el plano formal que quien quiere sostener un todo debe lanzarse en máquinas muy complejas para lograr sus fines.

Separar *I* de *a* y devolver así al simbólico lo que es del simbólico (a saber, el rasgo diferencial) suponía que uno se diera una concepción extremadamente estricta del simbólico mismo. Este no es el lugar para mostrar hasta qué punto los esfuerzos de Lacan estuvieron prioritariamente dirigidos hacia este objetivo en los diez primeros años de su enseñanza, pero esta distinción en el corazón del funcionamiento imaginario es también el fruto directo de este otro sector de su trabajo. La imagen *i(a)* puede así estar doblemente suspendida de lo que doblemente se le escapa: lo indivisible y lo invisible. Que uno y el otro encuentren en Lacan su estatus subjetivo –complejo, no exento de contradicciones– responde, más allá del orden de la representación, a lejanos datos bizantinos. La secularización de estos datos los desune en un punto capital, modificando de golpe la topología del conjunto⁵⁰: al perder a Dios como punto de convergencia asegurado de todos los espejos (icónicos) se perdió ese punto de

50. Se recordará aquí que basta enuclear la única punta del cono para encontrar un cilindro.

concreción desde donde la imagen –aún no importunada por la preocupación de saber si ella “representa” algo o nada– se desplegaba en lo visible.

Freud se ubicó un día por su propia voluntad en la estirpe de Copérnico y de Darwin, de aquellos que supieron mostrar al hombre que no era el centro de la creación. Pero llegados a ese punto en el presente estudio, es muy tentador asociar a Lacan con otra familia, la de los Kepler. Éste fue desde el primer momento copernicano. Desde el primer momento creyó que la Tierra giraba alrededor del Sol como los otros planetas. Pero supo detenerse sobre el hecho, testarudo, de que no giraban en redondo. Y tuvo la audacia de abandonar la forma del círculo, considerada perfecta por su glorioso predecesor (en esto, muy tolomeico), para aventurarse en nuestra trayectoria efectivamente elíptica. Al hacerlo, hizo dos del único centro solar que seguía reinando tan majestuosamente como la Tierra antes de él en el espíritu de los hombres. Y Francis Ponge, aprovechando rápidamente esta separación, inventa su “objetu”, que para mí está muy próximo a lo que Lacan quería hacer de su “objeto a”:

Todos saben que la Tierra, por ejemplo, y en consecuencia nosotros con ella, gira alrededor del Sol según una órbita elíptica de la que él ocupa sólo uno de los focos. Alguien se habrá preguntado quien ocupa el otro, no estará muy lejos de comprendernos⁵¹.

51. Francis Ponge, *Le nous quant au soleil. Initiation à l'objetu*, Pièces, Paris, Gallimard/Poésie, 1962, p. 136.

Conclusión

Para apreciar las apuestas del estadio del espejo, convenía entonces abrir el campo, no contentarse con el contexto psicoanalítico o psicológico, ni incluso con el contexto intelectual parisino en el que el trabajo de Lacan encontró un lugar. Que en algunos años en torno a la segunda guerra mundial un Sartre haya podido publicar una obra bajo el título de *Lo imaginario*, que un Merleau-Ponty por su parte, se haya revelado a la atención del público a través de títulos como *Fenomenología de la percepción*, o *Lo visible y lo invisible*, que Georges Bataille y algunos otros hayan buscado subvertir la imagen del cuerpo humano en su revista *Documents*, teniendo en bambalinas en este escenario tan francés al último Husserl y a todo el vasto movimiento de la *Gestalt* y de sus éxitos (sobre todo en la joven etología), basta para puntuar la potencia atractiva del tema de la imagen en las elaboraciones teóricas y doctrinarias de entonces.

Pero el debate de Lacan con Freud debía, desde el primer momento o casi, llevarlo más lejos. Simplemente al leer su texto sorprendente de 1936 sobre *Más allá del principio de realidad* se ve que su crítica al asociacionismo freudiano estaba lista para hacerlo remontar más allá de Locke, más allá del que fundó de manera duradera este asociacionismo. Aunque hacerlo dialogar, contra toda evidencia, con Nicéforo, le da a su hallazgo algo que lo diferencia casi violentamente del de Wallon, aparentemente tan próximo: mientras que este último hace de la imagen del cuerpo el prototipo de las representaciones a través de las cuales el niño se aventurará en el modo simbólico de las formas y de la palabra, Lacan busca durante más de veinte años lo que, en la imagen, podría considerarse como propiamente *imaginario* y nada más. Como sucede a menudo, la más

estrecha proximidad esconde aquí los mayores contrasentidos. Sin negar nada del procedimiento positivo y ampliamente empírico de Wallon, es claro que por precioso que sea para dar cuenta de la evolución del niño, nos deja en la incertidumbre en lo referente a esta dimensión estrictamente *imaginaria* de la imagen del cuerpo.

