



HANS SAETTELE

BORDES
DEL
LENGUAJE
DISCURSO Y LAZO



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

BORDES DEL LENGUAJE. DISCURSO Y LAZO

D.R. © 2020: Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco.
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud
04960, Ciudad de México.
[<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/>]
[<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/>]

Primera edición: Abril de 2021

Corrección y cuidado de la edición: Martha Elena Lucero
Ilustración de portada: Augustin Lesage (1876-1954)
Título y fecha: *Augustin Lesage, "Composition symbolique sur le monde spirituel", 1923*
Huile sur toile, 158 x 177 cm / Óleo sobre tela, 158 x 177 cm
Especificaciones proporcionadas por Michel Thévoz en su texto
Collection de l'Art Brut. Lausanne.
Diseño de forros e interiores: Sandra Mejía De la Hoz

ISBN 978-607-28-2072-2

Esta publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema. Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo otorgado para la presente edición.

Hecho en México

Bordes del lenguaje.
Discurso y lazo

Hans Saettele



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Directora, Dolly Espinola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García
Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil
Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL
René David Benítez Rivera (presidente)
María del Pilar Berrios Navarro / Germán A. de la Reza Guardia
Joel Flores Rentería / Abigail Rodríguez Nava / Araceli Soni Soto
Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3.^{er} piso. Teléfono 55 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Incluso en sus caprichos, el uso del lenguaje es fiel a algún real (*Wirklichkeit*).

Sigmund Freud
Massenpsychologie und Ichanalyse

0. El lazo social y la modalización lingüística

0.1. Pluralidad del lazo social

En Freud, el lazo social es el pacto de los hermanos. Pero, ¿qué es ese pacto? En primer lugar es una renuncia, al grado de que puede decirse que “el hombre freudiano es, para su semejante, un depredador de goce y sólo con el precio de una renuncia puede tratar de vivir con los demás” (Chaumon, 2004, p. 101). Condición de la hominización, la renuncia al goce depredador se percibe así como el inicio de la lógica que rige en la dimensión social. ¿Por cuáles vías transita esta renuncia o “mutación” del hombre en humano? Por la de aceptar la prohibición del acto del padre preoriginario: el asesinato y la violación, así como la de consagrar esta prohibición mediante la ley, lo cual implica que todos acepten que el goce del padre preoriginario daña y hace imposible la vida social.

Sin embargo, ese goce es tan importante que su renuncia no puede ser la intención seria de Dios, a cuya instalación como sostén de la ley simbólica fuimos conducidos. Por lo tanto, la exigencia de esta renuncia no puede ser total. En cambio, será necesario proceder, en lo social, a la repartición de los goces: éstos serán inventados, literalmente producidos, en el juego social donde se repartirán. Esa repartición/invencción de los goces indica el padecimiento del cuerpo social y el malestar en la cultura. Se trata de un juego perverso, ya que ni las reglas ni el objeto de la apuesta del juego son derivables de la ley simbólica. Al contrario, es la relación particular, variable con las culturas, entre saber, verdad y goce la que cuenta y donde se percibe la asombrosa distancia entre dos niveles distintos: la ley por un lado y el goce por otro. Abordar la relación entre saber, verdad y goce se complica todavía más porque la renuncia al goce también puede estar ligada a un “plus” de (otro) goce.

Para pensar lo social a partir del goce —más allá del intercambio, del don y de la reciprocidad—, hace falta tomar en cuenta más que un “para todos”,

el “no-todo” que funciona como límite al goce. En esta distancia entre ley y goce se sitúa lo que llamaremos “el juego del lenguaje”, donde deviene tangible el hecho de que los “hermanos” se reparten e inventan el goce. El juego de lenguaje como fenómeno es justo lo que Moustapha Safouan llama “realidad compleja, donde la concurrencia de lo simbólico y lo real da lugar a una objetivación en que lo imaginario no funge sin tener un papel amplio en la instalación de sus formas de substantivación y de predicatividad” (Safouan, 2017, p. 101). Estas últimas formas son los juegos de lenguaje, donde llevamos a cabo este proceso mediante la privación (cuya ubicación por Lacan en la tríada frustración-privación-castración indica su proveniencia de lo simbólico); privación mutua que ejercemos sin cesar entre nosotros. Esta privación mutua respecto al goce, en el juego del lenguaje, constituye un llamado para el sujeto: es convocado a buscarse un camino “propio” para poner a salvo su goce. Durante el proceso quedará marcada su existencia por un residuo amargo, porque se encontrará ante la imposibilidad triple que hay en lo social: la comunidad, la identidad y la culpa.

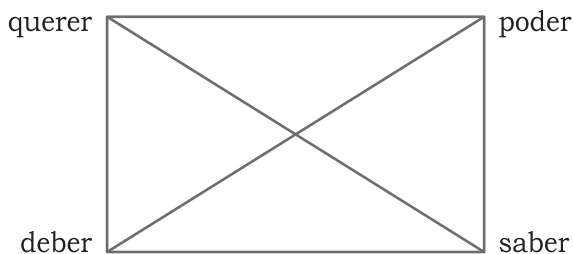
El ser humano puede realizar actos que transgreden para abrir un espacio a su goce y por ello la investigación social, con y después de Foucault, se ha separado de la hipótesis de la represión. El acto transgresor, si bien se sitúa fuera de la norma, es al mismo tiempo su producto y sólo es ubicable en relación con ella. La transgresión no regresa el sujeto al goce depredador, porque no importa únicamente la infracción de leyes y normas sino, ante todo, el acto que permite ensanchar los goces mediante un complicado interjuego entre modalidades enunciativas. Sostenemos que es posible, a condición de tomar la enunciación como acción, explorar esta zona sin tener que someterla a una teoría de la acción o del acto orientado a ciertos fines o al discurso jurídico.

0.2. El cristal modal del lenguaje

¿Cómo hacer esta exploración? En este trabajo se parte de y se desemboca en la estructura modal fundamental del lenguaje. La llamaremos “cristal modal del lenguaje” y designaremos así el lugar, en la existencia, del interjuego de las modalidades. Éstas, de acuerdo con las indicaciones de Greimas y Courtés (1979), se perciben en la combinación de las acciones/actos con marcas lingüísticas que es posible asignar al querer (hacer), al poder (hacer), al saber (hacer), al deber (hacer) y su complicada combinatoria, sobre todo en su sintaxis con la negación por un lado y en la sustitución del verbo de acción por

el ser por otro lado. A este cristal nos remitiremos para abordar el lazo social como efecto de sentido, lo cual implica leerlo como diacronía desde el punto de vista de la combinatoria modal.

Las modalidades forman una estructura que representamos de la siguiente manera¹:



Constatamos en el esquema dos combinaciones “diagonales”, con las cuales se puede figurar la diacronía. Su rasgo principal es que se cruzan y trascienden mutuamente después de pasar por la barrera de su opuesto. En el lazo que transcurre entre querer/saber, en su dinámica tanto onto- como filogenética, reconocemos el *lazo de deseo*; lazo del sujeto deseante con el Eros. En cambio, en el lazo entre “deber/poder” identificamos el *lazo del intercambio* y las estructuras de poder que lo determinan y limitan. Así aparece el conflicto entre dos dimensiones y la tarea será producir un saber acerca de las interferencias entre ellas. En efecto, el lazo de intercambio intercepta el lazo de deseo: en él, los que están presos en lo social construyen ellos mismos su prisión.

En cuanto a las horizontales, constituyen una diferencia de nivel, una polarización entre el nivel del Sujeto (querer, poder) y el nivel del Otro (deber, saber). En la de arriba, entre querer y poder, diremos que hay un *lazo de cortocircuito*, ya que la relación se basta a sí misma, con exclusión/neutralización tanto del “deber” como del “saber”: este lazo se puede convertir en una consistencia, un dispositivo, que tiene la función de compactar la modalización de tal forma que todo lo demás, el deber y el saber, serán neutralizados de múltiples

¹ El procedimiento hipotético-deductivo que implica esta presentación es, según Greimas/Courtés, 1979, el único que tiene alguna posibilidad de “poner un poco de orden en los inventarios confusos de las modalidades de las lenguas naturales”.

maneras, para no “molestar” la realización del goce en la combinatoria entre querer y poder. Queremos subrayar que este lazo le permite al sujeto evitarse el “deber” de hacer condescender el goce al deseo.

En la horizontal de abajo inscribiremos el *lazo de la promesa*. La promesa (de goce), condicionada por un “si cumples y si sabes”, contiene ya en sí la posibilidad de su propio deterioro, porque esta combinación modal se constituye sobre la base del desconocimiento del querer y del poder.

En la vertical entre “querer/deber” hay un *lazo* que nos inclinamos a llamar *abismal*. Su constitución restringe la posibilidad de incluir el saber y el poder. Es un lazo abismal en la medida en que el sujeto se manifiesta en su desgarramiento, su desgarramiento. Como ejemplo: la mamá le dice al niño “¡Saluda!” y el pequeño obedece, pero después de un tiempo acude con su madre y le dice “Mamá, no me gusta saludar”. El abismo que se manifiesta en esta frase ambigua fue señalado y designado ya por Ferenzci (1933) como “confusión de lenguas”: para la señora, la respuesta de su hijo es un enunciado que refleja desobediencia y en efecto, nadie le preguntó si le gustaba o no; pero desde el punto de vista del cristal modal, el niño quería decir que no le gustaba tener que “obedecer a la mamá”, mostrarse en el acto de obedecer, exponerse como dominado por la madre.

Al final, entre “poder/saber” hay un *lazo de intercepción*, pues las modalidades en juego se combinan a la perfección, pero al mismo tiempo se anulan o absorben mutuamente. Se forman dispositivos de saber/poder, en los cuales estas dos modalidades se compactan: se producen formaciones discursivas en la medida en que los dispositivos institucionales son atravesados por el lazo social del discurso del amo y del discurso de la universidad. Sin embargo, mientras el poder le impone una red (que lo posibilita y lo restringe a la vez) al saber, el saber puede ejercer sobre el poder sólo la fuerza del (mejor) argumento.

0.3. Fracturas y suturas

Lo que interesa —y es en sí el punto de constitución del análisis entre el lenguaje y el lazo social— son las fracturas y las suturas que se producen en el cristal de las modalidades. Desde el punto de vista que trataremos de construir en este texto, las fracturas se generan cuando las modalidades entran

en conflicto, y las suturas consisten en ciertas alianzas (formaciones modales) entre las mismas. El tema del lazo social como interjuego de modalidades enunciativas se abordará desde los siguientes ángulos:

En el capítulo 1, trataremos el tema del juego de lenguaje. El punto de partida será Wittgenstein, pero no olvidaremos la famosa frase de Friedrich Schiller (Schiller, 1801): “El hombre sólo juega ahí donde es, en el sentido pleno de la palabra *hombre*, y es sólo completamente hombre ahí donde juega”. Procuraremos ubicar el juego del lenguaje, definido como juego enunciativo, en su relación respecto a la existencia. En Wittgenstein, encontraremos dos definiciones de la noción de juego de lenguaje, no excluyentes, pero tampoco complementarias, cuya articulación se intentará esclarecer.

En el capítulo 2, exploraremos el núcleo lingüístico; es decir, los recursos lingüísticos que permiten generar el juego enunciativo. La exploración se llevará a cabo con el principio rector de que las fuerzas que operan en cada uno de los niveles que se pueden distinguir constituyen vectorizaciones hacia un borde; borde con lo real, que aparecerá en el despliegue de los juegos de lenguaje.

En el capítulo 3, nos acercamos a dos fenómenos sociales estrechamente relacionados con los acontecimientos actuales: el del rumor y el de la violencia. En el análisis se buscarán procesos que indiquen la operación de mecanismos de transformación del lazo social de discurso. Partiremos de la idea de que los cambios en el régimen de discurso testimonian una voluntad de dominar el goce mediante marcas significantes. Este proceso topará con un límite, en la medida en que el objeto del goce no es un significante, sino aquello que “simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido” (Lacan, 2007, p. 190).

En el capítulo 4, enfocamos el *tema de la transgresión* desde el punto de vista del franqueamiento de los bordes del lenguaje. Para realizar la tarea que plantea este capítulo, se abordará el surgimiento de un elemento “criminal” en ciertos juegos institucionales cuyo denominador común es la transgresión de la ley “para”: para hacer negocio con la pobreza; para ganar dinero y darle un empleo no controlable; para ganar elecciones; para aplicar sanciones a “inocentes” o, mejor dicho, a los que tienen una relación de contigüidad cualquiera con un acto sancionable; para negar los tiempos subjetivos de la ley, o sea, la formación de la ley simbólica en el sujeto; para negar el lugar de excepción de la mujer.

En el capítulo 5 y último, nos enfocaremos en la formación de ciertas *suturas modales* que operan en los juegos de lenguaje. Definimos la “sutura

modal” como la promoción de uno de los lazos ya definidos a un lugar de primacía. El ejemplo *princeps* es aquí el de la “voluntad de poder” (querer/poder); sutura modal que surge en determinado momento de la historia y se convierte en un factor importante en los juegos de lenguaje. La exploración de este tema tiene dos vertientes: por un lado, se tratará de dar cuenta del surgimiento de ciertas suturas que hacen incuestionable el *modus vivendi*, que lo integran al *man* de Heidegger, es decir, a la vida cotidiana; por otro lado, habrá que problematizar la predominancia de un lazo sobre otro por la misma inserción en lo institucional. El cambio de valores que se da en el espacio ontológico del juego de lenguaje (cuidado, olvido, entrega) se produce en el movimiento de las suturaciones y las desuturaciones que forman la diacronía.

El juego de lenguaje

La problemática teórica y metodológica de las ciencias sociales deriva de la inmersión de los sujetos en el juego de lenguaje; es decir, en la existencia aunada al lenguaje. En este “juego”, el destino de los sujetos es, en palabras de Emmanuel Lévinas, el de “*faire signe au point de se faire signe*”: significar hasta el punto de volverse signo (Lévinas, 1993, pp. 222-226). La fórmula apunta a la sujeción que opera en la inmersión del lenguaje: el sujeto es tanto actividad (*faire signe*) como efecto, afectación (*se faire signe*). En la observación del universo social, el segundo aspecto, la afectación, es necesariamente relegado hacia una zona de invisibilidad (Merleau-Ponty, 1970). La observación de lo visible tiene como consecuencia la restricción del sujeto a un “agente”, el cual se mueve entre los polos de la regla y de la libertad o invención. Así, la mirada del investigador podrá detectar momentos en que un agente se atiene a las reglas de la situación, y otros, en los cuales la regla parece disolverse para dar lugar a una actividad caracterizada por la transgresión, ya sea en tanto desobediencia de las normas o como invención, creatividad. Hablar de juego implica siempre “que los dos polos subsisten, y que una relación está siendo mantenida entre el uno y el otro” (Caillois, 1958, p. 16). Ni la más ritualizada interacción carece de ciertos elementos de invención, ni el diálogo más libre y creativo está desprovisto de elementos regulativos.

1.1. El juego enunciativo

¿Cómo hemos de concebir el análisis discursivo del juego entre decir y dicho que tome en cuenta esta tensión entre los polos de la regla y la invención,

y que además no olvide la parte de lo invisible, el sujeto afectado? Partiremos de una frase de Claude Calame, en la que también se recurre al término de juego:

Lo que, en principio, hay que relevar, es la distancia, y por lo tanto el juego que una cierta autonomía lingüística permite instituir entre lo enunciado de la enunciación y su contraparte referencial: más o menos importante, esta distancia es tal que la situación de enunciación manifestada en el enunciado lingüístico está lejos de representar un reflejo fiel de la relación de comunicación o, más simplemente, del acto de discurso. (Calame, 2000, p. 22)

¿A qué se puede referir el autor con “una cierta autonomía lingüística”? A la incidencia del sujeto en tanto es él quien aporta la dimensión modal del lenguaje y quien permite instituir un juego entre lo enunciado de la enunciación: entre lo que del decir se marca en lo dicho y su “contraparte referencial”. La exploración del sentido (substancia del contenido) y de la significación (forma del contenido) en el juego del lenguaje, en el juego social, supone la presencia del sujeto en tanto es definido por las grandes categorías semánticas que tensan el campo de la modalidad: querer, poder, saber, deber (Greimas y Courtés, 1979, p. 231). La combinación de cualquiera de estos verbos modales con un infinitivo de acción (querer hacer, poder hacer, saber hacer, deber hacer) revela un sujeto-agente. Este sujeto ya no es un agente que efectúa jugadas, sino es sólo un lugar en el discurso; lugar, como dice Jean-Claude Coquet, “de una combinatoria modal” (Coquet, 1989, p. 11).

La enunciación es apertura al espacio y al tiempo. Funda las dimensiones de lo infinito y la repetición. El recorrido por estas dimensiones se genera desde ciertas *instancias enunciantes*:

Después de y gracias a la experiencia corporal, donde triunfa el no-sujeto, instancia de base, viene el tiempo de la escritura, el tiempo del sujeto, de la instancia judicial, instancia segunda. Para llevar a buen término el análisis del discurso, es necesario poner en el primer plano la concurrencia de las dos instancias necesarias para la elaboración de la instancia de origen, la del autor-narrador. La instancia de origen produce el discurso, pero la instancia de origen, a su vez, no es más que el producto de sus componentes. Es por medio del discurso que las diferentes instancias enuncian lo que son. (Coquet, p. 2008)

La composición de la instancia de origen por la de no-sujeto (el cuerpo y su inserción en la percepción sensorial del mundo social) y la de sujeto como

instancia discursiva permite definir la constitución enunciativa del sujeto; a saber, la instancia gramatical, modal, en tanto es constituyente del espacio enunciativo. La gramática, en este caso, “no sirve tanto para analizar lo que está dicho, sino para reparar en las condiciones en las cuales [...] se forma, y sobre todo se modula y finalmente se asume el decir” (Coquet, 2000, p. 9). De esta manera, el análisis del juego enunciativo que parte de las formas gramaticales implica *ipso facto* una ruptura de la inmanencia lingüística: en la instancia “sujeto” se produce la conjunción entre lo “real” y lo irreal que hay en la subjetividad, así como en el relato se produce lo real que hay en la ficción. Una de las consecuencias de esta estructura, para el análisis del testimonio y del relato, es que la posición enunciativa pasada que se puede reconstruir a partir de las marcas de la enunciación en un texto no es nunca un reflejo de la relación de comunicación. Esto implica que será siempre insuficiente, para describir el juego entre decir y dicho, el modelo comunicacional, en el cual la relación de comunicación (modelo de Karl Bühler)² proporciona las condiciones de producción que “explican” el enunciado en tanto producto. Este modelo omite justamente el hecho lingüístico por excelencia: la autonomía del lenguaje, a saber, la *distancia enunciativa* a través de la cual, y sólo a través de ella, podrá aparecer ese “algo más” que vehicula el discurso; gracias a ello, todo discurso, aun el cotidiano, es mucho más que el simple reflejo de una situación de comunicación. “Semióticamente, dice Calame, lo enunciado de la enunciación construye su propio mundo, así como el relato construye su ficción” (Calame, 2000, p. 33). Esta analogía es fundamental para el abordaje de cualquier testimonio: por el lado referencial, se trata de investigar el relato mismo y la ficción que surge de él. Por el lado de la modalización, se trata de investigar lo que de la enunciación se marca en el enunciado, así como el mundo subjetivo que surge de ello, con distancia respecto al referente.