Por laico que quiera hacérselo, el *advenimiento* de esta imagen supone que se sobrepasen los datos de la experiencia sensible, ya que aquello de lo que es la imagen no está de ningún modo disponible en el mismo surco de la experiencia visual: ese rostro que se trata de reconocer, tan lejos de poder confrontarse con su imagen como el del Cristo histórico con la serie de sus íconos. En el lugar de la imposible comparación surge la cuestión del uno, de esta reducción de una multiplicidad cualquiera al uno englobante, en el mismo momento en que se instala, fuera de esa unidad, la alteridad puntual de lo que se percibió bajo las especies del “uno furtivo”. Entre la unidad —que no puede ser más que fenoménica— de lo percibido (*i(a)*), y la unidad del punto de mirada (que nunca podrá “cercarse”: *I*), el sujeto (*\$*) puede finalmente no ser ya concebido bajo las especies de la unidad indivisible, verdadero átomo que la lógica de la representación había ubicado desde el primer momento.

Porque la disputa de Lacan con esta lógica y el asociacionismo correspondiente no apuntaba a Freud más que entre otros. La simple lectura de las páginas 514–515 de los *Escritos*, que abren el texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, prueba hasta qué punto ese debate comprometía también la cuestión, decisiva en el campo psiquiátrico, de la alucinación. Lacan acertó al indicar como al pasar cuál es el precio que paga esta idea aparentemente tan simple, tan natural en el mundo de la representación tal como lo hemos visto, esta idea según la cual en toda circunstancia la unidad del *perceptum* es como el reflejo directo de la unidad por encima de toda sospecha del *percipiens*¹. Se ha visto meter “en la misma bolsa” diferentes posiciones, que habitualmente están en guerra en la psiquiatría: organo–dinámica, psico–genética,

mecanicista, etc., y considerar que todas engullen incluso sin tener cuidado la unidad del *percipiens* que les cede con todo candor la *doxa* de la representación. La concepción del sujeto dividido (que en ese entonces defiende en el territorio mismo de la psicosis), su dependencia directa del orden simbólico, no podía desplegarse más que a partir del momento en que tal sujeto ya no tenía a su cargo esa exigencia unitaria vehiculizada por el idealismo, no en tanto sistema filosófico sofisticado sino como un dato casi “natural”, escondido en los constituyentes elementales de toda representación.

En tanto la representación constituye la piedra basal del edificio simbólico, preconizar la existencia de un sujeto dividido es otra vez predicar en el desierto. La representación conoce sólo un sujeto, aquel del que tiene necesidad por ser lo que es y a quien Descartes dió su nombre genérico: ego. Que Lacan, en un movimiento subversivo que le es propio haya birlado del corazón del procedimiento cartesiano ese momento, furtivo entre todos, en que ego no está todavía retomado para preguntarse lo que es, y que allí haya encontrado el material para su definición de un nuevo sujeto (“barrado”, “dividido”), no debe ocultar lo que hay de claramente anticartesiano a lo largo de su trayecto. Hoy sólo los lacanianos no se dan cuenta de esto, aferrados al parecer en querer que Lacan y Descartes marchen con el mismo paso, siendo sin embargo su apareamiento tan puntual. Luego del breve momento de las dos etapas de duda en que Descartes suspende toda capacidad representacional de las “figuras” con las que ego tiene vinculación, Lacan deja caer inmediatamente todo el resto, la *res cogitans*, el dualismo y todos los lentos hallazgos de lo bien fundado de la representación, que realizan el movimiento general de las *Meditaciones*.

La invención del sujeto–supuesto–saber puede ser considerada una de las consecuencias más visibles de este cambio de sujeto, también el relativo a la aguda crítica de la representación como “elemento atómico” del saber. Si el nuevo sujeto, *\$*, no tiene mucho que ver con el uno, su reciente compinche, el sujeto–supuesto–saber, no tendrá casi otra cosa que hacer que sostener su figura, hacer que haga uno hasta perderse de vista, que cadenas simbólicas, despren-

1. Totalmente claro en Leibniz.

didas ellas también de sus cargas representacionales, y como sin objetivo, encuentren en él un refugio contra la incompletud que las agita.

No hay dudas de que la incursión de Lacan en Descartes fue positiva y que sobrepasó ampliamente la simple reverencia al gran fundador, siempre de buen tono en suelo francés. Pero sería bueno también no olvidar lo que, desde el comienzo, salta a la vista del neófito y sigue siendo verdadero al final del estudio: el sujeto cartesiano no es más que el otro polo de una representación que, a pesar de las disquisiciones de Freud sobre ese término, tiene muy poco que ver con el inconsciente. No sólo porque ego, por sí mismo, no puede abandonar la consciencia que tiene de sí sin desaparecer, sino también porque está en la cumbre del cifrado que vuelve posible y a la vez ordena la *mathesis universalis* cara a Descartes. Ahora bien, ese cifrado vuelve a coordinar, en sus principios esenciales, la geometría y el álgebra, las figuras y las ecuaciones, los colores y las barras en negro y blanco, dicho de otro modo, articular de manera localmente ordenada lo que, desde los tiempos de Bizancio no podía ser más que como el agua y el aceite: el cifrado mimético, semejante, y el cifrado literal, desemejante. Lo que Lacan intentará volver a separar al máximo, Descartes, distinguiéndolo, lo unía decisivamente. La fuerza de la representación cartesiana, su capacidad para poblar una *mathesis universalis* homogénea bajo la única mirada de ego, surge de ese empardamiento contra el que Lacan lucha a su manera con RSI, proponiendo otro anudamiento, supuestamente operante en la dimensión del *decir*.