² Karl Bühler (*Sprachtheorie*, Jena, 1934) llama a su modelo *Organon-Modell*. Este esquema relaciona el enunciado con los tres términos de hablante, mundo y oyente. “El diagrama desemboca en la tesis general de que el lenguaje es un medio que cumple simultáneamente tres funciones diferentes, pero internamente ligadas”, dice Habermas (1988, p. 106). El enfoque que trataremos de desarrollar presupone el “giro pragmático” en las ciencias sociales, pero lo trasciende gracias a esta autonomía del lenguaje que tiende a desaparecer (de manera paradójica) justamente en la pragmlingüística.

Una consecuencia del hecho estructural de la distancia enunciativa es que:

[...] el locutor o narrador, instalado en el discurso por los elementos-indicios³, no es entonces forzosamente la encarnación lingüística del enunciador, ni el narratario es la encarnación del enunciatario.⁴ Quiere decir que la distancia enunciativa, que concede a la enunciación enunciada un margen de independencia en relación a la situación de producción efectiva del discurso, puede dar cuenta en particular del hecho de que las obras de la Antigüedad nos “hablan” todavía, incluso si el lector moderno prácticamente no tiene ya ningún punto común con el oyente-enunciatario a quien su enunciador original las destinaba. (Calame, 2000, p. 22)

La posibilidad de salvar el testimonio de su desaparición en el pasado está, pues, ligada de manera intrínseca a reconstruir la distancia enunciativa. Y este hecho fundamental no sólo es válido para los textos que nos vienen del fondo del tiempo, sino también para todo material testimonial e incluso el documento de archivo: el “material” nos “habla” justo en la medida en que nos colocamos en la configuración intrínseca de la distancia enunciativa que lo caracteriza, y esta colocación se logrará en tanto que se tome en cuenta hasta qué punto el narrador o locutor *excede* al enunciador, así como hasta qué punto el destinatario de la narración *excede* al destinatario de la comunicación. Es así como podemos hacer aparecer lo absolutamente otro que se manifiesta en la interacción en la que se originó el testimonio, es decir, aquello que no está determinado por algo que los interlocutores comparten por ningún punto común. Es posible constatar esta incidencia en el hecho de que quien da su testimonio, el que “da” su palabra, no es simplemente la encarna-

³ Calame se refiere aquí a lo que Emile Benveniste llama el “aparato formal de la enunciación”: “La palabra que está hecha de enunciados lleva a menudo en su enunciado mismo las huellas de los actos de enunciación. Estas marcas, verdaderos elementos-indicios de la enunciación, pueden ser clasificadas en tres categorías diferentes: 1. El sistema constituido por la utilización diferenciada de los tiempos verbales; 2. El sistema constituido por los elementos demostrativos de la deixis; 3. El sistema de los pronombres estructurados por la oposición entre la ‘no-persona’ representada por el ‘él’, actante-actor del enunciado, y la pareja ‘yo/tú’, actantes-actores de la enunciación enunciada.” (Calame, 2000, pp. 18 y 19)

⁴ “Cuando el destinador y el destinatario del discurso están explícitamente instalados en el enunciado, pueden ser llamados [...] narrador y narratario. Actantes de la enunciación enunciada, son sujetos, directamente delegados, del enunciador y del enunciatario, y pueden encontrarse en sincretismo con uno de los actantes del enunciado (o de la narración), como el sujeto del hacer pragmático, o el sujeto cognitivo, por ejemplo.” (Greimas y Courtés, 1979, p. 242)

ción del que enuncia ni tampoco se dirige simplemente a aquel que tiene enfrente, de tal manera que quien “recibe” esta palabra no es tampoco una encarnación del interlocutor.

El hecho de que mediante aquello que se enuncia de la enunciación se construya un “mundo propio” que constituye, respecto a la situación de comunicación, un “exceso” análogo al mundo de la ficción que surge de todo relato, plantea la pregunta acerca de un concepto apropiado para explorar este “exceso”. Proponemos en seguida que este concepto sea precisamente el de juego de lenguaje; a condición, desde luego, de concebirlo como juego enunciativo y no a la manera interaccionista de un juego constituido por jugadas que realizan determinados agentes, los cuales actúan bajo el imperio de determinadas reglas. Este enfoque tiene varias consecuencias:

- a. *El juego de lenguaje como condición del sentido.* El término *juego de lenguaje* está intrínsecamente atado a la cuestión del sentido. Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, examina el vínculo entre *Sprachspiel* y *Unsinn*, y afirma que este último (*nonsense*) se define por el hecho de no ser integrable a ningún juego de lenguaje; es decir, no es posible usar tal expresión en ningún juego de lenguaje (Laugier, 2000). Desde este punto de vista, el trabajo del sueño, así como también del chiste, no están localizados fuera del juego de lenguaje: el “trabajo” que se constata en estos procesos consiste en dar sentido a una significación que no lo tiene. El chiste y el sueño nos sirven entonces de modelo para construir una teoría del discurso que se define como crítico. ¿De qué? De la “ilusión representada por el postulado de la clausura estructural del texto: no hay inmanencia del texto” (Calame, 2000, p. 23).
- b. *El juego de lenguaje como puesta en discurso.* Toda manifestación discursiva lleva las marcas del proceso de enunciación, lo cual permite abordar cualquier texto desde el punto de vista de su puesta en discurso; es decir, “referir los efectos de sentido [...] a la transformación del mundo natural y social que se produce en la manifestación discursiva significativa por el *bias* de la enunciación” (Calame, 2000, p. 7). Las marcas de la enunciación son indicios que pertenecen a las siguientes categorías: *tempus*, *deixis* y pronombres. Todo análisis del juego de lenguaje trasciende así lo dicho, pues se trata de detectar la manera en que se representa y al mismo tiempo se aleja el decir. La distancia enunciativa entre lo dicho y el decir se produce en el juego de lenguaje.

c. *El juego de lenguaje como placage*. Lacan, al examinar el fenómeno de las palabras impuestas en la psicosis, formuló el siguiente planteamiento: “La cuestión es más bien saber por qué un hombre normal, llamado *normal*, no se da cuenta que la palabra es un parásito, que la palabra es un *placage*, que la palabra es la forma de cáncer de la cual es afectado el ser humano” (Lacan, 2015, p. 93). La idea que vehicula la palabra *placage* es la de un recubrimiento, un revestimiento por otra materia, o incluso la de una añadidura de otra materia para rellenar el vacío hecho ante la falta de una pieza. La aceptación de entrar al juego de lenguaje implica un no-saber acerca de este estatuto “parasitario” de la palabra; es decir, que ese no-saber es condición de posibilidad de la aparición de la traza significativa del sujeto de la enunciación. Por lo tanto, “lo que distingue al sujeto de todo lo que se nombra además en el lenguaje, es que el nombre, aunque propio, si bien le presta la identidad, se la sustrae también. Éste es el mecanismo de su división como también de la génesis del objeto- causa de deseo, considerada como figura e índice de la no-identidad consigo” (Safouan, 2001a, p. 120).

1.1.1. *Sistemas de entendimiento*

Para definir el *Sprachspiel*⁵, Wittgenstein parte de la idea de un “lenguaje primitivo completo”: de un *sistema de entendimiento* suficiente para realizar sencillas actividades de la vida cotidiana, como se muestra, por ejemplo, en una tarea de construcción (de una casa, en los primeros ejemplos de Wittgenstein)⁶, donde las palabras tienen la función de coordinar las acciones de los participantes. La configuración de este sistema de entendimiento refleja la orientación práctica que anuda a los sujetos implicados: entre sí y con las cosas, sean éstas herramientas, materia que ha de ser transformada

⁵ La palabra compuesta *Sprachspiel* contiene el elemento (*die*) *Sprache*, que significa tanto “lenguaje” como “lengua” y el elemento (*das*) *Spiel* que alude, según el contexto, a la existencia de un guion, a la actuación según un cálculo o a lo lúdico y al disfrute.

⁶ El ejemplo con el que Wittgenstein ilustra la “concepción primitiva de la manera y del modo como funciona el lenguaje” es el siguiente: “El lenguaje debe servir para el entendimiento de un construyente A con un ayudante B. A realiza una construcción con piezas: hay cubos, columnas, placas y maderos. B le debe pasar las piezas, y eso en la sucesión que A necesita. Para este objetivo, se sirven de un lenguaje consistiendo en las palabras ‘cubo’, ‘columna’, ‘placa’, ‘madero’. A las pronuncia —B trae la pieza que aprendió a traer conforme a estos llamados—. Entiéndase esto como lenguaje primitivo completo.” (Wittgenstein, 1969, párrafo 2)

y elaborada, o cosas en general que están ahí en el mundo. Estos ejemplos, que podríamos llamar “experimentales”, contruidos por Wittgenstein para poner de relieve los procesos constitutivos de la enunciación, se prestan con facilidad a una lectura interaccionista del concepto *juego de lenguaje*, pues parecen sugerir que fuera suficiente para que funcione un sistema de entendimiento y que los participantes compartiesen una actividad colectiva y un determinado conocimiento del mundo. Sin embargo, en otro ejemplo de Wittgenstein, el del aprendizaje de la lengua, queda claro que esta interpretación no es correcta. En efecto, Wittgenstein lo introduce como basado en otro sistema de entendimiento: el maestro muestra una cosa y pronuncia su nombre, el alumno repite la palabra con la que se designa la cosa. Pero de inmediato, gracias a la referencia a un párrafo “autobiográfico” de Augustinus, aparece de golpe la enorme complejidad del juego de lenguaje y se ve cómo la palabra oída, el entendimiento mismo, apunta al juego enunciativo entre las instancias enunciantes. Dice Augustinus, al hablar de cómo aprendió el lenguaje:

[...] entendí que el objeto era designado por los sonidos que ellos (los adultos) pronunciaban, ya que querían apuntar [indicar] hacia él⁷. Y esto, yo lo deducía de sus gestos, (que son) el *lenguaje natural* de todos los pueblos, el lenguaje que, por el juego del rostro y de los ojos, por los movimientos de los miembros y el sonido de la voz, indica las sensaciones, percepciones y sentimientos del alma cuando ésta desea alguna cosa, o la retiene, o la rechaza o la rehúye. Así, poco a poco aprendí a entender qué cosas designaban las palabras que oía ser pronunciadas una y otra vez en sus determinados lugares en diferentes frases. Y, cuando mi boca se había acostumbrado a estos signos, expresaba mis deseos por medio de ellos. (Wittgenstein, 1969, párrafo 1)

Wittgenstein comenta este párrafo en los siguientes términos:

Augustinus describe, así podríamos decir, un sistema de entendimiento; solamente que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto mismo hay que constatarlo en tantos casos donde se plantea la pregunta: “¿Es apropiada esta descripción, o es inapropiada?”. Y la respuesta es: “Sí, apropiada; pero solamente para esta región estrechamente circunscrita, no para el todo que pretendías describir.” Es como si alguien declarara: “El jugar consiste en el hecho de que uno desplaza cosas sobre una superficie según ciertas reglas...”

⁷ *anzeigen, zeigen* = indicar; el prefijo “an-” marca la idea de un inicio en la atención (del *infans*), o sea, que apunta hacia el sujeto, no sólo hacia el objeto designado.

—y nosotros le respondiéramos: “Parece que piensas en los juegos de mesa; pero éstos no son todos los juegos. Puedes rectificar tu explicación restringiéndola explícitamente a este tipo de juegos.” (Wittgenstein, 1969, párrafo 3)

Es interesante reparar en que Wittgenstein, en versiones anteriores de sus reflexiones, no hablaba, respecto al ejemplo de Augustinus, de un “sistema de entendimiento” sino de un “cálculo”⁸. Esto, lejos de aludir a alguna intención estratégica, debe leerse como una insistencia en la complejidad de los elementos del “lenguaje natural” de los cuales surge la indicación hacia la palabra y con ello el sujeto mismo, y donde el cálculo y la sustracción a la voluntad no sólo no se excluyen sino que se presuponen mutuamente. Mediante este “cálculo”, el sujeto encuentra su lugar, desde el cual podrá producirse la combinatoria de modalidades que definirá sus posiciones y sus recorridos. Así, pues, el ejemplo de Augustinus apunta a la compleja relación, en el lenguaje, entre percepción y cuerpo que hizo afirmar a Merleau-Ponty que “mi cuerpo no percibe, pero está como edificado alrededor de la percepción que se hace camino a través de él” (Merleau-Ponty, 1964, p. 24).

El ejemplo de Augustinus rebasa toda interpretación del entendimiento en términos de procesos de codificación-descodificación; justo este ejemplo de la introducción del niño al lenguaje pone la atención en la complejidad de los sistemas de entendimiento en la vida real. Considerar esta complejidad abre la visión a la dimensión de la sorpresa ante el hecho mismo del entendimiento. Y es precisamente en referencia al tema de la introducción del *infans* al lenguaje que Merleau-Ponty pudo tematizar este momento de la sorpresa: “La percepción que los otros toman del mundo me deja siempre la impresión de una palpación ciega, y estamos completamente sorprendidos cuando dicen de él algo que se junta con la nuestra, así como estamos maravillados cuando un niño empieza a ‘entender’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 85).

Si así descubrimos que la formación de los sistemas de entendimiento excede en mucho lo que podría concebirse como proceso de codificación/ descodificación, esto nos remite al funcionamiento de la instancia de discurso, mediante la cual el locutor se constituye como sujeto. Emile Benveniste definió la “subjetividad” como la “capacidad del locutor para posicionarse en tanto ‘sujeto’” (Benveniste, 1958, p. 259). En general, puede afirmarse que dicho posicionamiento se efectúa siempre mediante la articulación del “yo” de la

⁸ “Si Augustinus describe un ‘cálculo’ que opera en la lengua, no será inútil recordar que ‘cálculo’, por su etimología, hace referencia a las piedritas del ábaco, cuyo conjunto solamente hace el resultado.” (Wittgenstein, 1969)

instancia de discurso con el “yo” imaginario del narcisismo y de los ideales, ligado a su vez con la instancia de no-sujeto. En el ejemplo de la apertura del niño al lenguaje y al entendimiento, Augustinus describe este proceso de una manera muy elocuente y precisa; lo hace mediante la designación del punto exacto donde la matriz de la imagen especular⁹ (que constituye al *infans* antes de su apertura al lenguaje) se engancha con la forma pronominal de la primera persona singular, todavía latente, pero perceptible en el relato de Augustinus, quien ha descrito este momento inaugural como una percepción de los procesos de enunciación por los cuales las figuras circundantes están relacionadas. El sujeto, incipiente combinatoria de modalidades incluso antes de hablar, se sitúa y se mueve en relación con un mundo que se le viene encima en la convivencia y combina la instancia de no-sujeto (cuerpo, percepción e imagen) con la instancia de sujeto, lo cual lo constituye como instancia de discurso, como “autor” y, más tarde, como autor-narrador.

Ahora bien: es precisamente en el momento de elucidar esta compleja situación, cuando Wittgenstein distingue entre “el juego de lenguaje” y “un juego de lenguaje”, al decir:

Podemos pensar que todo este proceso del uso de las palabras en este ejemplo es uno de aquellos juegos mediante los cuales los niños aprenden su lengua materna. Quiero llamar estos juegos “juegos de lenguaje” y hablar a veces de una lengua primitiva como de un juego de lenguaje. Y también se podrían llamar juegos de lenguaje los procesos de nominación de las piezas y la repetición de las palabras dichas. Piénsese en varios usos que se hacen de palabras en los juegos de corro. Llamaré también el todo: del lenguaje y de las actividades con las cuales está entretejido, el “juego de lenguaje”. (Wittgenstein, 1969, párrafo 7)

¿Por qué esta necesidad de Wittgenstein de definir el concepto de *Sprachspiel* por medio de esta polisemia, es decir, usarlo para designar las partes del todo y también el todo mismo? Se trata de una indicación de que el todo no equivale a la suma de las partes y que, por lo tanto, toda concepción del juego de lenguaje como un mosaico o ensamblaje de sistemas de entendimiento está fundamentalmente equivocada. ¿Podría Wittgenstein haber renunciado a la segunda significación, para quedarse sólo con el término en el sentido de los

⁹ Lacan define la imagen especular como “la matriz simbólica donde el Yo se precipita en una forma primordial, antes de que se objetive en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto”. (Lacan, 1971, p. 87)

juegos de lenguaje como unidades visibles en la vida social? Si no lo hizo, es una invitación para tratar de elucidar la relación entre lo visible (*un* juego de lenguaje en determinado momento y lugar social) y lo invisible (*el* juego de lenguaje); invisible que no es “un invisible de hecho, como un objeto (está) escondido detrás de otro, no es un invisible absoluto que no tendría nada que ver con lo visible; es, al contrario, lo invisible de este mundo, aquello que lo habita, lo sostiene y lo vuelve visible, su *posibilidad interior y propia*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 198).

Como consecuencia de la doble definición inicial, el concepto de juego de lenguaje ha tenido desarrollos muy distintos en el pensamiento contemporáneo, según se enfoque como posibilidad interior y propia del mundo (en la filosofía de la existencia) o como funcionamiento de sistemas de entendimiento complejos (en las ciencias sociales empíricas). Si bien es claro que actualmente estamos ante una verdadera segregación disciplinaria, no es sin embargo menos claro que la tarea es contribuir al amplio trabajo de deconstrucción de esta segregación. Pensamos que esta deconstrucción bien podría hacerse camino si ambos campos confluyen en el punto crítico de los sistemas de entendimiento; a saber, su transformación o incluso su deterioro y eventual desaparición.

1.1.2. *El espacio ontológico del juego enunciativo*

En la filosofía de la existencia se considera que el *Sprachspiel*, en tanto juego de la vida en y por medio del lenguaje, se juega en tres zonas existenciales: en el *cuidado*, en el *olvido* y en la *entrega* (Juranville, 2000a). Para la filosofía de la existencia, el juego de la vida no es, en primer lugar, pensamiento (como sucede en la tradición metafísica) sino lenguaje o significancia. En efecto, Heidegger denuncia la razón metafísica en el nombre del ser como juego, y con ello se acerca al concepto de *Sprachspiel*. Cuando en *Sein und Zeit* despliega la semántica del cuidado (*Sorge*), define la diferencia ontológica en los siguientes términos:

También ocuparse de la alimentación y el vestido, o el cuidado del cuerpo enfermo, es cuidado (*Fürsorge*). Entendemos, sin embargo, esta expresión, paralelamente al uso que hemos hecho del vocablo “ocupación” como un término que designa un existencial. La *Fürsorge* en el sentido de instalación social fáctica se funda en la estructura de ser del *Dasein*, que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el *Dasein* se mueve en el modo deficiente de la solicitud (*Fürsorge*). Ser uno para otro, estar uno

contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros son posibles modos de la *Sorge*. (Heidegger, 2009, p. 141)

El término *juego* aparece en la expresión “(aparentemente) se trata de ‘nur geringfügige Spielarten derselben Seinsart’ (sólo poco diferentes *modos de jugar del mismo modo de ser*), apariencia que tapa la diferencia ontológica esencial entre el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros” (Heidegger, 2009, p. 142).

Como lo ha señalado Alain Juranville, el término de *juego* le sirvió a Heidegger para poner un alto a la búsqueda de la verdad filosófica en la causa, al afirmar: “El juego es sin porqué. Juega mientras que juega. El juego sólo permanece” (Juranville, 2000b, p. 125).

Como consecuencia de esta posición en la historia de la filosofía, para Heidegger se volvió indispensable definir el espacio de este juego. Para ello, recurrió al término *Spielraum*¹⁰ (espacio de juego):

Se trata de preguntar en sentido analítico-existencial por las condiciones temporales de posibilidad de la espacialidad peculiar al “ser-ahí”, la cual es por su parte el fundamentado del descubrir el espacio intramundano. Ante todo debemos recordar de qué modo es espacial el “ser ahí”. Espacial sólo puede *ser* el “ser-ahí” en cuanto cura¹¹ en el sentido de existir fácticamente cadente. Negativamente quiere decir esto que el “ser ahí” no es nunca, ni siquiera “inmediatamente”, “ante los ojos” en el espacio. No llena como un útil o cosa “real” un trozo de espacio, de tal forma que su límite relativamente al espacio circundante se reduzca a ser él mismo una determinación espacial del espacio. El “ser-ahí” se toma —en sentido literal— un espacio. No es en manera alguna tan sólo “ante los ojos” en el trozo de espacio que llena el cuerpo vivo correspondiente. Existiendo se ha “espaciado” en cada caso ya un espacio libre.¹² Determina en cada caso su “lugar” peculiar, de tal manera que retorna del espacio espaciado al “sitio” que ha ocupado. Para poder decir que el “ser ahí” es “ante los ojos” en un punto del espacio, necesitamos *tomar* antes a este ente en forma ontológicamente inadecuada. La diferencia entre la “espacialidad” de una cosa extensa y la del “ser ahí” tampoco reside en que éste *sepa* del espacio; pues el “tomar

¹⁰ *Raum* = espacio. Es importante señalar que en el uso cotidiano, el término *Spielraum* es equivalente al de “libertad”.

¹¹ En la traducción de José Gaos, que usamos aquí, este término se utiliza para el concepto de *Sorge*, que hemos traducido hasta ahora por “cuidado”.

¹² “Existiendo, se ha desde ya generado un espacio para el juego” (*Spielraum*).

un espacio” está tan lejos de identificarse con un “representarse” lo espacial, que esto presupone aquello. La espacialidad del “ser ahí” tampoco debe interpretarse como una imperfección que afecte a la existencia a causa del fatal “encadenamiento del espíritu a un cuerpo”. Antes bien, por ser “espiritual”, y *sólo por ello*, puede ser el “ser ahí” espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso. (Heidegger, 1951, p. 423)

En el espacio así definido en el nivel ontológico, Heidegger ubica los procesos mencionados del cuidado, del olvido y de la entrega como procesos de formación de los proyectos:

La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio (*Spielraum*) del fáctico “poder ser”. En cuanto yecto, es el “ser ahí” yecto en la forma de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el “ser ahí”, sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. (Heidegger, 1951, p. 168)

En cuanto al primer vector del espacio ontológico del juego de lenguaje, el cuidado o la cura es el concepto principal para comprender el *Mitsein*: “*Das Mitsein muss [...] aus dem Phänomen der Sorge interpretiert werden*”, afirma Heidegger (1927, párrafo 26). Además, este filósofo relaciona el cuidado y el fenómeno de la angustia:

La angustia, como posibilidad del ser del “ser ahí” y a una con el “ser ahí” mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del “ser ahí”. Este ser se desemboza como “cura”. La definición ontológica de este fundamental fenómeno existencial pide que se lo deslinde de fenómenos que al pronto pudieran identificarse con él. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. La *Sorge* no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella. (Heidegger, 1951, p. 211)

En la filosofía de Heidegger, la oposición entre existenciales y lo que está-ahí, el *Dasein* como *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, puede desembocar en el error de hacer que la diacronía sea una propiedad solamente del *Dasein* y no de los existenciales. Por eso Gadamer sostiene en su *Introducción a Heidegger* (1986, p. 96): “Que el *Dasein* no obtiene su propio y verdadero ser (*Eigentlich*)

del constatable estar-ahí (*Vorhandenheit*), sino del movimiento del cuidado, porque en el cuidado del ser está su propio futuro: eso es lo que Heidegger no quiso perder de vista¹³.

El párrafo anterior nos indica que la modalidad del “querer”, fundadora del sistema de las modalidades en sí, se basa a su vez en la *Sorge* como existencial fundamental, lo cual invita a explorar la combinatoria entre los tres vectores existenciales y el sistema enunciativo de las modalidades. Por lo pronto, al preguntar por la estructura de este campo, hay que introducir una distinción. La dialéctica inherente a la *Sorge* se origina en una tensión entre el polo “cuidado consigo mismo y con los demás” y el polo “preocupación”, en el sentido del hecho de quedar demasiado pegado a un asunto que “me” afecta; sentido que el concepto adquiere en la vida cotidiana, en el espacio del “poder-ser fáctico”. Esta “preocupación utilitaria” (Juranville, 2000a, p. 29) hace que el sujeto pierda del todo el polo opuesto, en el cual —y sólo en él, según Heidegger— hay que situar la interrogación del sujeto acerca de su existencia. Asistimos aquí a un proceso que reduce el espacio ontológico del juego a un asunto óntico, a efectuar un mero plan preconcebido, como señala Heidegger en el párrafo citado. Como campo ontológico, la *Sorge* es en cambio propiamente el *acto* del juego, por el cual el sujeto se introduce al juego en tanto él es su *enjeu*¹⁴ (Juranville, 2000b, p. 13) y se relaciona con la significancia por medio del sentido. Ésa es su puesta, su apuesta. No es más que ser consecuente con esta distinción si se remiten los conceptos de “cuidado del otro” y “cuidado de sí” (como aparece por ejemplo en Foucault, 1984) en el nivel óntico. José Gaos incluso rechaza la traducción del término *Sorge* por “cuidado”:

Esta fórmula es, pues, la de la *unidad* del “ser en el mundo”, la del *ser* mismo del “ser ahí”. A tal ser le viene como ningún otro nombre bien el de “cura”, a condición de entenderlo en el riguroso y exclusivo sentido existencial, ontológico, de la fórmula, y no en ningún sentido óntico, existencial: cuidado, solicitud, *in-curia* [...], ni, menos aún, cura de sí, expresión superfluamente tautológica, por cuanto el “sí” es lo constituido por el “pre-ser-se”. Y el venirle tan bien este nombre es la prometida razón de las expresiones “curarse de” y “procurar por”. (Gaos, 1951, p. 52)

¹³ “*Dass das menschliche Dasein sein eigentliches Sein nicht in feststellbarer Vorhandenheit hat, sondern in der Bewegtheit der Sorge, mit der es um sein Sein bekümmert seine eigene Zukunft ist, das war es, was Heidegger nicht aus dem Auge verlieren wollte [...]*”. La traducción es de Hans Saettele.

¹⁴ *devenir l’enjeu* = devenir aquello que está en juego.

El segundo concepto para definir el espacio ontológico es el de *olvido*. Heidegger lo relaciona con la idea de la repetición y postula una anterioridad lógica del olvido respecto al recuerdo, con lo cual el olvido accede al rango de condición de la *Sorge*:

Al *ser* sido [...] lo llamamos [...] la reiteración. Pero es impropio proyectarse sobre las posibilidades sacadas de aquello de que se cura; presentando esto, sólo es posible porque el “ser ahí” se ha *olvidado* de sí mismo en un punto de su más peculiar “poder ser” *yecto*. Este olvidar no es una nada ni simplemente la falta del recuerdo, sino un peculiar modo extático “positivo” del sido. [...] El *olvido* como sido impropio se refiere por ende al peculiar *ser yecto*; es el sentido temporal de la forma de ser con arreglo a la cual *soy* sido inmediata y regularmente. Y sólo sobre la base de este olvidar puede presentarse estando a la expectativa, “curándose de”, “retener”, a saber, los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí” y hacen frente dentro del mundo. A este “retener” corresponde un “no retener” que representa un “olvidar” en sentido derivado. Así como la espera únicamente es posible sobre la base del estar a la expectativa, así lo es el *recuerdo* sobre la base del olvidar *y no a la inversa*. (Heidegger, 1951, párrafo 68)

La inversión entre recuerdo y olvido tiene varias consecuencias que nos hacen entrar de manera directa al tema del olvido como *chose mystérieuse* (Lacan, 2004, clase del 12 de diciembre de 1962). La cosa misteriosa del olvido es ahí llamada “vuelta del significante al estado de huella”, mientras que lo real es designado como aquello que “envía al sujeto a la huella”. Intentemos explorar brevemente tres aspectos de esta inversión.

En primer lugar, la inversión entre olvido y recuerdo pone la negación que hay en el olvido en un lugar que “no es negativo”, como dice Blanchot, sino en algo anterior a la afirmación y que está “en relación con lo que hay de más antiguo, lo que vendría del fondo de los tiempos, sin jamás haber sido dado” (Blanchot, 1980, p. 11). Como señaló Lacan en el Seminario sobre la Angustia (clase del 17 de febrero de 1963), esta nueva ubicación del problema de la inscripción nos saca de “la perspectiva de la historia y del recuerdo” e indica, conforme su ejemplo sobre la posición masoquista, que la creencia engaña al sujeto acerca de su búsqueda: lo que busca en el Otro no es el goce de éste, como cree, sino su angustia. Lacan incluso coloca la creencia como causa de la errancia del sujeto: “y justamente, *porque* lo cree (que está en búsqueda del goce del Otro), no es esto lo que busca”.

En segundo lugar, el olvido no es entonces ya un borramiento de toda inscripción, sino el origen del no-saber constitutivo del sujeto:

De lo que se trata es de nuestra relación angustiada con algún objeto perdido, pero que seguramente no está perdido para todo el mundo. Les mostraré dónde se le vuelve a reencontrar, ya que no basta con olvidar una cosa para que no continúe a estar ahí, solamente no sabemos reconocerlo. Para re-encontrarlo, convendría volver sobre el sujeto de la huella (*trace*). (Lacan, 2007, p. 74)

En tercer lugar, el punto del olvido es un foco de irradiación: “Hay un punto profundamente olvidado de donde todo recuerdo ‘rayonne’. Todo se exalta en memoria a partir de algo que se olvida, detalle ínfimo, fisura minúscula donde se ‘mete’ por completo (*ou il passe tout entier*)” (Blanchot, 1957, p. 142). Así, la pasividad fundamental del sujeto no es simple aceptación ni simple recepción, sino el olvido como pensamiento: “*Passif: le non-récit, ce qui échappe a la citation, et que le souvenir ne rappellerait pas —l’oubli, comme pensé, c’est-à-dire ce qui ne saurait être oublié parce que toujours déjà tombé hors mémoire.*” (Blanchot, 1980, p. 49).

Digamos también brevemente algo sobre el tercer término que hemos propuesto para definir el espacio ontológico del juego enunciativo, el de la *entrega*. En la entrega, donde el sujeto asume el riesgo de la “alterización” o, como dice Theunissen, *Veränderung*.¹⁵ “la tensión es entre responsabilidad y esclavitud”. La idea negativa de la “entrega” está relacionada con la *Geworfenheit*, el estado de ser arrojado a la existencia (ser yecto), y es consecuencia necesaria de la relación con el otro; acto por el cual el sujeto se entrega libremente (Juranville, 2000a, p. 205). El rechazo del otro y dar la palabra al otro (a pesar del rechazo) son los dos polos de la tensión que atraviesan al sujeto en este campo. Es en el intercambio, en el dar y darse y la respuesta del otro que se muestra con más crudeza el carácter de decaído en el juego de lenguaje. Por un lado, en el cálculo utilitarista, que Séneca fustigó en *De Beneficiis* en las frases de “Quien ha dado para obtener algo por ello, no ha dado” y “América ser decepcionado el que pensó en el contra-don mientras dio”. Por otro lado, está también el dar despilfarrador, tal como lo describió hace poco Jean Starobinski, *Largesse*, respecto al problema del intercambio (Mauss, 1973).

¹⁵ El concepto aparece en la obra de Theunissen y corresponde al de “alienación”, pero juega con la alusión a la *Veränderung* (transformación), que el sujeto sufre en la relación con el otro. (Theunissen, 1977)

En la situación de hoy, es definitivamente muy importante establecer una especie de gramática histórica del intercambio y del gasto (la *dépense*), en el registro de la antropología o de la historia, como en el de la fenomenología. Pero [...] importa sobre todo leer la relación donadora según algunas de las formas singulares donde se ha manifestado. En relación a las generalidades formuladas con tanta frecuencia, es parecido a lo que sucede con el trabajo del análisis de estilo, por ejemplo en la interpretación de poemas para comprenderlos mejor, en relación a las reglas de una gramática general. (Starobinski, 2007, p. 6)

En efecto, las formas “decaídas” de “don fastuoso”, de la “fortuna”, de la “caridad” y de la “poesía”, en las cuales se ubica del término de juego de lenguaje, sólo pueden ser leídas sobre la base del nivel de los tres existenciales.

Al resumir la relación de los tres vectores del “proyecto” en un cuadro, podemos ubicar varios procesos:

Cuadro 1

Vector	Relación con la significancia	Lado sujeto	Lado otro	Óptico: tensión entre
Cura	Sentido de la significancia.	Posicionarse en la significancia del juego como <i>enjeu</i> .	Dar y recibir, don e intercambio.	Cuidado <i>vs.</i> preocupación utilitaria.
Olvido	Significación de la significancia (es la condición del cuidado).	Producir el síntoma.	Asumir la incompletud de lo simbólico.	Olvidar (derivado) <i>vs.</i> recordar.
Entrega	Verdad de la significancia (es la condición del olvido y del cuidado).	Hacer el don de la palabra.	Instalar al otro como otro absoluto <i>vs.</i> como otro decaído.	Someterse <i>vs.</i> liberarse.

La primera columna del cuadro marca la relación con la significancia que está en juego en cada una de las tres fuerzas fundamentales del proyecto. De acuerdo con Juranville (Juranville, 2000a), adscribimos al cuidado el sentido (substancia del contenido) de la significancia, al olvido la significación (forma del contenido) de la significancia, y a la entrega la verdad de la

significancia. Las tres fuerzas forman una secuencia lógica en la medida en que la entrega es condición del olvido y el olvido es condición del cuidado. En la segunda columna, colocamos el lugar que el sujeto asume respecto a las tres fuerzas fundamentales del proyecto. En efecto, en los campos definidos por cada fuerza se definirá el sujeto en tanto modalidad: como lo que está en juego, como ego (*je*) del síntoma y como dador de su palabra. A propósito, recordemos que en la segunda columna se inscribe toda la problemática del don que se enfrenta a la pregunta existencial de “¿Quién es el dador?” Blanchot define el “decir” como don de significancia (Blanchot, 1980, p. 170). En la tercera columna, colocamos el acto fundamental del sujeto respecto al otro de lo simbólico en cada una de las fuerzas que constituyen el espacio enunciativo: el sujeto accede al don y al intercambio; pero tiene que asumir la incompletud de lo simbólico e instalar a un otro en la tensión, entre lo absoluto y lo decaído. En la cuarta columna nos referimos al nivel óntico, en el cual el sujeto se encuentra ante tres dilemas inconscientes: cuidado (cura) o preocupación, olvido o recuerdo, liberación o sometimiento.

El juego enunciativo y la generación de la distancia enunciativa en el juego de lenguaje están sostenidos por la estructura ontológica que acabamos de definir, donde se produce la afectación del sujeto (angustia y culpa) que aparece bajo distintos ángulos según el campo de los tres vectores. Podemos ahora dar una fórmula lingüística con la que reflejemos lo que está en juego en la articulación de la combinatoria modal con la existencia en tanto ontológica: (*no querer (poder, saber, deber) cuidar (olvidar, entregarse)*). Para construir la combinatoria entre modalidades y vectores del espacio del juego de lenguaje, surgirán determinadas afinidades o solidaridades, concepto ya prefigurado por Heidegger cuando afirma que la *Sorge* funda el querer y el desear, y no al revés. Análogamente, falta explorar las afinidades entre el olvido y el saber y entre la entrega y el poder, y el deber.

1.1.3. Transversalidad del lenguaje e inteligibilidad del mundo

Gracias a la definición del espacio existencial mediante los tres vectores que tensan todo proyecto de vida, el concepto de juego ocupa un lugar intermedio, una función de bisagra entre otredad e inconsciente. ¿Cómo entender esta posición? Un fenómeno lingüístico puede arrojar luz sobre la dificultad que se origina aquí. La lengua francesa dispone de dos términos para designar a los demás: *les autres*, una forma plural, y *autrui*, un singular genérico. Por etimología, *autrui* es un vestigio de la diferencia que hacía el latín entre

alius, “un otro cualquiera”, y *alter*, “el otro de dos”, en la medida en que conserva el primer término de la oposición: cualquier otro, no él que está ahí. En consecuencia, Derrida ha señalado que la palabra *autrui* es menos general que *les autres*, y que su interés consiste en presentar un vacío conceptual (“no hay, a pesar de las apariencias, concepto de otredad”), un lugar en suspenso entre el polo de “el otro en general” y el polo de “el prójimo” (Derrida, 1967, pp. 154 y 155).

Preguntémonos ahora por las consecuencias de la adscripción de este término “en suspenso” a la zona intermedia del juego de lenguaje. Merleau-Ponty describe esta zona como una “implicación inextricable” de perspectivas:

[...] lo que merece el nombre de “ser” no es el horizonte de ser “puro”, sino el sistema de las perspectivas que (me) introducen en él; el ser integral no está delante de mí, sino en la intersección de mis puntos de vista; y en la intersección de mis puntos de vista y de aquellos de los otros, en la intersección de mis actos; y en la intersección de mis actos y de los de los otros; el mundo sensible y el mundo histórico son siempre inter-mundos, ya que son lo que, más allá de nuestros puntos de vista, los hace solidarios entre sí y solidarios de los otros, (son) las instancias a las cuales nos dirigimos a partir del momento en que vivimos, los registros donde se inscribe lo que vemos, lo que hacemos, para devenir cosa, mundo, historia. [...] nuestra vida tiene, en el sentido astronómico de la palabra, una atmósfera: está constantemente envuelta en estas brumas que se llaman mundo sensible o historia, (en) el “se”¹⁶ de la vida corporal y el “se” de la vida humana, el presente y el pasado, como conjunto revuelto de los cuerpos y de los espíritus, promiscuidad de los rostros, de las palabras, de las acciones; con, entre todo esto, esta cohesión que uno no puede negarles, ya que todo (aquí) son diferencias y separaciones extremas de un mismo algo. (Merleau-Ponty, 1964, pp. 116 y 117)

En tanto posibilidad interior y propia del mundo, el juego de lenguaje atraviesa la multiplicidad de los juegos particulares; es, en palabras de Merleau-Ponty, “transversal”: “La implicación de los hombres en el mundo, de los hombres los unos con los otros, incluso si sólo puede hacerse mediante percepciones y actos, es transversal respecto a la multiplicidad espacial y temporal de lo actual” (Merleau-Ponty, 1964, p. 117).¹⁷

¹⁶ En el original: *on*, pronombre impersonal derivado del latín *homo*.