Se olvida demasiado a menudo que esos términos –imaginario, simbólico, real– son adjetivos sólo accesoriamente en Lacan. Esencialmente son sustantivos que designan, no las cualidades de un objeto sino las *dimensiones* en las que ese objeto *se dice*, encuentra existencia en un *decir*. Al menos su constante equivocidad gramatical no debe empañar demasiado la distinción punto por punto de cada una de esas dimensiones, distinción que hace presente el nudo borromeano en el que cada una de las consistencias es independiente y que no se sostiene con las otras dos más que por el hecho de un

anudamiento singular. Preguntar a propósito de tal o cual decir si es “simbólico o imaginario” sería como preguntar, a propósito de algún objeto tridimensional, si es “ancho o largo”. Ciertamente, él puede privilegiar una dimensión en detrimento de las otras dos –y un hilo para tender la ropa no se parece ni de lejos a una pirámide– pero las tres dimensiones espaciales trabajan en todo objeto, y si una o la otra, o dos de ellas son iguales a cero, caracteriza tanto al objeto como la otra dimensión donde él se distingue.

Con Nicéforo se quiso encontrar un aliado que se dedicara –por cuenta propia y según sus propias vías– a pensar la imagen como imagen, no sin su indispensable lazo con el cifrado simbólico (la homonimia) pero cercando este último con tanta precisión que la imagen siguiera siéndole, en el fondo, ajena. Reducida únicamente a la faz crística, la naturaleza de esta imagen compromete la problemática especular al más alto grado: ¿qué es entonces el hombre si está hecho, *como se escribió*, “a la imagen de Dios”? Puesto que el hombre tiene una imagen, habrá que *decir* de qué es esta imagen. Y no porque hoy estemos, con ayuda del estadio del espejo, más bien llevados a tartamudear una vez más: “El hombre está hecho a imagen del hombre”, zafaremos de las exigencias formales desplegadas en el exilio por un patriarca caído en desgracia. Porque en el momento de confesar de dónde proviene, la imagen especular no puede sino desplegar la torsión que la engendró: la asunción jubilatoria (para retomar aquí esas palabras codificadas) debe completarse con un intercambio de miradas que viene de otra parte. De este cruce de caminos que antes se conjugaban sin confundirse en el más allá y en el aquí abajo, subsiste una dualidad irreductible: el niño es esa imagen –que será en el futuro su “nudo de servidumbre imaginaria”– pero este objetivo del asentimiento que también es, no se confunde con esa imagen. En este punto, en este entre-dos, en este umbral ventoso donde algunos tropiezan, se construye el fantasma ($\S \leftrightarrow a$), en el que un cierto sujeto y un cierto objeto hacen guardia, fantasma que tendrá lugar de respuesta más o menos angustiada a la pregunta abierta por el deseo del Otro: él me quiere, pero ¿a qué título? ¿Qué

otra cosa soy del otro fuera de esa imagen con la que él no se sacia como tampoco yo?

Aquellos entre los Reformados que odiaban más las imágenes estaban más tentados que otros por la predestinación. Era el régimen de “o una cosa, o la otra”: o bien la imagen constituía, si no la ley al menos la mediación, se intercalaba miméticamente para designar más allá de ella la trascendencia de la que procedía, y las vías de Dios debían buscarse en el seno de su Iglesia por el intermedio más o menos moderado de sus Ministros; o bien no, había que proscribir esas imágenes porque eran desesperadamente de este mundo, ya sin nada que las horadara, obstruyendo nuestros esfuerzos con su opacidad sin vueltas, y se debía entonces, como Job, doblar las rodillas y dejar caer casi toda la racionalidad discursiva por el más abrupto de los asentimientos: “Que se haga Tu voluntad”. Fuerzo aquí un cuadro que debería matizarse más delicadamente si se tratara aunque fuese mínimamente de la historia del sentimiento religioso, pero más que pintar realidades históricas quiero indicar prioridades que durante largo tiempo se combatieron con obstinación, con fervor, y hasta con furor, con el objetivo de ordenar conjuntamente la cuestión de la imagen y la de la salvación².

La representación no tiene nada que ver con la salvación. No es su tema. Ella se abre plenamente en la racionalidad discursiva de la que es uno de los pilares. Bisagra indispensable entre ego y el “mundo”, ayuda a extender hasta el infinito la tela de araña de la *mathesis universalis* a través de la cual, de ese mundo que un Dios no engañador no puede dejar de darnos, ego podrá *saber* algo, cualquier cosa. Pero deja de buena gana en manos de cualquier “sentido común” aristotélico, el cuidado de percibir el uno en la diversidad del sensible. Y si no sentido común, entonces una glándula pineal. Y si no glándula pineal, entonces la reflexión del eco, que cada mónada desplegará en función de la unicidad del punto de vista que es el

2. Fuertemente interpenetradas las dos, ya que la problemática de la resurrección (de los cuerpos) no podía ser exterior a la de la imagen, razón suplementaria para ver en la faz de Cristo aquella a la que cualquier elegido debía advenir para la eternidad.

suyo en ese universo. Y si no eco, entonces la *Gestalt*. De una manera o de otra, la representación llama a lo que se le ofrece precortado: al menos quiere presentar una explicación de la unidad de lo percibido que no la comprometa demasiado, a falta de lo cual ego debería jugar a cara descubierta, mientras que, fiel a su creador, prefiere avanzar “enmascarado”.

De este modo, el estadio del espejo también hará —como lo vimos en la cita inicial de Régis Debray— su trabajo de Gran Unificador, ni mejor ni peor que sus numerosos predecesores cuando sólo se trata de jugar a los lechos de Procusto. Y entonces, por esta tan preciosa valencia dejada libre, el estadio del espejo se acerca al espacio de la representación donde, por otra parte, se lo recibe con los brazos abiertos: ¡elemental, querido Watson! ¡Todo pega perfectamente! El horror de ese mundo acéfalo, fuera de toda representación, que Faulkner nombra tan bien “*the dark voicelessness*”, sirve aquí de repelente al imaginar una “entrada” conjunta en la dimensión de la imagen y del símbolo, especie de “bautismo” subjetivo y laico. ¡Ah! ¡Renacer! Reencontrar en la especularidad esa unidad que nos da en su momento la ruptura del cordón y el brutal hilo de aire en los pulmones, y ver levantarse, en pequeñas etapas sucesivas, una subjetividad primero farfullante, luego cada vez mejor dominada en el filo de las adquisiciones de lenguaje y de las transformaciones corporales y sociales, ¿no son esas las vías mismas de lo humano?

Sí. También. Pero esas alegres progresiones y otras integraciones sensorio-motrices nos ocultan fácilmente un reverso del paisaje, del que no se encontrará ni la sombra en Wallon, pero que se percibe bien en un texto como el de Lacan *La agresividad en psicoanálisis*. Esta victoria, esta “asunción jubilatoria”, por necesarias que sean son un fardo y una devastación. ¿Por qué? ¿Por quién? Gran pregunta. El orden de la representación, que sólo tiene a ego a mano, no puede responder: capturado, va a a buscar al policía, que se da vuelta hacia el juez, quien nombra de urgencia a un experto “psi”, y todos doctamente convienen que el atentado a la imagen, el saqueo, el vandalismo bajo todas sus formas surgen de la patología, de la

da también la complicidad entre el Estado moderno y la representación (de la que ese Estado está políticamente hecho).

El iconoclasta, en la batahola vacía de su acto destructor, revela la otra cara de la apuesta. No se podrán esperar de él grandes diatribas teórico-prácticas ni pesados tratados que establezcan la vanidad de la imagen, porque Nicéforo tenía razón: en la exageración de su gesto el iconoclasta prácticamente ya no sabe hablar. Más bien echa espuma por la boca, babea. Se enerva en ese umbral que todos querían verlo franquear cuando en realidad es el marco de la puerta lo que lo angustia, lo que lo amenaza. Como ninguna imagen logra retratarlo, se conforma en general con esta quintaesencia de representación que es el retrato-robot: el autista es hoy quien tiene derecho a eso por su resistencia obstinada a los "encuadramientos" diversos y variados que se le proponen. Pero ayer nomás, en el plano político esta vez, la banda de Baader mostró ser tan imposible de ordenar racionalmente entre los criminales de derecho común como Constantino V *Copronyme* en la cohorte de los herejes, aunque uno se esforzara al pensar en salvar las apariencias.

Aquí y allá, lo que hubiera debido pacificar se convierte en el colmo de la violencia, y para quien no puede ni quiere ser sabio, no es la imagen. Ella, en la desnudez de su aparato icónico, en su terrible serenidad maternal, en su pacifismo exagerado incita, mucho más que su prima la representación, al abandono completo, al salto vertiginoso a la absoluta pasividad. Ella es EL peligro para cualquiera que, por un instante, se aventura a pensar que una imagen es exactamente un objeto más, que nos tiende los brazos y nos espera con la intolerable certeza de su triunfo inminente en los labios. Ya no hay sombra, ni reflejo, ni ausencia, nada de ese muy-poco-ser que imanta nuestras miradas, sólo un objeto, tan opaco como cualquier otro. Entonces, con sólo exceder este pensamiento, el iconoclasta falto de aire, ahogado, enseguida golpeará a su salvador, a su salvavidas, para terminar reventándolo, por su bien ¿quién lo duda? La imagen-fardo, la imagen-devastación designan, en el combate frenético en el que ellas son a veces el objeto y la apuesta, lo que en cada uno, sordamente, rechaza la pertenencia a la especie, rechaza

el "nudo de servidumbre imaginaria", apretado entre esos dos *unos* que Lacan rebautizó "unario" y "uniano".