¹⁷ El término “transversal” se le ocurrió también a Lacan en el párrafo citado arriba sobre recuerdo y olvido.

La transversalidad del juego de lenguaje respecto a los juegos visibles proscribire toda interpretación de los tres vectores del espacio de juego como “hechos”. De ahí se derivan dos maneras de equivocarse, de engañarse respecto al hecho del orden de la transversalidad del juego de lenguaje: por un lado, negarle toda relevancia (con el pretexto de que puede ser desgarrado en cualquier momento por los accidentes de mi cuerpo y por la muerte); por otro, tratarlo como un orden transcendental, intemporal, como un sistema de condiciones *a priori*. En contra de estas dos posiciones, Merleau-Ponty afirma: “La apertura a un mundo natural e histórico no es una ilusión y no es (tampoco) un *a priori*, es nuestra implicación en el Ser” (1964, p. 117). Con Merleau-Ponty opondremos, entonces, el concepto de “apertura al mundo” tanto a la posición “nihilista” que consiste en abolir el término “juego de lenguaje”, como a la posición “metafísica” que pretende pensar el mundo sin tomar en cuenta el hecho de su constitución en los juegos de lenguaje en la vida cotidiana. ¿Cómo pensar este lugar de la apertura, apertura que no es ni ilusión ni transcendencia en el sentido del *a priori*?

En la filosofía de Heidegger, la implicación en el Ser a la que se refiere la definición general del concepto de *Sprachspiel*, convertido para nosotros ahora en el espacio del juego de las tres fuerzas que operan en él, se aborda mediante el concepto de “manera de estar en el mundo”. Para definirlo, Heidegger parte del límite de la inteligibilidad, introducido a la existencia por la muerte; el campo de la vida humana se podrá entonces dividir en zonas de inteligibilidad, en las cuales operan distintas “maneras de estar en el mundo”. En una de las formulaciones más nítidas de estas zonas, la de Ernst Fink, esta “clasificación” tiene la siguiente forma: *a)* trabajo, economía; *b)* guerra, lucha, voluntad de poder, afirmación de sí; *c)* eros, como relación; *d)* juego (Fink, 1969).

Emmanuel Lévinas ha ubicado esta posición filosófica (de la que intenta liberarse mediante todo el esfuerzo de su obra) de la siguiente manera:

Estas actividades son comprensión del ser [...] [Esta comprensión] está en la lengua y la lengua puede contar la comprensión según sus modalidades (trabajo, guerra, amor, juego) que son comportamientos en y frente al ser [...] La inteligibilidad coincide [en Heidegger y en Fink] con lo decible, con la fábula, con lo que puede ser narrado; el lenguaje es inteligibilidad en tanto es el ser en el mundo”. (1993, pp. 104 y 105)

Esta “subsunción de la comprensión bajo la estructura del ser” constituye el punto principal de la discusión de Lévinas con Heidegger. Derrida intervino a su vez en esta discusión en su trabajo sobre Lévinas (1967, pp. 117-228).

De esta gran discusión filosófica, quisiéramos aquí remitirnos a dos dificultades provocadas por la tesis de la subsunción, debido a su evidente importancia en la investigación social¹⁸: la del relato y la del goce.

Si la comprensión del juego de lenguaje, en tanto es la posibilidad interior y propia de la existencia, queda remitida al relato, lo invisible sale del lugar que le es “propio”. Lo invisible ya no será lo que habita el mundo, lo sostiene y lo vuelve visible. Se integrará al campo de lo visible y se pretenderá designar mediante el sentido. En la comprensión de la diacronía por medio del relato, promover lo invisible al lugar de un significante visible produce sin embargo un resto en el que se refugia la indicación. El resultado es la división entre dos historias: la de los historiadores y la de los poetas; división que separa realidad y ficción, lógica de la sucesión empírica (de hechos, sucesos, actos) y lógica informal del acontecer en el “mundo de la vida”.

Toda textualidad es el resultado de una articulación compleja de estas dos historias por medio de procedimientos discursivos que se apoyan en su mutua permeabilidad, posibilitada por el hecho de la enunciación enunciada; es decir, el hecho de que el proceso de enunciación deja sus marcas en el enunciado. Si bien el término “enunciación enunciada” parece excesivo, en la medida en que por definición es el lugar de una incompletud constitutiva del discurso, se trata sin embargo de un proceso constante que acerca la enunciación misma a la función lingüística del enunciado: dicha función lingüística es la representación en el enunciado.¹⁹

En la diacronía, los modos de articulación constituyen regímenes de verdad en constante transformación. Según Jacques Rancière, la línea de partición entre lo factual y lo ficcional, de origen aristotélico, se ha visto revocada

¹⁸ Enfocándonos no tanto a la “verdad” de la tesis (reivindicación de la posición de Husserl y de la de Heidegger por Derrida) ni tampoco a las conclusiones de Lévinas (que han llamado la atención por el giro casirreligioso que toma su reflexión sobre la ética), sino a las consecuencias para pensar el relato.

¹⁹ La perspectiva enunciativa que evocamos aquí implica una concepción de la textualidad como estructura abierta: “No se podría concluir desde el reconocimiento de una relativa autonomía de lo enunciado de la enunciación respecto al proceso (real, histórico) de comunicación que [este reconocimiento] excluye todo tipo de recorte entre las condiciones de la producción lenguajera y el mundo enunciativo que construye el producto discursivo. La perspectiva enunciativa tiene al contrario esto de positivo que denuncia la ilusión representada por el postulado de la cerrazón estructural del texto: no hay inmanencia del enunciado.” (Calame, 2000, p. 23)

desde el romanticismo por una nueva racionalidad, que combina lo banal (es el lado de la sucesión empírica) con lo oscuro (lado de la lógica del suceder) (Rancière, 2000, p. 59).

Respecto al tema de lo visible y la evidencia, ya no hay, desde entonces, posibilidad de una simple oposición dialéctica entre lo observado (lo visible) y lo revelado (lo invisible). Las figuras textuales del testimonio y la ficción ya no pueden abordarse por separado: por un lado, lo empírico es ahora portador de huellas y trazas que dan testimonio de lo verdadero; por otro, la ficción ya no es sólo un (vero-) símil de la realidad, sino lo que hace posible el pensamiento de lo real. Por esto, dice Rancière:

[...] lo real debe ser “ficcionalizado” para ser pensado. [Está claro que] esta propuesta debe ser distinguida de todo discurso —positivo o negativo—, según el cual todo sería “relato” con alternancias de “grandes” y “pequeños” relatos. La noción de “relato” nos encierra en las oposiciones de lo real y del artificio, lugar donde se pierden igualmente positivistas y des-constructivistas. No se trata de decir que todo es ficción. Se trata de constatar que la ficción de la era estética ha definido modelos de conexión entre presentación de hechos y formas de inteligibilidad que hacen borrosa la frontera entre la razón de los hechos y la razón de la ficción, y que estos modelos de conexión han sido retomados por los historiadores y los analistas de la realidad social. (Rancière, 2000, p. 62)

Para la investigación social, esto tiene dos consecuencias:

- a. El “material” de la investigación no es un relato, sino una “combinación de trazas (entrevistas, caras significativas, documentos de archivos, extractos de documentos y ficciones) para proponer posibilidades de pensar la historia que está en juego” (Rancière, 2000, p. 60).
- b. Las zonas definidas por Fink contienen el límite de la inteligibilidad, y eso de maneras diferentes. A partir de este punto se pueden desarrollar zonas diferentes, incluso nuevas.

1.1.4. El límite del juego y el goce

Pensemos ahora en la segunda dificultad provocada por la subsunción, señalada por Lévinas, de la comprensión bajo el ser: esta dificultad atañe al tema del goce. En cada una de las zonas definidas por Fink, el límite de la inteligibilidad se constituye de manera diferente, la ruptura del relato tiene

características particulares según cada zona. Esto indica que ahí insiste algo en la existencia, que va más allá de la combinatoria de vectores y modalidades; más allá de la transversalidad del juego, que consiste en la articulación de perspectivas. Ese algo que no puede captarse ni en el intercambio ni en la revelación de lo invisible es el goce.

Incluir el concepto de goce en la investigación social requiere reconocerle una función de ligar sensación y conocimiento, en términos del enfoque enunciativo: entre instancia no-sujeto e instancia sujeto: “Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero distancia respecto al objeto. Al goce pertenece esencialmente un saber, una luminosidad” (Lévinas, 1979, p. 46).

El goce, por esta vía, se convierte en la “categoría universal del campo empírico” (Lévinas, 1971, p. 140), ligado a la existencia por la vía de las cosas. Sin embargo, la ligazón entre las instancias componentes de la instancia de origen es muy *sui géneris*: el goce se caracteriza por el hecho de que la instancia de no-sujeto arrasa con la otra instancia componente, la de sujeto.

Justamente, el goce no reside ni en el valor de cambio para alguien ni en el valor de uso para alguien, sino en un “plus” característico de la existencia, muy afín a la idea de un “hay”. Lévinas parece apuntar a esto cuando escribe:

El goce de una cosa —incluso si ésta es una herramienta— no consiste únicamente en relacionar esta cosa con el uso para el cual está fabricada —la pluma para escribir, el martillo para meter el clavo—, sino también para sufrir o regocijarse de este ejercicio. Las cosas que no son herramientas —el pedazo de pan, el fuego de la chimenea, el cigarro— se ofrecen al goce. Pero este goce acompaña *toda* utilización de las cosas, incluso cuando se trata de una empresa compleja y cuando únicamente el *fin* de un trabajo absorbe la búsqueda. (Lévinas, 1971, p. 140)

Asistimos en estas frases a un trabajo de desplazamiento de la finalidad, de la orientación a un fin (todavía muy acentuada en el ejemplo de la construcción que da Wittgenstein); desplazamiento que permite aparecer el hecho de que la absorción del sujeto por el fin de la acción no sólo no elimina el goce, sino que lo inaugura. ¿No es ésta la condición para pensar el juego del lenguaje en relación con la vida y la existencia? Así, sostiene Lévinas, “la *suspensión* o la ausencia *de la finalidad* última tiene una cara positiva, el gozo (*joie*) desinteresado del juego. Vivir es jugar, a pesar de la finalidad y de la

tensión del instinto; vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o goce (*jouissance*) de la vida” (Lévinas, 1971, p. 141).

El “simple” juego no es simple. En el goce, el sujeto no es ya quien comparte con otros un sistema de entendimiento ni una posición modalizadora en el juego de la existencia, ni tampoco un invisible que se manifiesta en lo visible como transversalidad, sino instancia enunciativa hecha de puro no-sujeto, puro cuerpo gozante. Exceso de la instancia no-sujeto sobre la de sujeto en su concurrencia en la instancia de origen. Y habría que explorar las condiciones de posibilidad de este exceso, pues quizá fuese posible únicamente porque el objeto sustituye al sujeto en la medida en que se pone en función de significante, sin que, por ello, haga función de metáfora.

La restitución de la idea del goce a un lugar lógico que es anterior a la finalidad de una acción y que, por lo tanto, lo define como exterior a toda posibilidad de ser relatado o formar parte del dicho no sólo libera el concepto de *Sprachspiel* de la insistencia de metas (éstas pertenecen al campo de los juegos), sino que delimita con él un “afuera” en la experiencia del tiempo. En efecto, el goce es la experiencia que suspende por un momento el dilema entre “demasiado tarde” y “demasiado pronto” que atraviesa la temporalidad en “los” juegos, en donde instala la idea de la finalidad de la acción en un lugar de dominio.

Para pensar el juego de lenguaje como apertura al mundo o pura transversalidad respecto a los juegos visibles, para concebirlo como compleja intrincación entre cuerpos y palabras, habrá que ir más allá del relato, hacia la zona donde se suspende la acción según metas y el goce de la vida y la experiencia de un momento, fuera del dilema del tiempo, *ex-siste*²⁰ (Merleau-Ponty, 1964, p. 225).

En esta exploración del concepto *Sprachspiel*, hemos ahora llegado al punto donde se pone en duda incluso el concepto mismo de “juego” y su adecuación para comprender la transversalidad del lenguaje. Este poner en duda se opera por medio del intento de incluir el goce como categoría universal de la experiencia. En la medida en que el juego enunciativo muestra el carácter infinito del decir, el concepto de juego como conjunto de jugadas se desdibuja. Y mientras que la ocupación exclusiva de la instancia de origen por la

²⁰ En Merleau-Ponty encontramos la siguiente nota: “El agente sensorial = el cuerpo — El agente ideal = la palabra — Todo esto pertenece al orden de lo ‘transcendental’, del *Lebenswelt* (mundo de la vida), es decir de las transcendencias sosteniendo ‘su’ objeto.” (Merleau-Ponty, 1964, p. 225)

instancia de no-sujeto hace aparecer la persistencia del decir incluso en el silencio, el concepto de juego de lenguaje pierde su razón de ser. Por esto, Lévinas afirmó:

No es que la esencia en tanto que persistencia en la esencia —en tanto *conatus* e interesamiento²¹— se reduzca a un juego verbal. *El decir precisamente no es un juego*, es anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a los cosquilleos semánticos —prefacio de las lenguas—, es proximidad del uno al otro, compromiso de acercamiento del uno al otro, es la significancia misma de la significación. (Lévinas, 1993, p. 17)

Para Lévinas, antes del orden del discurso surge un “orden más grave que el ser, y anterior al ser” (Lévinas, 1993, p. 17).

Leamos en estas líneas que aquello que podemos observar y describir, es decir, las interacciones, son una concretización de este orden anterior al ser que hay en el ser-tiempo, que definimos como el campo del “decir”. En esta dimensión anterior, en este orden más grave que el ser, se indica una exclusión en la anulación que aparece en la siempre más o menos fallida representación o realización, incluso concretización del juego. Esto quiere decir que si es posible analizar algún juego o interacción, como un sistema de entendimiento y una serie de jugadas inteligentes, es justamente porque el nivel del “decir preoriginario” ha sido borrado y las huellas de la enunciación en el enunciado, desaparecidas.

Una de las tareas principales de la investigación social crítica es no reproducir en su quehacer esta tendencia a abolir esta dimensión del decir preoriginario. En tanto tal, cualquier interacción requiere, además de describirse en términos de jugadas, remitirse a esta abolición del decir preoriginal, la cual se hará presente en lo dicho solamente en tanto ausencia. Esto nos lleva hasta el límite del concepto de acto, ya que la idea de un sujeto-agente, cuya esencia consistiría precisamente en sus actos o jugadas, reproduce sin más la “mutación” del decir preoriginal en un lenguaje donde “decir” y “dicho” son correlativos el uno del otro; donde el decir se subordina a su tema (Lévinas, 1993, p. 17).

²¹ Con este término pretendemos reproducir el vocablo *intéressement* que emplea Lévinas; se opone a *intéret* por el hecho de que no implica ninguna búsqueda de ganancia, pero tampoco insiste en lo desinteresado del sujeto afectado. Según Coquet (1989, p. 15), *conatus* en Spinoza se refiere al esfuerzo del espíritu, a su poder.

1.2. El espacio social de los juegos de lenguaje

Sostener la diferencia óptica-ontológica en el abordaje de los juegos de lenguaje de la vida cotidiana equivale a considerar cada juego particular, cada “objeto” de estudio que el interés del investigador logre desprender con más o menos nitidez del trasfondo de la vida cotidiana, desde el punto de vista de la incidencia en él de los tres existenciales; es decir, preguntarse cómo se hacen presentes o bajo qué ángulo aparecen estos existenciales en cada juego particular: ya sea en forma de una insistencia incómoda, ya sea como una a veces patética ausencia.

1.2.1. Definición y nominación de unidades

Para hacerlo, falta definir la unidad a la que se va a aplicar este principio. Entre los múltiples aspectos abordados en los textos pioneros de Wittgenstein, es posible descubrir al menos tres grandes definiciones de la unidad “un” juego.

1. Aparece primero la definición inaugural mediante el ejemplo de la introducción del niño al lenguaje: en este caso, la unidad es un proceso con una temporalidad singular, que consiste en un corte con el curso anterior de la existencia, un *pasaje* de un estado en el ser a otro, de *infans* a ser hablante. El uso de las palabras en el ejemplo de Augustinus, en la percepción de las modalidades (querer, poder, saber, deber) enunciativas que se despliegan, es designado por Wittgenstein como “uno de los juegos con los que los niños aprenden su lengua materna”. Esta primera definición es la que queda cerca de la experiencia del sujeto, que no siempre está en condiciones de articularla. El esfuerzo de articular la experiencia del pasaje implica a menudo el paso a la escritura; tal es el caso de Augustinus, cuando tematiza su experiencia del pasaje al estado de *parlêtre*.
2. En segundo lugar, la unidad “juego” es definida por significantes de la lengua que son performativos de actos de habla. Wittgenstein menciona los siguientes ejemplos:

Ordenar y obedecer órdenes, describir un objeto según el aspecto o según mediciones, producir un objeto según una descripción (dibujo), relatar un suceso, conjeturar acerca de un suceso, postular y comprobar una hipótesis,

presentar los resultados de un experimento mediante cuadros y diagramas, inventar una historia y leerla [...], rogar-agradecer, maldecir, saludar, orar. (Wittgenstein, 1969, p. 301)

En esta enumeración aparecen los actos de habla que han sido investigados en la pragmática filosófica y lingüística de la segunda mitad del siglo XX y que constituyen uno de los apoyos principales, un acervo teórico esencial, para la metodología de las ciencias sociales. Gracias al giro pragmático, el lugar de las reglas en el conjunto de lenguaje/forma de vida pudo definirse: las reglas no fundamentan el juego desde lo externo; las reglas se muestran en el juego, son inmanentes a él (Tietz, 2003, p. 351). Esto hace que, como dice Blanchot, el sujeto que “critica o rechaza el juego, ha ya entrado al juego” (Blanchot, 1980, p. 21).

3. Hemos omitido en la cita anterior aquellos ejemplos que documentan una tercera definición enfocada por Wittgenstein: “[...] hacer teatro, cantar juegos de corro, resolver adivinanzas, hacer un chiste y contarlo, resolver ejemplos de cálculo aplicado, traducir de una lengua a otra [...]” (Wittgenstein, 1969, p. 301). En esta tercera definición aparece el carácter de “juego” con más nitidez: el pasaje que hace el sujeto no implica aquí una ruptura que experimenta más o menos de manera pasiva, como un suceder independiente de él, sino como un acto que lo lleva a pasar a un campo de acción que se distingue del decurso común de la vida cotidiana y donde puede colocar su dedicación: representar al poner en escena; jugar un juego recreativo con reglas normativas precisas (lo cual no es el caso para las otras dos definiciones); jugar con el lenguaje o con los significantes, gracias a su “lalengua”; hacer un trabajo teórico, y al final, traducir de una lengua a otra. En todo esto se percibe un pasaje-esfuerzo activo por el cual el sujeto se distingue del trasfondo, hace otra cosa, juega otro juego con alguien que participa sencillamente en la interacción común. Mediante esta tercera definición se recupera la referencia a los rituales (lo sagrado), a lo placentero e incluso a la fiesta. Surge lo que Roger Caillois ha llamado “gratuidad fundamental del juego” (Caillois, 1958, p. 10). El sujeto que logra movilizar esta gratuidad, tomando de ahí su lugar de enunciación, es el que “puede”: puede representar (hacer arte); seguir procedimientos de ordenamiento y planearlos él mismo; gozar del significante al hacer, por ejemplo, un chiste; escribir; traducir de una lengua a otra; generar pensamiento y teoría.