Pero al mencionar por última vez esa tenaza, la metáfora del *lazo* — que habíamos encontrado inocentemente bajo la pluma de David Lewis frente al enigmático estatus de la clase unitaria— termina por retomar una brutal actualidad. ¿Qué es entonces un lazo, al menos desde el punto de vista de esa topología de los nudos sobre la que Lacan insistió tanto en los últimos años de su enseñanza? Valiéndose de una cuerda, se forma en uno de sus extremos una curva cerrada, un toro de un diámetro interior ligeramente superior al de la cuerda misma, ya sea por empalme o por cualquier otro procedimiento (a veces, para resistir mejor al desgaste, ese toro es reforzado con un anillito de acero). Luego, en ese agujero creado en un extremo (que llamaremos desde ahora un "ojo"), se hace pasar la otra punta, formando así un segundo toro del que se puede variar a gusto el diámetro interior, que se lanza entonces, con ayuda del aprendizaje, sobre el intrépido novillo, o se lo cuelga siniestramente a la rama de un árbol o en lo alto de una horca. Por otro lado, los cueros sobre los que tantos lazos se cerraron ¿tuvieron tiempo de reconocerse en el instrumento de su muerte, ya que en el otro borde de su memoria ellos mismos fueron este "ojo" de donde partía entonces, para mejor volver, el contorno de un rostro? En cuanto al agujero central del lazo, casi del largo de una vida por poco que uno así la encare, arranca de allí, de ese agujerito de donde se aleja, como si nada, su tangente por uno de los lados, una simple cuerda que de entrada no sabe casi adónde va, que podría tontamente detenerse allí, pero que vuelve... de lleno en el ojo, de lleno en ese millar en el que se convierte en el instante en que ella lo atraviesa. Porque no se cierra tan perfectamente como un círculo, sólo *casi* como un círculo. El agujerito, el unito, el ojo inocente que hasta ahí no veía ni pizca, tragando de un trago su propia cuerda, da entonces lugar y forma al *otro* uno, el extensible, el que encerrará en el futuro todo lo que tenga que encerrar, incluido a veces, nada. Y respecto a ese trozo de cuerda que, más acá de toda imagen, todavía sobra —azóquelo bien, marinero.

INDEX

A

ABIRACHED, Robert, 210, 211, 212
ABRAHAM, Karl, 62, 108, 115, 117, 273
achiropoietes, 11, 146, 163, 168, 202
agalma, 102, 106, 107, 109
AGBAR, 143, 144, 145
Aha-Erlebnis, 82, 84, 91.
ALCIBÍADES, 109
alguien, 9, 25, 29, 33, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 51, 57, 58, 59, 60, 69, 70, 88, 113, 116, 140, 141, 174, 189, 200, 209, 243, 263, 271, 306
ALTHUSSER, Louis, 65
apresentación, 55, 58, 60, 261
ARNAULD y NICOLE, 239
asentimiento, 10, 104, 112, 113, 117, 118, 123, 126, 127, 263, 267, 269, 270, 271, 293, 302, 311, 323
asociacionismo, 61, 62, 64, 84, 213, 216, 250, 307, 308
AUZÉPY, Marie-France, 148

B

BACHELARD, Gastón, 61
Banda de Baades, 314.
Banda de Möbius, 108.
BATAILLE, Georges, 307

BERGLER, 110
BERNIER, Georges, 42
BESANÇON, Alain, 142
BLOCH, Marc, 65
BLONDEL, Maurice, 280
BOEHM, A., 280
BOLK, 33, 72
BORORO, 77
botella de Klein, 108
BOUASSE, 93, 114, 266, 267, 271, 323
BOUVET, Maurice, 107, 108
BRANAGH, Kenneth, 214
BREDÁ H. L., Van, 45
BRENTANO, Franz, 29, 62, 209
BROWN, Peter, 11, 180
BRUNSCHWIG, Jacques, 201, 203

C

CAILLOIS, Roger, 85
CALVINO, Juan, 182, 190
CANTOR, George, 272
CARLOS, V., 145, 182, 183
Chalsea, 147, 148
CHRISTO, 7
circunscripción,, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 166, 167, 168, 171, 172, 299, 303, 324
CLAIRON, la, 218
clase unitaria, 14, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 286, 287, 288, 293, 303, 315, 325
Cogito, 29, 81, 86

CONSTANTINO, 133, 137, 143, 169.
 CONSTANTINO V, 149, 150, 172, 195, 314.
 Concilio de Efeso, 138.
 Concilio de Hiéréia, 171, 172, 174.
 Concilio de Trento, 182.
 CURETON, W., 144.
 CUSA, Nicolás de, 269.
 CRISÓSTOMO, 174.
 Cross-cap, 108.

D

DARIEN, Georges, 188.
 DEBRAY, Régis, 23, 30, 313.
 DEDEKIND, Richard, 272.
 DERRIDA, Jacques, 125.
 DES BOSSES, Barthélémy, 279, 281, 282, 286.
 DESCARTES, René, 8, 12, 43, 44, 51, 54, 60, 81, 87, 172, 181, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 229, 236, 239, 247, 280, 299, 300, 309, 310, 324.
 DEYON, Solange, 183, 185, 187.
 DIDEROT, Denis, 13, 200, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 249, 324.
 Dios no engañador, 9, 43, 207, 312.
 DOLTO, Françoise, 24, 80, 263, 301, 304.
 donatistas, 140.
 DOR, Jöel, 71, 80.
 DRAGON, Gilbert, 170.
 DREYFUSS, J.-P., 229.
 DUNS SCOT, Jean, 14, 276, 277, 278, 279, 286, 288, 325.

E

Economía, 158, 159, 160, 162, 166, 167, 168, 173, 175, 177, 193, 298.

Édeso, 143, 144, 145.
 EHRENFELS, Christian von, 245.
 EINSTEIN, Albert, 95, 285.
einzigster Zug, 112, 113, 127, 269, 270.
 EMMA, 223, 224.
epojé, 28, 44, 51, 54, 55, 59, 69.
 EUSEBIO, 143, 144.
 EVAGRO, 144.
 EVODA, 141.
 EY, Henry, 71.

F

FAULKNER, William, 313.
 FEBVRE, Lucien, 65, 190.
 FELIPE II, 183, 188.
 FENICHEL, Otto, 92.
 FLIESS, Wilhelm, 219, 224, 253.
 FOUCAULT, Michel, 16.
 FRAENKEL, Béatrice, 192.
 FREGE, Gottlob, 172, 174, 257, 287, 288, 290.
 FRÉMONT, Christiane, 280, 282, 283, 285.
 FREUD, Anna, 62, 90.
 FREUD, Sigmund, 8, 13, 15, 16, 17, 18, 36, 40, 47, 48, 61, 62, 63, 64, 68, 70, 71, 73, 74, 77, 78, 86, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 105, 108, 110, 113, 118, 119, 120, 126, 201, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 270, 290, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 324, 327, 328.
 FROMM, Erich, 92.

G

GALILEI, Galileo, 95.

GARRICK, David, 214, 217.
 GASSENDI, Pierre, 206, 207, 222.
 GAUCHET, Marcel, 264, 265.
Gestalt, 28, 57, 62, 75, 84, 123, 288, 307, 313.
 GILSON, Étienne, 277, 279.
 giro del niño, 104, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 267, 268, 271, 292, 302, 304, 323.
 GÖDEL, Kurt, 257.
 GOETHE, Johann Wolfgang von, 255.
 GRABAR, André, 132, 133, 135, 136, 138, 145, 146, 169.
 GREGORIO II, 178, 179.
 GRIMM, Friedrich Melchior barón de, 214.
 GURVITCH, Georges, 28.

H

HALSMANN, Philippe, 122.
 HANNAN, 144.
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 28, 29, 42, 43, 44, 122, 127.
 HEIDEGGER, Martin, 209, 255.
 HERACLIO, 146.
 HERBART, Joan Friedrich, 218, 219.
 HÉRING, Jean, 45.
 HILBERT, David, 257.
 HOBBS, Thomas, 12, 201.
 homonimia, 136, 163, 164, 165, 167, 190, 191, 195, 255, 311.
 HUSSERL, Edmund, 8, 26, 28, 29, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 69, 76, 81, 91, 114, 209, 240, 245, 261, 307, 323.

I

"I", 15, 47, 101, 109-113, 115-117, 119, 126-128, 200, 270, 271, 292, 302-305, 308.
 imagen artificial, 160, 298, 302.
 imagen especular, 8, 10, 12, 15, 19, 24, 33, 36, 40, 68, 69, 70, 73, 82, 84, 104, 112, 117, 118, 119, 124, 195, 261, 263, 268, 269, 270, 294, 295, 301, 302, 304, 305, 311, 325.
 imagen natural, 159, 160, 296, 298, 300, 302.
 imaginario (ver SIR), 10, 14, 27, 71, 72, 79, 95, 99, 100, 119, 125, 254, 256, 258, 267, 272, 291, 300, 305, 307, 310.
 imago, 61, 63, 64, 66, 72, 73, 79.
 incircunscripto, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 171, 172.
 indivisible, 15, 118, 124, 126, 127, 217, 266, 269, 270, 271, 272, 287, 303, 305, 308.
 inscripción, 113, 148, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 269, 270, 299, 324.
 invisible, 15, 161, 264, 265, 266, 270, 271, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 307.
 IRENE, 148, 150.
 ISIS, 272.