Cada una de las tres definiciones inaugura un campo de estudio diferente y en cada una, el término *juego* adquiere un sentido diferente: “jugar” implicará tanto la experiencia de ruptura con un estado de cosas anterior y verse inmerso, sin querer, en algo nuevo, como será también seguir reglas (constitutivas) de la interacción mediante el habla (saber hablar). Una primera tarea para la teoría en este punto es preguntar por la relación de las unidades con la posibilidad de su *nominación*. Parece en efecto que la confiabilidad del mundo social en el que se vive depende del grado de “nominabilidad” de lo que fue experimentado. Se dirá, por ejemplo, “Fui a una conferencia” y la experiencia podrá ser compartida. En cambio, la pregunta “¿Qué carajos fuiste a hacer?” hace surgir la desconfianza y el desentendimiento, cosa que llega a su apogeo en una frase como “Eso no tiene nombre”, en la cual la indignación acerca del acto del otro reivindica la fuerza apaciguadora del nombre.

La posibilidad de la nominación no es la misma en el campo de cada una de las definiciones que se encuentran en Wittgenstein: disminuye visiblemente para la primera (la experiencia misma no recibe aquí un nombre, sino sólo es adscrita a un proceso más abstracto, el aprendizaje de la lengua materna). En la segunda definición, la nominación coincide con el acto de habla que se lleva a cabo e inaugura la categoría de los “actos performativos”. En la tercera definición, por último, la nominación es constitutiva del juego; es decir, abarca toda la cultura.

La *certeza* de la “realidad” del mundo social, de su confiabilidad, está ligada al discernimiento de los juegos de lenguaje y su nominación. La distinción de las unidades atañe a la distinción entre “ser” (verdad) y “apariencia”. Diremos que el aprendizaje de los juegos de lenguaje hace al sujeto capaz de hacer u operar esta distinción. Wittgenstein trabaja este tema en *De la certeza* (1970a). Este texto presenta una nueva forma de la crítica del sentido respecto a la crítica cartesiana. Wittgenstein contradice la tesis cartesiana de que la evidencia de la experiencia interior podría tomarse como base certera para la teoría del conocimiento. Con ello pone en entredicho el escepticismo cartesiano; o sea, la duda cartesiana acerca de la posibilidad de distinguir entre ser y apariencia. Udo Tietz ha formulado este desprendimiento de Wittgenstein respecto a la filosofía anterior (incluido Kant) al referirse a un párrafo de *De la certeza*, en el cual Wittgenstein relaciona los términos “juego de lenguaje” y “sueño” en uno de sus ejemplos contruidos para el descubrimiento de los implícitos. Se trata del “juego de lenguaje escéptico”, donde un sujeto acompañaría sus actos de habla con la frase “es sólo mi sueño”.

[El escepticismo anterior a Wittgenstein] se basa en la suposición de que aquello que no es certero en el sentido de la experiencia interior, podría siempre ser falso, porque posiblemente todo lo que cuenta como real es sólo mi sueño. Es justamente en contra de este tipo de escepticismo que Wittgenstein objeta que en un juego de lenguaje con la frase “es sólo mi sueño” se daría por supuesto algo que justamente es puesto en duda en todo juego: una forma de la “certeza”, a saber que *por* supuesto no todo es sólo mi sueño. Porque, si todo fuera realmente sólo mi sueño, el juego escéptico con su distinción entre sueño y certeza no sería pensable. El argumento “Tal vez estoy soñando” es un sinsentido, porque entonces también la enunciación es soñada, e incluso esto, de que las palabras tienen una significación. (Tietz, 2003, p. 352)

Wittgenstein hace aquí una *inversión entre certeza y producción de sentido* que se confirma en la frase: “Aquel que quisiera dudar de todo no llegaría a la duda. El juego del dudar presupone ya la certeza” (Wittgenstein, 1970a, p. 125). Certeza no dada por la producción de sentido, sino anterior a ella. Por lo tanto, concluye Wittgenstein, si existen conductas que dudan y conductas que no dudan, la primera sólo es posible porque existe la segunda (Wittgenstein, 1970a, p. 125).

La conducta que no duda caracteriza al sujeto de los juegos de la vida cotidiana; descansa sobre la posibilidad de nombrar el mundo social; es decir, los juegos como unidades, donde se trata de buscarles una descripción y ubicación en el tiempo y el espacio mediante palabras. Como tal, pertenece a la competencia del sujeto en la cultura; es el poder-saber constitutivo de la inserción del sujeto en las modalidades de la enunciación. Wittgenstein se pregunta, por ejemplo, acerca de la “mentira”: “¿Hasta qué punto la mentira me es consciente, mientras miento? Sólo en la medida en que no es solamente después que me llega a la conciencia, y que no obstante sé más adelante que he mentado. El ser-consciente-de-la-mentira es un *poder*.²² No es contradictorio con esto el hecho de que existen sentimientos característicos del mentir” (Wittgenstein, 1970c, p. 325). Inmediatamente después, en el párrafo siguiente, Wittgenstein se opone a la idea de que este saber-poder se situaría fuera del lenguaje y a que la realización del juego de lenguaje implicaría traducir el saber-poder a palabras: “El saber no se traduce en palabras, cuando se enuncia. Las palabras no son una traducción de otra cosa que estuvo ahí antes de ellas” (Wittgenstein, 1970c, p. 325). Esto indica que estamos en el campo

²² El término alemán *können* implica un manejo, una destreza, es decir, una potencia del sujeto, por lo cual indica su estrecha relación con el término “saber”.

de la primera definición del juego de lenguaje como pasaje, y que esta definición es en efecto la fundamental porque, como hemos visto, la “traducción” en tanto forma derivada se reserva a la tercera definición, la de un pasaje activo. En cambio, en el juego común que se esboza por medio de la primera definición, la experiencia del pasaje en la palabra descansa en la suposición de existencia, en la certeza de que todo lo que sucede es real, independientemente de las significaciones que se producen.

A su vez, el “poder-saber” del sujeto hablante en la cultura descansa sobre el carácter de lo bien-conocido de la vida cotidiana: la impresión de lo bien conocido provoca en el sujeto la vivencia de poder y saber: saber para qué sirve el juego, conocer su nombre, “aunque no sepa dónde ya lo vi” (Wittgenstein, 1970c, p. 326). Sin esta presencia de lo bien-conocido, ni siquiera es posible pensar la experiencia del sujeto hablante en su inserción en los juegos de lenguaje. En una analogía con la relación entre la imagen y su reconocimiento, Wittgenstein dirá:

¿Qué queda de la vista del rostro si le sustraigo la impresión de lo conocido? Aquí, me inclino a decir: “Es muy difícil separar el carácter de conocido de la impresión de la cara”. Pero también siento que esto es una manera deficiente de expresarme. Y es porque no sé del todo cómo podría yo siquiera intentar separar estas dos cosas. La expresión “separarlos” no tiene para mí ningún sentido claro. (Wittgenstein, 1970c, p. 327)

La certeza del sujeto en el mundo de la vida cotidiana se basa, por lo tanto, en el reconocimiento de formas “destacadas, signadas de antemano” (Wittgenstein, 1970c, p. 331), y la vivencia de lo bien-conocido de un juego de lenguaje se debe a la correspondencia de lo que el sujeto hace con esta forma, en cierto modo desde siempre.

La experiencia de la “mismidad” o *experiencia de repetición* no es siempre placentera; es decir, no está sólo relacionada con la confiabilidad del mundo de la vida cotidiana, sino también con la experiencia del aburrimiento, del tedio, del fastidio o, en otra vertiente, de la inquietud y la angustia. ¿Qué sucede cuando se da lo que no podría ser del todo “claro” en palabras de Wittgenstein?, ¿cuando se separan de hecho la forma y la vivencia o impresión?, ¿cuando se pierde la confiabilidad del mundo, porque falta o se sustrae el carácter de bien-conocido, haciendo que el permanecer constante se vuelva ajeno, extraño e incluso ominoso y amenazante? Al analizar la experiencia de lo ominoso y el término correspondiente, *unheimlich*, Freud señaló que la palabra *heimlich* no es unívoca, “que pertenece al contrario a dos ámbitos

representativos, los cuales, sin ser opuestos, son no obstante bastante ajenos el uno al otro: el de lo *bien-conocido* y cómodo, y el de lo escondido, de lo que se mantiene [en estado de] *secreto*” (Freud, 2001e [1919]). El prefijo *un-*sólo niega la primera significación, pero no la segunda, lo cual indica, en términos generales, que la perturbación de la confiabilidad en el mundo de la vida cotidiana no sólo implica una negación de la cualidad de lo familiar, de lo conocido, sino que hace surgir lo secreto, lo que había permanecido hasta entonces en lo invisible.

La *perturbación* (cuyo modelo es la angustia) produce un pasaje de lo invisible al campo de lo visible, una transformación de la relación entre lo que hay en un juego de lenguaje y lo que aparece en él. La metáfora del iceberg, tan a la mano, falla en este caso, porque lo invisible no es de la misma “materia” que lo visible. Y sin embargo, la relación entre lo que es y lo que aparece permite por lo menos dos constelaciones extremas:

- a. Dos formas visibles iguales, pero distintas en su parte invisible.
- b. Dos formas visibles diferentes pero iguales en lo invisible. Wittgenstein advirtió que en este lugar de nuestro discernimiento se presenta una problemática relevante para las ciencias sociales. Dice:

Si se me pregunta “¿Ves ahí una esfera?”, y luego “¿Ves ahí la semiesfera?”, entonces lo que veo puede ser ambas veces lo mismo, y si respondo “Sí”, igual hago una distinción entre las dos hipótesis. Así como en el juego de ajedrez distingo entre un rey y un peón, aun cuando la jugada es una que ambos podrían hacer, e incluso si una figura de rey fungiese como peón. (Wittgenstein, 1970c, p. 331)

Wittgenstein añade: “En filosofía uno siempre está en peligro de generar un mito o del simbolismo, o de los procesos anímicos. En vez de decir sencillamente lo que cada uno sabe y debe admitir” (Wittgenstein, 1970c). Frase demasiado escueta, en la que se designan por lo menos tres posiciones distintas respecto al problema del ser y la apariencia en el contexto de la certeza del mundo de la vida cotidiana y su posible perturbación. La primera, mítica según Wittgenstein, recurre al simbolismo del mundo de la permanencia continua para explicar el juego. La segunda, mítica igualmente, recurre al sujeto como estructura de procesos anímicos para dar cuenta del juego. La tercera es la única correcta y consiste en explicitar lo que “todos sabemos” acerca del funcionamiento de los juegos. La tarea propuesta no es fácil: la frase “decir

sencillamente” se refiere más bien a un modo de decir que hay que construir, un modo que no “llena” la categoría de “sujeto” ni con características simbólicas (o funciones) ni con supuestos psicológicos, sino que parte de la idea del sujeto como lugar vacío de atributos.

¿Cómo concebir el tejido intersubjetivo de los juegos del lenguaje (con su apariencia y su otro, su invisible) poniendo al sujeto en posición del vacío, de tal manera que el sujeto no esté ni en lo visible ni en lo invisible, sino fuera de ambos? Lacan ha recurrido a su vez a un ejemplo construido, el de los dos jarros idénticos. Dice: “Su identidad, es decir lo sustituible entre los jarros, es el vacío alrededor del cual un jarro está hecho” (Lacan, 2004, p. 217). Se debe entonces concluir que la condición de posibilidad de toda acción respecto al lenguaje, en el tejido entre acción y lenguaje, es la relación entre los vacíos que son los sujetos. En otras palabras: los sujetos mismos son los vasos, no sus contenidos. Por esto, Lacan pudo decir: “la acción humana ha comenzado cuando este vacío es barrado, para llenarse con lo que va a hacer el vacío del vaso que está al lado, dicho de otra manera, cuando estar semilleno es para un vaso la misma cosa que estar semivacío” (Lacan, 2004). El anudamiento entre imaginario, simbólico y real en la existencia que hace posible el relleno de un sujeto vacío por el vacío de otro, se sustrae a la visibilidad y la conciencia. Lo que quedará en lo visible es únicamente “una compleja *red de parecidos*, que se traslapan y se cruzan mutuamente” (Wittgenstein, 1969, p. 324).

Wittgenstein habla de esta red de parecidos por medio de la metáfora “parecidos de familia”, lo cual hace reparar en que los rasgos en el campo de los juegos de lenguaje no producen oposiciones significantes a la manera de fonemas: “No logro manera mejor de caracterizar a estos parecidos que con la palabra ‘parecidos de familia’; pues es así como se cruzan y traslapan los diferentes parecidos que existen entre los miembros de una familia: estatura, rasgos faciales, color de los ojos, marcha, temperamento, etc., etc. [*sic*]. —Y entonces, diré: los ‘juegos’ forman una familia” (Wittgenstein, 1969, pp. 324 y 325). La idea de la formación de “familias” de juegos conlleva a preguntar por la naturaleza de la continuidad de los rasgos: se puede hablar de la serie finita de miembros de familia, en los que los rasgos aparecen o no aparecen (enfoque sincrónico); o se puede hablar de la serie infinita de generaciones (enfoque diacrónico, serie generativa producida por el árbol genealógico). En el segundo enfoque, el diacrónico, la serie es en principio infinita, pero puede tener un fin. Si bien es posible imaginarse una vida infinitamente larga, al decir “el que vive una vida infinitamente larga es el que simplemente nunca muere” (Wittgenstein, 1970b, p. 307), “hay” muerte, punto de inserción de lo

real en la existencia. Es interesante observar que Wittgenstein no denuncia la falsedad de “no morir nunca”, sino somete a examen crítico el uso de la idea misma de la serie infinita y de la palabra “nunca”, cuando afirma: “Pero el uso de la palabra ‘nunca’ no es por lo visto tan simple” (Wittgenstein, 1970b). Si nunca faltase nada, si nunca se perdiera nada, si la muerte no existiera, la serie podría ser infinita, pero no lo es, porque estar en el campo de la vida cotidiana implica la articulación de los juegos con lo real de la falta, de la finitud y de la muerte.

En la diacronía se podrá observar el surgimiento de nuevos juegos del lenguaje y el ocaso de otros: “nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, se generan y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 1970a, p. 33). Sin embargo, este movimiento de aparición/desaparición sólo se puede entender si se toma en cuenta el anudamiento de la red de parecidos con lo real y lo simbólico. Otra metáfora a la que recurre Wittgenstein para explorar la red de parecidos que configuran la vida cotidiana es la del hilo formado por hebras. Comenta: “La fuerza del hilo no reside en el hecho de que una hebra cualquiera corra por su extensión total, sino en el hecho de que muchas hebras se cruzan mutuamente.” Y más adelante añade: “A través del hilo corre un algo —a saber, el entrecruzamiento sin algunas de estas hebras” (Wittgenstein, 1970a, p. 325). De nuevo, la metáfora remite a la idea del anudamiento, ahora con otros matices. Tejido, hilo hecho de hebras, trenza, nudo, el caso es que la consistencia depende de entrecruzamientos que no dejen lagunas o, en otras palabras, que no haya falla en el tejido, que no haya desanudamiento. Las fallas de los entrecruzamientos entre los juegos de lenguaje ponen en riesgo las tres dimensiones de la existencia: imaginario, simbólico y real, para producir el síntoma. Respecto a la consistencia de los juegos del lenguaje y la certeza del sujeto, existen dos tipos de síntomas o dolores sintomáticos:

a. La desarticulación o perturbación de la articulación *con lo real* hace que “el sujeto va a dejar de estar en continuidad con el significante, pierde esa tierra de asilo que le es propia. Vedada su estancia en ese más allá del sentido, está condenado al silencio: silencio del autismo, silencio del tímido o silencio del charlatán” (Didier-Weill, 1999, p. 17).

La desarticulación de la red de parecidos de lo real produce el exilio del sujeto de los juegos de lenguaje, en los cuales no podrá ya participar.

b. La desarticulación o perturbación de la articulación *con lo simbólico* hace que el sujeto pierda la continuidad de los juegos de la vida cotidiana con la estructura simbólica, o sea, con las oposiciones significantes que

estructuran su mundo más allá de la permanencia constante. Esta desarticulación produce un exilio del sujeto respecto al lenguaje y las fuerzas existenciales que lo habitan. El sujeto se verá así confinado a los estrechos límites de los (pocos) juegos de lenguaje que sostienen su vida material.

Wittgenstein termina las reflexiones sobre la red de parecidos, al afirmar que el perímetro del concepto “un juego de lenguaje” no está circunscrito por una frontera precisa y que si no sabemos decirle al otro con exactitud qué es “un” juego, no se trata de ignorancia: no conocemos las fronteras, porque no son ni siquiera trazables. Sin embargo, si bien el concepto “un juego” —y por lo tanto cada juego en sí— es “un concepto con bordes imprecisos”, esto no le resta importancia al concepto “juego de lenguaje” para entender la vida cotidiana, ya que “no necesariamente una imagen imprecisa se sustituye con ventaja por una precisa” y, al contrario, lo “impreciso” es a menudo justo lo que necesitamos (Wittgenstein, 1969, pp. 325-327).

El lenguaje, considerado bajo el aspecto en que se nos presenta en la experiencia cotidiana, como una serie de juegos en los que (no) queremos, (no) podemos, (no) sabemos, (no) debemos participar, pertenece a la dimensión de la existencia y descansa sobre la suposición de que “hay lo parecido” o lo semejante. Conforme la ubicación de Jean-Claude Milner para esta suposición, debemos adscribir los juegos de lenguaje en la vida cotidiana a la consistencia de la existencia o a lo imaginario en su articulación con lo simbólico y lo real:

[...] hay tres suposiciones. La primera, o más bien la suposición uno, pues ya es excesivo darles un orden, es que, por arbitrario que sea, *hay*; proposición thética con no más contenido que su planteamiento mismo: gesto de corte sin el cual no hay nada que exista. Se nombrará esto real o R. Otra suposición, llamada simbólica o S, es que *hay la lengua*, suposición sin la cual nada, y singularmente ninguna suposición, podría decirse. Otra suposición, por último, es que *hay semejante* donde se instituye todo lo que forma lazo: es lo imaginario, o I. (Milner, 1999, p. 9)

La dificultad para definir el “uno” de los juegos de lenguaje se debe al hecho de que la red de parecidos o semejantes está anudada, en la existencia, con lo real (suposición existencial de “hay”) y lo simbólico (suposición existencial de “hay la lengua”). Debido al anudamiento con lo real, es imposible que dos juegos se superpongan: siempre serán sólo “parecidos”, nunca idénticos. Debido al anudamiento con lo simbólico, los nombres que reciban los

juegos no designarán unidades discretas, porque en la experiencia de la mis-midad funcionarán los significantes como enjambres de elementos singulares; elementos sin estructura fija, en constante movimiento, cambiantes y sin lugares estables, y no obstante con un trasfondo delimitable. No diríamos que se trata de “confianza en la unidad”, como le critica Blanchot a Wittgenstein (Blanchot, 1980, p. 23), sino de una confianza en la verdad de que sin lenguaje, nada se muestra.