J

JEKELS, 110.
 JONES, Ernest, 24, 62, 79, 120.
 JULLIEN, Vincent, 300.

K

KANT, Emmanuel, 244.
 KLEIN, Melanie, 62, 71, 108, 273.
 KOCH, Robert, 253.
 KOJÈVE, Alexandre, 28, 29, 42, 86.

Körper, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
60
KOYRÉ, Alexandre, 28, 42, 45

L

LACAN, Jacques, 8, 9, 10, 14, 15,
16, 19, 23, 24, 26, 27, 28, 29,
31, 33, 36, 40, 41, 42, 43, 44,
46, 48, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 121, 123,
124, 125, 126, 127, 209, 228,
230, 254, 256, 257, 261, 263,
266, 267, 268, 270, 271, 273,
278, 287, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 300, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 309, 310,
313, 315, 323, 327, 328
LAGACHE, Daniel, 10, 92, 110,
267
lasso, 276
LAUNAY, Marc de, 26, 44, 46, 47,
48, 50, 52
Leib, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60,
249
LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried, 14,
172, 201, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
305, 308, 325
LEÓN III, 147, 148, 178, 179, 180,
324
LEÓN V, 11, 149, 151
LEVI-STRAUSS, Claude, 256.
LEVINAS, Emmanuel, 26, 43, 45,
46, 52, 55
LEWIS, David, 275, 276, 277, 286,
288, 293, 315

LHERMITTE, 27
LITTRÉ, Émile, 200, 284
LOCKE, John, 62, 307
LOEWENSTEIN, Rudolph, 61
LORENZ, Max, 73, 74, 85
LOTTIN, Alain, 183, 185, 187
LUTERO, Martin, 182, 190
LYCÓMEDES, 135

M

MACH, Ernst, 62
MAGRITTE, René, 167, 261, 262
MANÈS, 133.
MANNONI, Octave, 97
MARIENBAD, 24, 60, 62, 66, 70,
79, 80, 81, 100, 113
MARION, Jean-Luc, 181, 209
MASSON, J.-M., 253
mathesis universalis, 12, 205, 249,
310, 312
MAURIAC, François, 122
MÁXIMO, el Confesor, 123
MELQUISEDEC, 179
MERAY,
MICHAUX, Henri, 299
MERLEAU-PONTY, Maurice, 87,
209, 307.
MINKOWSKI, Hermann, 28
MONAKOV, C. von, 32, 72
MONDZAIN, Marie-José, 11, 139,
143, 146, 150, 151, 152, 153,
158, 169, 170, 173, 174, 175,
295, 297
Museo Saint Germain, 125.

N

NEWMAN, John Henry, 118
Nicea, 11, 149
NICÉFORO, 11, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 162, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 172, 173, 174,

177, 195, 247, 256, 261, 295,
298, 307, 311, 314, 324
nudo de servidumbre imaginaria,
89, 91, 105, 294, 311, 315
NUNBERG, Herman, 92

O

objeto (a), 15, 23, 88, 102, 104,
105, 106, 110, 116, 117, 271
objeto parcial, 102, 106, 107, 108,
109, 272, 303
observador, 39, 76, 77, 83, 93, 94,
100, 120, 234, 235, 236, 245,
262, 264, 266, 271, 301
OLIVIER, Laurence, 214
OSIRIS, 272

P

PABLO III, 182
PANGLOSS, Dr., 281
PARMA, Margarita de, 183, 184,
185
PASCAL, Blaise, 199
paz de Ausburgo, 183
PFEIFFER, Gabrielle, 26, 43, 45,
46, 47, 52, 55
PIAGET, Jean, 30, 31, 273
PIERQUIN, Abbé, 297
PLATÓN, 14, 289.
POLITZER, Georges, 33
PONGE, Francis, 306
PONTÉVIA, Jean-Marie, 121, 122,
136
Prägung, 73, 74
prosternación, 162
Pseudo-DIONISIO, 173.
Puente Milvio, 134, 192

R

RASSENHIEHN, Barón de, 183
reflexividad, 49, 76, 77, 79, 83, 84
85, 91, 128, 262, 263, 301

regla fundamental, 19
REMBRANDT, 122
representación, 8, 12, 13, 14, 15,
19, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 60,
65, 79, 91, 99, 128, 160, 165,
176, 195, 199, 200, 201, 202,
204, 206, 208, 209, 210, 211,
214, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232,
234, 236, 238, 239, 240, 241,
244, 245, 246, 247, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 262, 284, 290, 295,
298, 299, 300, 301, 302, 305,
308, 309, 310, 312, 313, 314,
324, 325
representación inconsciente, 13,
218, 231, 232, 239, 241, 244,
245, 247, 249, 290, 324
retrato del iconoclasta, 152, 158,
171
ROUDINESCO, Élisabeth, 24, 42,
63, 65, 80
RUSSELL, Bertrand, 278, 287