La manera más interesante de abordar la institución del lazo social en el seno de la red de parecidos a través del anudamiento RSI es la de la “quiralidad”, tal como la ha introducido recientemente Oliver Clain en las ciencias sociales. Se trata de un concepto en el cual ya insistió Kant, al tomar como objeto de reflexión la imposible superposición de las dos manos:

Se dice de dos realidades simétricas en relación con un plano y que no pueden ser superpuestas, que son “quirales”. El término está formado a partir de la raíz *kheir*, que en griego significa “mano”. [A Kant] la cuestión de la identidad y de la diferencia que se pone en juego en la quiralidad se le presentó primero como caso particular de un problema más general, es decir el de la distinción entre oposición lógica y oposición real. Esta última parece tratada en el “Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía” (1763), sin que por ello se proponga el ejemplo de las manos. Sin embargo, desde entonces, Kant había comprendido que la diferencia entre *sentidos inversos* no es inmediatamente comunicable mediante conceptos, lo que jugará un rol certero en su presentación del problema de la quiralidad. (Clain, 2006, p. 121)

Se trata de un tipo de relación con los siguientes rasgos: *a)* no hay superposición posible de un término a otro, es decir, uno de los términos no puede sustituir al otro; *b)* hay simetría entre los dos términos, y esa simetría implica la existencia de un plano que funge como organizador de la relación; ese plano, en el caso de las dos manos, es el propio cuerpo, pero en el caso de dos sujetos que se “dan” la mano, el plano será una coordenada simbólica; *c)* hay oposición real entre los dos términos, pues la oposición no es sólo producida por el significante, sino por algo que es del orden de la “substancia”, o sea, del cuerpo; *d)* hay sentidos inversos en los dos términos que se aproximan, es decir, que su movimiento o direccionalidad proviene de lugares diferentes.

Gracias a la introducción del concepto *quiralidad* en las ciencias sociales, podremos añadir a la tipología ya conocida desde Durkheim y otros, una nueva, en cierto modo más adecuada a la realidad de ciertos lazos que se pueden dar en los juegos de lenguaje: los lazos de solidaridad de los movimientos

sociales críticos. Con ello surge la posibilidad de la crítica social que emana de ciertos movimientos y en los cuales la significancia trasciende la posibilidad de sustituir el acto de mostrar por el acto de hablar. Blanchot dice a propósito de Wittgenstein que éste da testimonio de una “confianza en la unidad”: el “misticismo” de Wittgenstein, de su confianza en la unidad, vendría de creer que se puede mostrar aun ahí donde se podría hablar. Pero, afirma Blanchot, nada se muestra sin lenguaje. “Y callarse es aún hablar. El silencio es imposible. Escritura (o decir) preceden todo fenómeno, toda manifestación o mostración: (precede) todo aparecer” (Blanchot, 1980, p. 23).

Concluiremos con la ubicación de la quiralidad respecto a las distinciones de Durkheim:

La *quiralidad*, en el lazo social, no se refiere ni a la complementariedad ideológica de los desiguales (o *solidaridad mecánica*, es decir identificación simbólica entre los que se consideran desiguales), ni a la simetría y la permutabilidad de los que tienen la reputación de ser idénticos (o *solidaridad estatutaria*, es decir diferenciación simbólica y complementariedad imaginaria de los que se consideran [en realidad] diferentes), ni solamente a la complementariedad funcional de quienes serían por otra parte considerados como idénticos (*solidaridad orgánica*, o diferenciación simbólica y complementariedad imaginaria de los que se consideran idénticos). Manifiesta más bien la coexistencia concreta de la identidad y de la diferencia de lo que entra en cierta simetría por el hecho de la circulación de los significantes, por el reconocimiento en el lazo social. La *solidaridad quiral* manifiesta ante todo la apropiación común de una ficción que, sin abolir la diferencia, ubica en situación de simetría a los diferentes y reconduce la diferencia al centro de la reciprocidad que los une. (Clain, 2006, p. 151)

1.2.2. Ruptura del juego y surgimiento de lo (in)visible

La certeza del sujeto en la vida cotidiana es precaria, porque los juegos de lenguaje están en constante movimiento y en continua transformación. El mundo cotidiano no se le presenta al sujeto como una permanencia constante sino como lo frágil, como lo que en cualquier momento puede ser fracturado, roto, destruido e incluso perdido, para traer consigo la angustia y el sufrimiento; o bien, como lo que puede tender a convertirse en una pesada carga que amenaza la vida con la tarea, el tedio o el aburrimiento. En todos estos casos, por diferentes que sean entre sí y aunque afecten al sujeto de

maneras distintas, se trata de *momentos de ruptura* que generan “efectos simbólicos que se inscriben en la hiancia que se produce entre el cuerpo y su goce” (Lacan, 2006a, p. 127).

Heidegger ha formulado el concepto general que permite dar cuenta de este momento de ruptura en su teoría del *Um-zu* (para-algo). Se trata de una estructura que “constituye la totalidad existencial y práctica de lo espacial y de lo temporal. Si miramos alrededor de nosotros en el mundo habitado por el hombre, se hace patente el sentido de uso, de empleo, de los espacios y de los tiempos” (Rentsch, 2003, p. 60). El proceso de perturbación de la certeza en el mundo de la vida cotidiana, ligado a una experiencia de ruptura, es en primer lugar una perturbación de los espacios y los tiempos; una perturbación cada vez más específica de la *Verweisung* (remisión significativa), es decir, de la totalidad de la significancia. La perturbación de la remisión significativa provoca en el sujeto la experiencia de un pasaje: del estado de “estar a la mano” (*Zuhandenheit*) al estado de la permanencia constante (*Vorhandenheit*). Un ejemplo banal muestra que este pasaje no implica necesariamente una experiencia traumática, sino la referencia del sujeto a las cosas en el mundo: “Si de repente ya no está el cepillo de dientes, entonces solamente caemos propiamente en la cuenta de que estuvo permanentemente presente (*Vorhanden*)” (Rentsch, 2003, p. 61).

El pasaje a la *Vorhandenheit* implica la perturbación de la *Zuhandenheit*, un “derrumbe de la confiabilidad en el mundo cotidiano y sus quehaceres por una perturbación profunda de los procesos normales que lo caracterizan” (Rentsch, 2003, p. 66). La atención del sujeto se ve de repente atraída por la permanencia constante de algo que había quedado en estado de desatención.

Volvamos sobre el hecho de que la vivencia del sujeto involucrado en la perturbación de la remisión significativa se relaciona con la *experiencia de la repetición*. Lo que se repite no es el “suceso” (traumático), como separación, distanciamiento, catástrofe, accidente, crimen, sino la vivencia subsecuente al momento de la ruptura de la confiabilidad en el mundo. Eso explica el hecho de que las series que forman las experiencias no se fundan en primer lugar en alguna complementariedad de los sucesos reales. En cambio, lo que se repite es el *encuentro con lo real*, donde el sujeto es afectado por la incidencia, el pasaje al campo de lo visible, de “algo” que había permanecido fuera de enfoque, algo que “hay” y que aparece de súbito en el campo de la permanencia constante. Un ejemplo interesante para conocer este proceso nos lo ha dado Shakespeare en el drama *Hamlet*, con la escena en la escena

(cuando los actores representan el asesinato del rey a manos de Claudius), en la cual algo real de la madre del príncipe Hamlet sube de repente a escena, mostrándose en una forma monstruosa y obscena, aunque lo que se representa en la escena montada por los actores que Hamlet contrata no coincida con ello²³ (Rabaté, 2007, p. 109). Lo real (de la madre) se hace presente, pasa a la permanencia constante por medio de una representación (del asesinato del padre) que funciona como el avistamiento por un resquicio. Esta función asocia estrechamente las ideas de un quiebre en lo habitual, de la luz que se arroja de repente sobre algo y de la alerta o del “fuego” que despierta en el sujeto. Lo confirma la etimología: “resquicio” es derivado del verbo *excrepitiare* o “resquebrajarse” (Corominas, “resquicio”), y el francés *lucarne* es derivado de *lucerna* (lámpara) mediante la palabra *luiserne* (luz, llama), del francés antiguo (*lucarne*), de acuerdo con Von Wartburg.

Lacan comentó esta escena de *Hamlet* en su seminario sobre la angustia. En el momento de la angustia, dice, cuando se levanta la cortina o se ve de repente a través de un resquicio, surge lo que en el mundo no puede decirse. Pero en este caso, explica Lacan, no se trata de un poder-saber, de una competencia del sujeto, de un *können*: es un impedimento que no viene de una prohibición de determinados enunciados o afirmaciones,²⁴ sino de una imposición de silencio que incide en el decir mismo, de un “no se debe decir” (*dürfen*); dimensión más original, afirma Lacan, que la del “no estar permitido” y añade: “es incluso porque ‘*man darf nicht*’, no está permitido, que ‘*man kann*’, o sea: no obstante sí se va a poder” (Lacan, 2004, pp. 90 y 91). El pasaje a lo visible, la implantación de un “sí se puede decir” ahí donde impera un “no se debe decir” es un acto de fuerza; es el acto inaugural de la búsqueda de la verdad e implica una activación de las fuerzas existenciales del cuidado, de la responsabilidad y del goce. Sí se podrá... preguntar: ¿quién se descuidó y por qué?, ¿quién no fue responsable y por qué?, ¿quién se apropió el goce?

²³ La escena donde se representa el asesinato del rey a manos de Claudius no sólo revela la verdad de los hechos, sino en primer lugar el encuentro de Hamlet con la madre real, quien, por el hecho del crimen, no podrá ser experimentada más que como una “concha abierta, que sólo piensa ‘cuando uno se ha ido, aquí viene el otro’”.

²⁴ Que constituye una censura en cierto sentido primitiva y evidentemente de corto alcance, porque el lugar del dicho suprimido quedará siempre señalado, como puede apreciarse en la frase “A quien dice que el rey de Inglaterra es un cretino, se le cortará la cabeza”. El que enuncia esta frase ya dijo el dicho prohibido. Es incluso por esto que la bravura del decir la verdad, de convertir la verdad en un dicho verdadero, está condenada al fracaso: no logra subvertir el campo modal marcado por el “no se debe decir”.

El surgimiento de lo invisible no es sólo la consecuencia del repentino resquebrajamiento de la permanencia continua: es también el momento en que las fuerzas existenciales del lenguaje pueden volverse activas en los juegos de lenguaje observables. En este proceso se podrá constatar la *dependencia de lo visible en relación con la palabra*. Jacques Rancière caracteriza esta dependencia como “doble juego de la representación”.

La palabra tiene como esencia el hacer ver, el ordenar lo visible desplegando un casi visible donde vienen a fundirse dos operaciones: una *operación de sustitución* (que pone “bajo los ojos” lo que está alejado en el espacio o el tiempo) y una *operación de manifestación* (que hace ver lo que está intrínsecamente sustraído a la vista, los resortes íntimos que mueven a los personajes y a los eventos). (Rancière, 2003, p. 129)

Tanto la operación de sustitución como la de manifestación surgirán en los juegos de lenguaje una vez que se haya producido una apertura hacia lo invisible. Pero se trata de una operación cognitiva o de producción de sentido: en el momento del encuentro con lo real, hay “imposición brutal en el campo de la visión de algo que excede la sumisión de lo visible a este hacer-ver de la palabra” (Rancière, 2003, p. 129). En una comparación con el teatro, Rancière remite a los ojos reventados de Edipo: no son únicamente un espectáculo desagradable para las damas, dice, sino un exceso que tiene como función la “*denuncia del doble juego ordinario de la representación*: por un lado, la palabra hace ver, designa, convoca lo ausente, revela lo secreto, lo escondido. Pero este hacer-ver funciona de hecho sobre su propia falta, su propia retención” (Rancière, 2003, p. 129). No hacemos más que parafrasear, al decir que las fuerzas existenciales en la palabra estarán “retenidas”, sometidas, en el caso del transcurrir ordinario de los juegos de lenguaje a un *régime de sous-détermination*²⁵ (Rancière, 2003, p. 130), y que la representación se basará en esta *sustracción* a la vez que la enmascara. Pero en el momento de la ruptura, del pasaje a un súbito dejar ver por una efracción del cuerpo en lo social y del cuerpo social, este “compromiso tácito entre el hacer ver y el no hacer ver” (Rancière, 2003, p. 130) se disuelve. Es cuando las fuerzas existenciales del lenguaje y de la palabra podrán incidir en los juegos.

De esta manera, los momentos de ruptura de la certeza de los juegos de lenguaje son puntos de inserción del conflicto social, el cual, desde el punto de vista que hemos intentado construir, no se considera en primer lugar como

²⁵ *Subdeterminación* en oposición al término *sobredeterminación*.

conflicto entre posiciones previamente definidas en la estructura de clases, sino como conflicto entre fuerzas que tienden a empujar la palabra para que regrese a lo ordinario, al compromiso tácito entre el hacer ver y el no hacer ver, y fuerzas que favorecen la deconstrucción del régimen de la menos-determinación. Los “juegos” que se podrán observar en la continuación del momento de ruptura se caracterizarán por producir constelaciones específicas de los sujetos en el campo de las modalidades discursivas: (no) querer saber, (no) querer decir, (no) decir sin dicho, rechazar (no) entender.

Mientras las ciencias sociales se limiten al mundo de lo visible, el mundo social puede ser descrito mediante el método etnográfico: ciertas culturas contienen determinados juegos lingüísticos, y se tratará de dar cuenta de la multiplicidad espacial y temporal de lo visible. En este inmenso campo, tradicional de la antropología y en particular de la etnografía de la comunicación, merece especial atención la confluencia del análisis etnológico con los métodos de análisis de discurso. En la obra de Cathérine Kerbrat-Orecchioni, por ejemplo, se puede ver la constitución de un campo de estudio que abarca desde la estructura de las conversaciones y la construcción de las relaciones interpersonales hasta los intercambios rituales.²⁶ Se trata de estudios hechos sin pretender establecer jerarquías y relaciones de dependencia entre los juegos.

Sin embargo, esta expansión y extensión del concepto de *Sprachspiel* a muchos objetos de estudio, sin importar su interrelación, ha implicado también un cambio de perspectiva: mientras a Wittgenstein le interesaba cada juego en la medida en que revelaba aspectos del *Sprachspiel* (lo cual lo obliga muchas veces a construir ejemplos ficticios, en cierto modo experimentales, para romper la superficie de la comunicación y del entendimiento y abrir un acceso a lo que del lenguaje sostiene el orden de lo dicho, de lo visible), la perspectiva etnográfica se interesa en qué juegos se juegan y cómo se juegan, cuáles son sus reglas constitutivas; de esta manera, los juegos se convierten en objetos de interés en sí, en particular en la perspectiva comparatista. Como consecuencia, en la discusión intercultural, el punto delicado es la manera de pensar en la relevancia del juego que se investiga; es decir, su relación, en tanto parte, con el todo social del mundo y de la vida que conjuga los agentes (cuyo soporte son los cuerpos) con los agentes “ideales” (cuyo soporte es la palabra), de acuerdo con Merleau-Ponty (1964, p. 225). Este enfoque carece

²⁶ Cathérine Kerbrat-Orecchioni (1990-1994). *Les interactions verbales*. Paris: Armand Colin, en tres volúmenes: 1, *Approche interactionnelle et structure des conversations* (1990); 2, *La relation interpersonnelle et la politesse* (1992); 3, *Variations culturelles et échanges rituels*.

de la referencia a “el” juego, así que en las descripciones faltará la pregunta por la incidencia de las fuerzas existenciales. Sin embargo, esta incidencia es lo que le interesa en primer lugar a la psicología social, campo de conocimiento que busca su deslinde respecto a la etnografía. Este deslinde puede hacerse de múltiples maneras, y el objetivo es formular una de ellas, a saber la que se puede producir a partir de la consideración de la diferencia óntica-ontológica que contiene el concepto “juego de lenguaje” y sus consecuencias teóricas. Las fuerzas existenciales del lenguaje no deben ser desalojadas del campo de interés de la psicología social, aunque de hecho aparecerán en los juegos sólo en forma degradada.

Llamaremos a esta degradación “caída”. Este estado, según Heidegger, “designa el absorberse en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad” (Heidegger, 2009, p. 57). La caída reduce las tres fuerzas existenciales de modo específico. La dimensión del cuidado (*Sorge*) es reducida al cálculo utilitario y a la preocupación por el éxito; la dimensión de la responsabilidad es reducida a la observación de las normas, a la conformidad con lo correcto; y la dimensión del goce es reducida al bienestar y al placer como aquello que se obtiene del trato con otros. El análisis crítico detecta estos procesos de caída.

Para tener acceso a una lectura crítica de “un” juego, en el sentido de la primera definición que le dio Wittgenstein, como experiencia de pasaje, hace falta cambiar el punto de vista: dejar de considerar una cultura como un mosaico de juegos y unidades, y concentrar la mirada en los momentos de ruptura en los cuales el cuerpo social queda lesionado: accidentes, delitos, crímenes, injusticias y transgresiones en general. En todos estos casos podemos hablar de “lesión del cuerpo social” porque no sólo se lastima el cuerpo de algunos, sino la sociedad como cuerpo vivo.

El caso del incendio de la guardería ABC en Hermosillo, Sonora, sucedido el día 5 de junio de 2009, puede servir como paradigma de un proceso que se caracteriza por un transcurrir en distintos momentos lógicos que es posible considerar válidos para muchos casos; es decir, revelan una estructura que resulta del momento de ruptura del juego ordinario. Un *tiempo cero*, o *antecedente*, se destaca del transcurrir que antecede al suceso por el hecho de que en él se generaron las condiciones de posibilidad para el suceso. Este tiempo cero debe ser reconstruido a partir de los juegos de lenguaje que surgen después del suceso. En la situación de la guardería de Hermosillo, el estudio de la prensa permite ver que este antecedente se relaciona con la transformación de la asistencia social del Estado en cuanto a su lugar en el funcionamiento del

todo social organizado; un cambio que queda descrito adecuadamente como recuperación del “inversionista” en el trabajo social del Estado. La “genial” solución de la subrogación convierte al inversionista en un benefactor, sin regatearle las ganancias. En este asunto está en juego la vigencia universal de la regla de la efectividad o de la utilidad que implanta todo poder, mediante la cual se justifica la acción.

El *primer tiempo* o *coyuntura* es el antecedente inmediato del suceso. También deviene visible retrospectivamente, por medio del examen del tercer tiempo. Es, en el caso de la guardería, la manera como la institución y sus directores enfrentaron e implementaron la figura de la “subrogación”. Así se produjo lo que un columnista llamó “la conexión sonoreense”, una compenetración de sujetos relacionados con el poder federal y el estatal, lo cual permitió la participación de los cercanos a ese poder en el “gran sistema de jugoso empleo familiar y de usufructo de bienes públicos mediante contratos discrecionales” (Hernández, 2009).