S

SAN AGUSTÍN, 67, 140
SAN ESTEBAN, 141
Santa Faz, 144, 146, 262
SARTRE, Jean-Paul, 42, 81, 87,
89, 114, 236, 307
SAUSSURE, Ferdinand de, 159,
256
SAXER, Victor, 140
SCHMIDGEN, Henning, 28
SCHUR, Max, 224
SCIASCIA, Leonardo, 121
semejanza, 35, 38, 56, 57, 121,
128, 136, 137, 160, 162, 163,
256
signo de realidad, 222, 234
SIR, 79, 95, 103

SMITH, Robertson, 17
 SÓCRATES, 109, 272
 STRATCHEY, James, 47, 50
 sutura, 32, 134, 229, 230, 240,
 248, 288

T

TADEO, 144
 TEODORA, 149, 151
 TEÓFILO, 149
 TIBERIO II CONSTANTINO, 143.
 TINBERGEN, Nikolaas, 73
 trayecto de las miradas, 10, 15, 269
 TROISFONTAINES, Claude, 280
 TROUBETZKOY, Nikolai
 Sergueïevitch, 256

U

unario, 15, 112, 118, 124, 270,
 271, 279, 288, 289, 290, 292,
 293, 303, 315
 uniano, 14, 124, 127, 271, 286,
 289, 291, 315, 325

V

VERMEER, Jan, 121
 VERRET, Pierre, 42
 VOLTAIRE, 281

W

WALLON, Henri, 8, 26, 27, 28,
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 57, 58, 64,
 65, 66, 67, 68, 72, 73, 77, 78,
 81, 82, 83, 84, 91, 120, 126,
 295, 307, 313, 323
 WEIERSTRASS, Karl Theodor
 Wilhelm, 272
 WENDERS, Wim, 211
 WITTEMBERG, 182, 190
 WITTGENSTEIN, Ludwig, 119,
 327
 WUNDT, Wilhelm, 62

Y

Yadl'un, 124, 126

Z

ZUCCHI, 110

Edelp

ECOLE LACANIANNE DE PSYCHANALYSE

Colección de Libros

Jean Allouch

Letra por Letra

Françoise Davoine

La Locura Wittgenstein (en coedición con Epeele, México)

Jean Allouch

Freud, y después Lacan

Raquel Capurro – Diego Nin

Extraviada. Del parricidio al delirio

Guy Le Gaufey

La evicción del origen

Jean Allouch

Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca

Gaetano Benedetti

La esquizofrenia en el espejo de la transferencia

Raquel Capurro – Diego Nin

Extraviada (Segunda edición revisada)

Jean Allouch

La etificación del psicoanálisis (Comunidad)

Revista

Litoral

Nº 14 – Febrero 1993

Lacan con Freud

Nº 15 – Octubre de 1993

Saber de la locura

Nº 16 – Abril de 1994

Antecedentes Lacanianos

Nº 17 – Octubre de 1994

La función del duelo

Nº 18/19 – Abril de 1995

La implantación del significante en el cuerpo

Nº 20 – Octubre de 1995

Su santidad el síntoma

Nº 21 – Abril de 1996

Los giros de la transferencia

Nº 22 – Octubre de 1996

El color de la muerte

Nº 23/24 – Abril de 1997

Ejercicio de artista

Cuadernos de Litoral

Jean Allouch

El psicoanálisis, una erotología de pasaje.

El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria
se imprimió en el mes de enero del 2001 en
Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México Coyoacán núm. 421, C.P. 03330
Tels.: 5604 12 04, 56 04 77 61 y 56 88 91 12
con un tiro de 900 ejemplares,
México, D.F.

El momento histórico de la lucha iconoclasta y de la “gran querella” que en el año 726 inició un emperador bizantino tiene como eje discursivo la cuestión de las imágenes.

Este mojón histórico lleva a Guy Le Gaufey a una re-lectura del estadio del espejo tal como Lacan lo formulara. En ese recorrido irá desplegando un importante abanico de abordajes de la imagen desde la psicofisiología (Wallon) hasta problemas de alta metafísica (Husserl) relativos a la representación como tal. La posición triunfante de la representación hizo que Freud la utilizara sin demasiados problemas para desplegar con esa categoría la novedad del inconsciente. El autor analiza el precio pagado por Freud y de qué modo la llegada de Lacan produce un vuelco en el uso de la representación y en el modo en que esta se distingue de la imagen especular.

Guy Le Gaufey, psicoanalista francés, actualmente director de la *école lacanienne de psychanalyse*. Autor de los libros *L'incomplétude du symbolique* (París, EPEL, 1991), *La evicción del origen* (Buenos Aires, EDELP, 1995), *Anatomía de la tercera persona* (México, EPEELE, 2000). Ha escrito, asimismo, numerosos artículos.



école lacanienne de psychanalyse