El *segundo tiempo* o *suceso de ruptura* marca el inicio de la unidad propiamente destacable del juego de lenguaje que se desplegará después. Acompañado de todos los sentimientos posibles de dolor e indignación, el suceso (el incendio y la muerte o grave lesión de nuestros pequeños) se presta a la mirada como una lesión flagrante del cuerpo social; lesión evidente que con ello aparecerá en lo visible y pedirá conocer la verdad acerca de las responsabilidades. Después, surgirá la pregunta por la nominación del hecho: ¿accidente o crimen? El enfrentamiento entre los padres de los niños y los funcionarios adquirirá formas diversas, pero hasta el final, la nominación quedó como parteaguas: los unos hablan de crimen; los otros, de accidente. La persistencia de la problemática de la nominación se observó el 5 de junio de 2010, cuando el suceso del incendio en Hermosillo accedió al estatuto de día de luto nacional; un título que aparecía en un periódico ofrecido por un vendedor ambulante decía: “Un año de luto y nadie en la cárcel”. El tiempo del suceso de ruptura es en todos los casos un tiempo de alarma, de grito; grito de que el cuerpo social ha sido lesionado y que en esta lesión han quedado como víctimas los cuerpos de sujetos inocentes, confiados en lo bien-conocido del mundo de la vida cotidiana.

En el *tercer tiempo*, o *pasaje de lo invisible a lo visible*, surge el doble juego de la representación. Los actores sociales acuden ante el llamado del suceso y de inmediato se ven involucrados en el campo de los tres existenciales: ¿quién no tuvo cuidado (*Sorge*), quién no fue responsable, quién (no) dijo o (no) hizo lo debido? En el caso de la guardería ABC, la búsqueda de responsables

desató que se tratara de ubicar a un “responsable” o responsable supremo, y rápido se descubrieron varios asuntos relacionados con la subrogación, el hacinamiento y la falta de seguridad en las instalaciones: la subrogación implicó a familiares y amistades de personajes de los poderes federal y estatal. Cuando la esposa del presidente de la República se confrontó con el hecho de que una pariente suya estaba directamente involucrada, optó de manera correcta por la investigación legal de la responsabilidad, al afirmar: “El parentesco nunca debe estar por encima de la ley”. Esta afirmación, correcta como tal, revela la división del sujeto que ahora se implantó: subjetivamente, se trata del respeto a la justicia, pero objetivamente se trata de una caída del existencial de la *Sorge* al nivel de la preocupación, porque la frase niega lo que determinó el desastre con objetividad: que lo familiar estaba siempre por encima de lo legítimo y de lo justo en la organización de la subrogación. El ejemplo puede leerse también bajo el aspecto de la reducción del decir al dicho (que abordaremos en 1.3.). En la afirmación de que “la justicia está por encima de lo familiar” (Hernández, 2009), el criterio de la verdad está reducido a lo ya sabido, mientras que la razón del decir queda diseminada en las condiciones de la enunciación: el sujeto en este caso no podía decir lo que en verdad sentía, porque no debía hacerlo. En este tercer tiempo se constatará también la degradación del existencial de la responsabilidad a la investigación enfocada a detectar “culpables”. Una vez empezado este proceso, se echaron la culpa, se “pasaron la bolita”, se “hurgó” en la verdad, se acusaron de falsedad y mentira, se señalaron el “provecho” sacado para dar muestras elocuentes de la caída, hasta que el máximo tribunal de justicia emitió el fallo de que “no hay culpables”; de esta manera, se allanaron las fuerzas existenciales que habían tenido cierta incidencia en los juegos de lenguaje durante todo un año. No obstante que el informe de su comisión de investigación sostuvo que hubo violación a garantías de niños, desorden generalizado en el otorgamiento de contratos de subrogación, deficiencias en operación, vigilancia y supervisión (Carrasco, 2010), el fallo de “no hay culpables” borró toda la discusión y el uso del método de la menos-determinación se hizo evidente: el ministro del máximo tribunal que atrajo el caso a la corte fue el mismo director jurídico del IMSS en el tiempo en que se aprobó el esquema de la subrogación.

En el *cuarto tiempo*, o *consecuencia*, se jugará la cuestión de qué quedó en el nivel institucional en cuanto a las fuerzas existenciales y su poder crítico. Quedó un movimiento inaugurado por los padres de la guardería de Hermosillo, el “Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio”, un importante

ejemplo de la solidaridad quiral (Gutiérrez y Herrera, 2010). Asimismo, quedó la consolidación de la impunidad mediante el uso del régimen de la subdeterminación. Cabe mencionar que la impunidad fue proclamada muy pronto por la misma PGR (*PGR: Nadie irá a prisión por el caso de la guardería*, 2009). El secretario de Gobernación, bien advertido de la delicadeza del asunto jurídico, declaró dos días después del fallo que no podía excluirse la posibilidad de un atentado (*La Jornada*, 2010). Sugerencia que reproduce el esquema vacío que Wittgenstein había denunciado en su análisis de la frase: “Una vida infinitamente larga es la de quien nunca muere”. De esta manera, queda abierta la pregunta: ¿es éticamente correcto, responsable, que los funcionarios encargados de hacer justicia declaren que no hay *nadie* culpable cuando el cuerpo social fue lesionado? Pero también: ¿se puede razonablemente plantear que “*nunca* falta un culpable”?

La tragedia de la guardería ABC de Hermosillo quedó inscrita en la historia de México para dar testimonio del lugar de la justicia de Estado en ese momento histórico: al servicio de la destrucción de las fuerzas existenciales del lenguaje, aunque sus métodos no hayan sido represivos o de censura directa. Con ello, evidentemente, se colocó como fuerza decisiva en el manejo de los procesos que sostienen e instituyen el poder político.

1.2.3. Orden y desorden en los juegos de lenguaje

Un juego de lenguaje se presenta siempre como un orden en movilidad, en constante transformación. Asigna a los actores posiciones enunciativas específicas; esta asignación está determinada por los lugares y las funciones que ocupan estos actores en el juego del poder. Por el lado de la ley, se trata de una ley del orden, de la unidad, de la regularidad, todo en el marco de su establecimiento y su institución en el tiempo y el espacio. El análisis debe dar cuenta de la configuración del espacio de la enunciación, de los movimientos de apertura y cerrazón, así como de las posibles fuerzas del lenguaje capaces de combatir el fantasma de la estabilidad de la subjetividad humana ligada a las posiciones enunciativas.

Examinemos para este propósito el tipo de juegos mencionados por Wittgenstein con el término de “juegos de corro”. En María Moliner encontramos el siguiente ejemplo: un oso en el centro y un cingaro que hace bailar a un grupo de personas alrededor del animal. El elemento esencial para la delimitación de este juego específico respecto a otros (que ya no se podrán llamar “de corro”) será que hace aparecer “cierta porción de una superficie

(lo visible, lo oíble) distinguible del resto” (Moliner, 1971). En el juego específico del oso, lo oíble se reduce a un texto en forma de canción y lo visible son el oso, el cantante y los danzantes con sus movimientos que ponen en juego sus cuerpos.

Por lo tanto, se descubre una estructura móvil: los danzantes, en un orden de sucesión en cadena o por parejas, se mueven al mismo tiempo según el modelo del primer danzante (el oso), y según el cantante del texto de la canción (el cingaro) que “anima” al primer danzante. Aparecen unidades de distintos niveles (virtuales y reales) y un orden con una cohesión variable hecho de series, jerarquías y surcos.²⁷ Hablamos de un “orden móvil”, porque el juego progresa de una determinada constelación a otra. Existe la posibilidad, para un sujeto, de quedar excluido de este orden móvil, lo cual indica con claridad la existencia de un límite que los participantes en el juego (sin que exista un juez) comparten y que tiene que ver con lo animal.

En general, podemos concluir que el núcleo de un juego de lenguaje, el sistema de entendimiento, es siempre un orden móvil y es al descubrir la relación entre este orden móvil y su “afuera”, el afuera del animal, que el juego podrá ser descrito.

El ejemplo de la danza del oso es una microestructura en los juegos de lenguaje, en los cuales muchos aspectos funcionan por medio de otros sistemas semióticos que no son puramente de lenguaje, pero tampoco se entienden fuera de él. El despliegue de un juego de lenguaje, su movilidad y configuración, dependen de su inserción en el todo social.

Respecto al valor de la metáfora del juego del oso, se advierte en seguida que el elemento “oso” no determina de manera directa el movimiento de los actores sino que funciona más bien como un “fetiche” o un tabú. El modelo es entonces expandible; es decir, puede servir tanto para entender ciertos temas (por ejemplo, la corrupción) como para abordar problemáticas sociales de interés general (por ejemplo, el morir). En el tema de la corrupción, el elemento central alrededor del cual giran los movimientos de los actores está determinado por un sistema de reglas que regulan las prácticas y que los participantes conocen, aunque no sean explícitas. Dicho elemento central, fetichizado (la ganancia, el dinero), revela así su pertenencia al registro de lo real.

²⁷ La etimología de la palabra alemana *Reigen*, usada por Wittgenstein, no es segura, pero la explicación por préstamo del francés antiguo *roie, raie*, que significa “surco, raya”, no es improbable según Wolfgang Pfeifer en su *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1989). Berlín (dtv).

También en el tema de la muerte, el elemento central o el tabú del proceso de morir será el punto “animal” alrededor del cual se construirá el orden móvil. Como ejemplo podemos tomar el caso de Jack Kevorkian. Si no se ve desde el punto de vista jurídico, el acto de Kevorkian, cuyo lema era “morir no es un crimen”, marca un punto de suspenso en el juego de lenguaje por medio de la sustracción del tabú. La crisis desatada por su transgresión, por el acto de “tocar” el tabú mediante la creación de aparatos diseñados para morir, como el Thanatron (máquina de muerte) y el Mercitron (máquina de misericordia), pone en situación un desorden cuya movilidad no puede ya detenerse. Se trata con claridad de ética en acto: se sustituye el simple hecho de evitar con pasividad el tabú (participación en el “baile”, con base en el seguimiento de sus reglas que lo perpetúan en su imparable repetición) por un acto con efecto de corte significante.

La propuesta de Wittgenstein que pretendemos deducir del ejemplo es el punto donde desemboca la subversión hegeliana (primacía del desorden): en la propuesta de llamar “bella alma”, es decir, captura narcisista, aquello que en el humano sólo se sostiene por el desorden mismo del cual se queja. “La relación de la bella alma con los desórdenes del mundo ha sido definitivamente estigmatizada por la observación penetrante [...] de que la bella alma no se sostiene más que de este desorden mismo” (Lacan, Seminario XII, clase del 16 diciembre de 1964). A partir de este punto, el camino está abierto para pensar la estructura del juego de lenguaje desde los conceptos de inconsistencia, incompletud y no-todo, en tanto es lo real imposible y contingente. El “afuera” de lo animal se presentará como un agujero en cuanto es la condición de posibilidad de la estructura del sujeto, de su implicación en la función del lenguaje.

1.2.4. *Absorción del decir en y por el dicho*

El ejemplo del baile del oso arroja todavía otro aspecto esencial de los juegos de lenguaje: para que “esto” funcione, el lenguaje siempre es en extremo reducido —aquí, una melodía estereotipada con pocas palabras—. En este rasgo de reducción y mecanización, se muestra un proceso que Lévinas llama “absorción del decir en el dicho”. La subordinación del decir al dicho. Necesario para la reproducción social, este proceso hace que “el Decir tendido hacia lo Dicho y absorbiéndose en él, correlativo del Dicho” (Lévinas, 1987, p. 86) sea “un decir que es también *entendimiento* y *escucha* absorbidas en lo *dicho*, obediencia en el seno del querer” (Lévinas, 1978, p. 85). En los términos iniciales que se

nos proponen, nos encontramos en el campo del lazo abismal. Este lazo, diríamos, no sólo se manifiesta en los conflictos internos de los sujetos durante el intercambio (dimos el ejemplo del niño que no quiere mostrarse obediente de la madre ante terceros); no es sólo un hecho de observación empírica sino también el lugar de la *Sprachverwirrung*, que sería mejor no traducir simplemente por “confusión de lenguas” sino por “confusión lingüística”, confusión “clásica” entre infancia y adultez.

En la absorción del decir por el dicho, diremos ahora, se puede observar cómo en la nominación algo se sustrae constantemente. En la performance de la nominación, en particular en el discurso como lazo social (amo, histórico, universitario, analítico), se habla desde un lugar enunciativo que a menudo se ve abolido por el mismo hecho de la tematización. Y Lacan recurre incluso en esta discusión al término “olvido”: “*qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit*” (lo que se diga queda olvidado tras lo que se dice), sostenía (Seminario 19, clase del 14 junio de 1972).

En cuanto a los múltiples fenómenos de la absorción, el ejemplo más impactante de esta absorción del decir por el dicho en la relación modal de la vinculación entre “deber” y “querer” se observó en la Alemania nazi de la Segunda Guerra Mundial. El testimonio de Victor Klemperer²⁸ muestra un proceso de absorción del decir por y en el dicho, de aquella época pero ejemplar, fundamentalmente ligado a un lenguaje totalizador, que desconoce la primacía del desorden y niega el no-todo. En un texto corto, “Der Fluch des Superlativs”, Klemperer escribe:

También “total” es un valor numérico máximo, tan lleno de significancia como lo son “sinnúmero” e “inimaginable” como excesos/divagaciones (*Ausschweifungen*) románticas. La guerra es llamada “total”, pero también en todos lados, fuera de la guerra, uno se encuentra en la LTI, en lo total: así, por ejemplo, un artículo elogia la “situación educativa total” en una severa escuela nazista para niñas; y en un escaparate vi un juego de tabla llamado el “juego total”. En la LTI se liga el discurso del amo al “principio de totalidad”. (Klemperer, 2010, p. 245)

En un nivel más general, el hecho de referirse a sucesos en el mundo, la nominación del mundo, hace insuficiente sólo mostrarlos mediante la *deixis*

²⁸ Victor Klemperer, filólogo judío, a través de sus agudas observaciones de ciertos aspectos críticos del lenguaje en su muy reducida vida, nos ha proporcionado una documentación de este fenómeno que él llama LTI, *Lingua Terü Imperii*, lengua del Tercer Reich.

localizadora (aquí, allí, acá, allá) y es necesario recurrir a la *deixis* del pronombre (yo, tú, él y ella). La posición enunciativa, definida como lugar del sujeto en la instancia de discurso, arranca con la instalación del “yo quiero”, de la voluntad que va más allá del pensamiento y la palabra. Es decir, en el proceso de su estructuración mediante el sistema de las modalidades, el mismo sujeto de la enunciación produce el movimiento que Blanchot llama *dérobade*, sustracción secreta, arrastre de sí mismo a la profundidad del neutro, al goce, movimiento que no es sin disimulo, incluido el disimulo del disimulo (Blanchot, 1969, p. 268).

Entre enunciado y enunciación operan dos procedimientos: uno hace del sujeto el lugar donde se instalan los actantes de la enunciación mediante elementos indiciales en el discurso y hasta en los enunciados asertivos. Y en el otro, inverso, se retiran estos elementos indiciales del enunciado. Este incesante movimiento de *embrayage* y *débrayage*, de (des-)conecte, de contacto/no-contacto/contacto/no-contacto entre la instancia discursiva, el *je* y el sujeto, hace la particularidad de cada manifestación discursiva.

En los discursos en tanto componentes del lazo social, el retiro de los elementos indiciales varía según el elemento que se pone en el lugar de agente. Estos elementos son excluidos en el discurso de la ciencia, reducidos como lazo de dominación e imperatividad en el discurso del amo, admitidos y usados con sutileza en el discurso universitario, y mostrados o expuestos en el discurso de la histeria.

Pensar al sujeto como potencia del decir es tomar en cuenta el proceso de absorción del decir por el dicho que se presenta en los siguientes fenómenos:

1. La *prohibición* que cae sobre el decir no consiste en primer lugar en la imposición de silencio. Ni en prohibir el enunciado o determinados enunciados. No es censura en su esencia. Lo que se prohíbe es la enunciación misma, el decir, no en el sentido de prohibir que algo se enuncie sino en el de prescripción, un imperativo de retirarse del decir.
2. Este retiro del decir equivale también a refugiarse, a significarse sin designarse. ¿Cómo se hace? Al mover la instancia de discurso y la modalización. La consigna de no designarse y en vez de ello significarse en la *Aeusserung* (exteriorización) puede llamarse “reducción significante”, y sería el punto de posibilidad de la inserción del acto analítico en la medida en que revela que el sujeto hace sentir su presencia desapareciendo del enunciado. Maurice Blanchot dice acerca de este rasgo que sólo el discurso analítico

permite aislar, que “lo que escapa al decir no es sólo lo no-dicho que habría que decir; es también lo que no escapa si no es bajo la marca y en la retención del decir” (Blanchot, 1980, p. 176).

3. El proceso de retención del decir conduce directamente a la idea de “infinito” como propiedad del espacio enunciativo. Según Wittgenstein, es infinito aquello que no excluye ningún finito (Wittgenstein, vol. 2, p. 27 y vol. 3, pp. 70 y 227). El punto de interés es la interrogación acerca de la exclusión de determinados finitos (dichos) y el de la pretensión de universalidad de otros. Pero el hecho constitutivo de la “repetición” en los juegos de lenguaje conduce a Wittgenstein a otro punto de interés: la introducción del término *Wirklichkeit* como lo excluido, lo que queda afuera: “En los signos sólo está la posibilidad de la repetición, no su *Wirklichkeit*” (Wittgenstein, vol. 2, p. 28).
4. La *Hoerigkeit* (esclavitud, pero en el sentido muy general de la dependencia de la palabra del otro) y, más aún, lo que se ha llamado “servidumbre voluntaria” son el posible punto de enganche de la economía libidinal; consiste fundamentalmente en que el decir de uno se ve absorbido por el dicho de otro. En una lectura del trabajo de LaBoétie que apunta al fenómeno totalitario, Claude Lefort reconoce el origen de un nuevo “sistema de dominación”: “[...] este sistema intenta —y lo consigue durante un tiempo—, al mismo tiempo, la subordinación a la omnipotencia del supremo caudillo y la participación activa de la mayoría, en la realización de metas asesinas”. Da como ejemplo el nacionalsocialismo y el comunismo, para señalar que este sistema requiere de aquellos que le son sometidos como nunca, de la “disposición al sacrificio y decisión”, de darle “todo al poder, incluso su vida” (Lefort, 2004).

1.3. El juego de lenguaje como escenificación

1.3.1. El escándalo de la sinceridad

La problemática teórica y metodológica de las ciencias sociales deriva de la inmersión de los sujetos en el juego del lenguaje, es decir, en la existencia aunada al lenguaje. En este “juego”, el destino de los sujetos es el de “*faire*

ainsi signe au point de se faire signe” en palabras de Emmanuel Lévinas.²⁹ El punto en que se juntan sujeto del acto y sujeto del *pathos* y de la modalización queda señalado mediante esta fórmula y remite al “escándalo de la sinceridad” (Lévinas, 1993, p. 224), a la imposibilidad de callarse ante lo real porque, aun cuando el sujeto no se manifiesta explícitamente en un acto, no puede dejar de dar signos que “hablan” de su ser y su existencia.

Esta misma imposibilidad hace posible el testimonio. Y es de primera importancia reivindicar esta “extrema tensión del lenguaje” (Lévinas, 1993, p. 224) para las ciencias sociales: tensión que, aunque haya sido ubicada en particular como una propiedad de la poesía, está también presente en la palabra cotidiana. Porque aun el testimonio más anónimo indica, como dice Roger Caillois, que “no existen límites precisos entre el uso literario de las palabras y su uso común” (1946, p. 250). He aquí, por cierto, uno de los retos más interesantes para las ciencias sociales, una incógnita fundamental porque “nadie sabría decir exactamente en qué el escritor y el hombre común (*le premier venu*) hacen un empleo diferente del discurso” (Caillois, 1946, p. 250).

En otro lado, hasta cierto modo opuesto a ello, pero en una relación de consubstancialidad con esta tensión extrema del lenguaje, está el proceso universal de la absorción de la dimensión del decir en lo dicho, “*le dire toujours trahi par le Dit*” (Lévinas, 1978, p. 278). Aparece en las ciencias sociales con la forma de la reducción del testimonio; en principio, una oportunidad para que florezca el escándalo de la sinceridad, a un discurso donde “bajo el cubrimiento de las palabras, en la indiferencia verbal, se intercambian informaciones, se emiten deseos piadosos y se rehúyen las responsabilidades” (Lévinas, 1978, p. 224). El investigador social experimenta este proceso cuando es preso de un extrañamiento ante su “material”, porque el documento se ha convertido en un resto abandonado por la fuerza viva de la experiencia del trabajo de campo.

Esta ambigüedad del testimonio es un hecho fundamental para la investigación en ciencias sociales, y más que intentar saber cómo se logra inclinar la balanza del lado de la sinceridad (mediante la “buena” técnica de la entrevista,

²⁹ Emmanuel Lévinas (1976). *La sincérité du dire. Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, pp. 222-226. En la traducción (“hacer señas hasta el punto de convertirse en signo”) se pierde la identidad entre las dos ocurrencias de la palabra *signe*, la cual apunta a la sujeción que se opera en la inmersión en el lenguaje, tanto como actividad del sujeto (*faire signe*) como en su afectación pasiva (*se faire signe*).

por ejemplo), nos interesará en lo sucesivo descubrir el complicado *juego* en el que está imbricada esta bipolaridad entre la extrema tensión y su abolición por el hecho de la absorción del decir en lo dicho.

Recurramos a un ejemplo conocido. Si alguien dice: “A cualquiera que diga que el rey de Inglaterra es un cretino, se le cortará la cabeza” (Lacan, 1958, pp. 82 y 83), lo dicho es, en su decir, lo que sofoca la “verdad” que no debería ser dicha; la sofoca mediante una amenaza y, sin embargo, esta “verdad” y la voluntad del sujeto para decirla se hace camino en el decir e incluso se plasma en este ejemplo, en una burla que se hace oír en una latencia nada ambigua, aunque el insulto quede adscrito a una instancia extrañamente anónima. Si bien en este ejemplo, construido de manera artificial, se revela cómo lo dicho y el decir entran en abierta contradicción y al mismo tiempo en contubernio, al grado incluso de producir un enunciado paradójico, semejante fenómeno no suele ser común en la palabra cotidiana y demuestra el *esprit* del lenguaje. Pero como la palabra cotidiana está también habitada por la tensión entre lo dicho y el decir, cabe preguntar por las características de la tensión en ella.

En la palabra cotidiana —en este sentido más parecida al discurso literario y no a los ejemplos paradójicos que puede construir la lógica—, el decir se manifiesta en lo dicho con la forma de marcas y constituye el dominio de la enunciación enunciada, en cuyo interior el sistema de los indicios enunciativos sostiene una relación compleja con el proceso de comunicación del enunciado. Relación compleja que se mueve entre los polos de la regla y de la libertad o la invención: habrá casos “donde los límites se borran, donde la regla se disuelve, otros al contrario donde la libertad y la invención están a punto de desaparecer. Pero el juego significa que los dos polos subsisten y que una relación está siendo mantenida entre el uno y el otro” (Caillois, 1958, p. 16).

Desde el punto de vista del cristal modal, se trata del lazo de intercepción, en el cual “poder” y “saber” se combinan de múltiples maneras, anulándose y absorbiéndose mutuamente. Jean-Claude Coquet cita a Benveniste para enfocar este lazo desde la perspectiva de un pasaje de la dimensión de poder a la del saber, donde el elemento transformador sería la autoridad del juicio; por supuesto, no la autoridad del poder sino la autoridad del juicio individual (Coquet, 2000, p. 10).

1.3.2. La escena entre seriedad y simulacro

¿Pero qué es eso de ser sujeto a un juego, devenir sujeto de un juego? El uso del término “juego” implica, como ha demostrado Hans-Georg Gadamer, dos procesos: por un lado, el juego implica anular la identidad del jugador³⁰, y por otro implica su seriedad.

Hay que considerar el primer rasgo, el de anular o borrar la identidad, como condición absoluta para ubicarse en el juego. La fuerza del juego consiste precisamente en reunir un determinado número de sujetos bajo el orden móvil que promueve a la existencia. De esto se deriva una vivencia de enajenación. La legitimidad del cuestionamiento de un sistema de entendimiento es un asunto delicado, porque el poder de sanción por no jugar según las reglas instituidas o ponerlas en duda puede operar en el sentido de una desestructuración de las fuerzas del cuidado, del olvido y de la entrega.

En cuanto al segundo rasgo, el de la seriedad, Gadamer dice en *Verdad y método* (1960, p. 108): “Lo que le da al juego su esencia no es alguna indicación que apunta desde el juego hacia la seriedad, sino únicamente la seriedad en el juego. Quien no toma en serio el juego, lo echa a perder. (*Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber*)”. El sujeto no tiene, por lo tanto, la posibilidad de escoger; es decir, de tomar en serio el juego o no, o de tomarlo más o menos en serio. Jugar es tomar en serio el juego, y el rasgo de la seriedad no tiene que ver con la personalidad de determinado jugador sino que es constitutivo del *Sprachspiel* en sí. Es la condición de posibilidad de todo juego.

Ambos aspectos hacen que el sujeto-jugador no pueda caracterizarse o definirse mediante rasgos; su ser se basa en una ausencia de sujeto psicológico. Esto define una relación particular del jugador con el juego: “El modo de ser del juego no admite que quien juega establezca con el juego una relación como con un objeto. El que juega sabe bien qué es un juego y sabe que aquello que hace es ‘sólo un juego’, pero no sabe qué cosa sabe con ello” (Gadamer, 1960, p. 108).

La investigación de los juegos de lenguaje pasa por el acceso a una esfera intermedia, que es de todos y que cada uno debe hacer suyo, cuya función de intermediación evite que el análisis remita sólo a lo propio y pretenda

³⁰ “La distinción subjetiva de sí mismo respecto al juego [...] no es el verdadero ser del juego. En cambio, el juego es una transformación tal que para nadie, la identidad del que juega sigue existiendo. Cada uno se pregunta solamente qué es eso que se pretende aquí. Los jugadores ya no existen, nada más existe aquello que juegan.” (Gadamer, 1960, p. 117)

presentar una totalidad o que vea en el acontecer de los juegos simplemente los rasgos universales desprendidos de la subjetividad. Bernhard Waldenfels dijo acerca de esta esfera intermedia: “[...] lo que se juega entre nosotros no pertenece ni a cada uno, ni a todos juntos. Constituye en cierto sentido una tierra de nadie, una tierra fronteriza, que une y a la vez separa” (2006, p. 110). No reconocer este lugar de “tierra de nadie” (o este borde del lenguaje) equivale a caer en la ilusión de que, en los juegos, los sujetos que juegan son personajes y no actores. Ilusión temible porque impide el acceso a lo invisible, a las fuerzas que operan en cada juego por el hecho de la transversalidad del juego. Maurice Blanchot ha relacionado el lugar de la ilusión con el trabajo de dramatización. Escribe: “En el teatro, todo es temible, y en primer lugar este movimiento de ilusión que nos hace creer que no hay en la escena actores, sino personajes, y que lo que se juega, lejos de ser solamente un juego, sería una especie de acontecimiento, el cual se realiza una sola vez y siempre, en una permanencia trágica o exaltante, sustraída a toda transformación” (Blanchot, 1969, p. 531). Hay escenificación, hay agentes, hay también acontecimiento; es decir, ubicación en el límite con lo real.

1.3.3. *La escansión: epifanía y anagnórisis*

¿Cómo se puede plantear adecuadamente la relación entre el sujeto y su acción en tanto habrá formado su destino o se habrá inscrito en el tiempo? Dos puntos se señalan por su enorme importancia en la escansión de la acción. Son importantes porque remiten a la experiencia interior que incide, hace acto. Dos puntos diferentes, pero unidos entre sí por el hecho de que la experiencia es, como afirma Bataille, “la puesta en cuestión (a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que ‘un hombre sabe por el hecho de ser’” (Bataille, 1943, p. 16).

El primer punto es aquello que Lacan menciona al hablar de Joyce y trae a propósito este término: la *epifanía*, las *epifanías*. Dice:

También hace falta que les diga algunas palabras de la famosa **epifanía** de Joyce, la cual se encuentra en todas partes. Les pido que tengan eso bajo control. Cuando (Joyce) hace su lista, todas estas epifanías están siempre caracterizadas por la misma cosa, la cual es muy precisamente la consecuencia resultante del error en el nudo, a saber que el inconsciente está ligado a lo real. Cosa fantástica, Joyce mismo no habla de ello sino de esta manera. Es perfectamente legible que la epifanía es lo que hace que, gracias a la falta (*faute*), inconsciente y real se anuden. (Lacan, 2015, p. 152)

La epifanía es explicable como resultado de un falso anudamiento entre inconsciente y real (Porge, 2018, p. 200).

El segundo punto es la llamada *anagnórisis* en retórica y poética. Su traducción por “agnición” reúne los elementos semánticos de “reconocimiento” y “revelación”, lo cual indica que se trata de un advenimiento, de algo que también puede percibirse como “golpe”. Tal experiencia se produce tanto en la epopeya como en la novela, además de la tragedia y la comedia. El golpe, la irrupción de una experiencia interior dolorosa, es especialmente nítida cuando hay coincidencia con una peripecia, como pueden serlo “un accidente, un hallazgo, un hecho casual, una revelación, puesto que el reconocimiento presupone la existencia de un secreto, una ignorancia, un error, creadores de tensión y de suspenso” (Beristain, 2006, p. 41). Se trata no de un “falso” anudamiento sino de un desprendimiento de lo real respecto a lo simbólico.

El rasgo común a ambos términos es el de la *revelación*, pero es notable que en el *Diccionario de retórica y poética* sólo se construye ese rasgo común en el término *epifanía*: “James Joyce utiliza este término, mismo que no coincide exactamente con *anagnórisis*, que denota otro tipo de revelación” (Beristáin, 2006, p. 190). Se impone, por lo tanto, una exploración separada de los dos conceptos para formular con más precisión su relación.

Epifanía

Un camino de exploración de este término es el fenómeno de la escritura heteronímica del poeta portugués Fernando Pessoa. Hoy podemos dar por ampliamente conocido el episodio de su vida que él mismo llama su “día triunfal”, cuando llegó a su casa después de fuertes angustias y escribió los primeros versos de sus grandes heterónimos (Alberto Caeiro, Alvaro de Campos, Ricardo Reis). Dice que estas voces “nacieron en mí” ese día, al cual provee de una fecha.

De acuerdo con el consejo de Lacan de “tener bajo control” el término de epifanía, preguntémosnos acerca de la anudación “inconsciente” (o sea, el imaginario y lo simbólico entretrejididos a la manera de una banda de Moebius) y “real” en el caso de Pessoa. En un trabajo anterior, traté de ubicar este anudamiento en la construcción, mediante la obra, de una estructura de cuatro términos que incluye a Pessoa-ipse como lugar de una enunciación sostenida por los otros tres. Enunciaciones que se inscriben en tanto voces y a las cuales Pessoa se dedicó para ser su escriba. Esta experiencia es descifrable como un proceso sostenido de transformación en otro. Por ello, Sylvie

Le Poulichet escribe: “La problemática melancólica parece atravesar toda su vida y su obra, pero su manera completamente singular de tratar la ‘nada’³¹, al introducir en particular una multiplicidad de transformaciones en otro, lo apartó *aparentemente* del miedo a la locura” (Le Poulichet, 1998, p. 99). El efecto de este proceso de transformación en otros es justo lo que Le Poulichet marca con “aparentemente”; es decir, como un asunto de “semblante”. Pessoa mismo nombra los procesos de experiencia interior que implican la construcción de estos semblantes en su *Libro del desasosiego*: “El recuerdo se transforma en sueño, el sueño en olvido del sueño, y el conocimiento que tengo de mí en ausencia de todo pensamiento sobre mí mismo. Me desvestí de mi propio ser a tal extremo que existir es en primer lugar vestirse. Sólo soy yo mismo disfrazado.”

El desvelamiento de la pluralidad de voces que habitan al sujeto es el acto poético de Pessoa; acto ligado en su caso a la experiencia de la epifanía; acto que estructura, hace posible y produce un destino. Así, Pessoa no sólo puede ser leído como recomposición de la articulación entre lo inconsciente y lo real, como subversión de los enlaces comunes entre lo simbólico e imaginario, sino también como revelador de una posibilidad fundamental del sujeto: “El hecho que uno se dé heterónimos consiste en separarse de sí mismo, jugando sobre la base de la división subjetiva que nos funda en tanto sujeto —de lo contrario estaríamos en la esquizofrenia” (Dufour, 2011, p. 216).

Sin embargo, este aspecto “social” no debe hacernos olvidar que la experiencia interior de Pessoa no es sólo la de un nacimiento en otras voces, no es sólo un acto de salvarse: es también, como dice Colette Soler, un hacer contacto con

[...] el *humus* melancólico de la extraordinaria plasticidad creadora que fue la suya y que le permitió justamente no ser un caso de melancolía. [...] Hay el clamor en esta obra de la náusea antes de la hora, de la derelicción heideggeriana antedatada y una angustia metafísica desbordante. La opresión de existir, el sentimiento de irrealidad, de ‘no-ser’, de caos y de vacío, se declinan ahí de modos variados, mientras que el primer atisbo de la contingencia irreductible del sin-sentido y de la vacuidad, ensamblado como enigma [...] dan consistencia a una inquietante inminencia, como si, siempre, lo casi-revelado dudara en hacer su aparición. (Soler, 1997, p. 139)

³¹ Como ejemplo, tomemos el siguiente verso: “Siento que soy nadie salvo una sombra de un bulto que no veo y que me asombra, y en nada existo, como la tiniebla fría.”

La experiencia de la epifanía no carece, por lo tanto, de la dimensión trágica; es sólo la inauguración de un camino posible en la anudación entre lo inconsciente y lo real, un camino que enfrenta el sujeto al enigma del ser.

Anagnórisis

Ya mencionamos la unilateralidad entre los dos términos que estamos examinando: epifanía remite a anagnórisis, pero nada nos remite desde la anagnórisis a la epifanía. En la anagnórisis, en efecto, falta la posibilidad de que surja algo nuevo; al contrario, se trata de un súbito detenimiento y lo que insiste, en cambio, es una pululación de significantes que remiten a la caída del sujeto.

La experiencia de la anagnórisis se capta en el cuento “La folie du jour” de Maurice Blanchot: locura y luz, luz que enloquece, luz súbita que lejos de hacerle “entender” algo al sujeto sobre su situación subjetiva, lo enfrenta con ella y con su destino de tal forma que queda cegado: la experiencia lo deja sin armas ante algo que le es familiar, deviene incluso experiencia de lo siniestro.

Si el modelo es Edipo que se ciega por el sentido que se le revela, el cuento de Blanchot propone algo diferente: el sujeto es cegado y queda para siempre en suspenso la pregunta por los referentes de la vida cotidiana que podrían enfocarse como posibles agentes de los actos que lo afectan. En el campo de la experiencia subjetiva que así se perfila no sólo “cabe” sino que viene bien la ficción: la verdad tiene aquí estructura de ficción y ésta se encuentra cargada de verdad. El texto de Blanchot trabaja precisamente este tema, mediante la presentación de una voz que habla de su propio destino.

En esta voz insisten dos grandes temas “blanchotianos”: la experiencia límite y el desastre.

Experiencia límite

Las experiencias límite que Blanchot trabaja en su libro *L'entretien infini* son: *a)* afirmación y pasión del *pensamiento negativo* (dialéctica negativa, de proveniencia hegeliana); *b)* jugar el “juego del pensamiento” (la palabra depende de un entre-dos, pero no se trata de la argumentación sino del juego “en el cual dos hombres que hablan son los jugadores”), juego por el cual “le es demandado cada vez al pensamiento que afirme su relación con lo

no-conocido” (Blanchot, 1969, p. 317); c) la *insurrección* y la *locura de escribir*. Blanchot recurre a la escritura de Sade para hacer surgir esta experiencia límite:

Escribir es la locura propia de Sade. Esta locura no debe buscarse por medio de sus hábitos (*moeurs*) que él mismo tildaba sin hesitación con este nombre, cuando él veía en esto o bien el simple efecto de su constitución, o bien, lo cual es más remarcable, el signo de su libertad, aquello que, poniéndolo aparte, lo liberaba de los prejuicios de su sociedad, al grado que llegó a afirmar que el día cuando esta sociedad ya no se opondría, él renunciaría a escribir con rabia. (1969, p. 327)

Desastre

El tema del desastre, íntimamente ligado con el de lo siniestro, hace tambalear el andamio del tiempo, es decir, la estructuración del tiempo (presente y pasado) en vista del futuro. En su texto *L'écriture du désastre*, Blanchot describe esta situación en los siguientes términos: “*Estamos en el borde del desastre* sin que lo podamos situar en el porvenir: es más bien siempre ya pasado, y sin embargo estamos en el borde o bajo amenaza; y todas éstas son formulaciones que implicarían el porvenir si el desastre no fuera lo que no viene, lo que ha detenido toda venida” (Blanchot, 1980, p. 7).

La traducción de *folie du jour* por “locura de la luz” es forzada, dadas las diferencias semánticas entre las dos lenguas: *jour* puede remitir tanto al día como a la luz que viene con él. La elección forzada borra dos aspectos importantes para entender la locura en cuestión, experiencia de anagnórisis:

- a. El aspecto cotidiano de esta experiencia, el cual se hace accesible en los anuncios por internet de las *folies du jour* como las fiestas locas del día de hoy, cuyo modelo siguen siendo *les folies bergères*. Nos importa mucho destacar aquí el aspecto de lo cotidiano, no el de la fiesta.
- b. La oposición a “noche”, término en general asociado a las tenebras y la locura; oposición de la cual se saca de inmediato un efecto sorprendente, el de una extrañeza: la locura estaría ligada con la claridad y no con una supuesta envoltura nocturna del espíritu por fuerzas oscuras.

Un pequeño detalle todavía, antes de empezar el análisis del cuento. Fue publicado en 1973 por Fata Morgana, pero fue escrito mucho antes, en la década de 1940. Fata Morgana es una editorial que sacó en el mismo año el

texto de Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Mydriase*, el cual trata de una experiencia límite que pertenece al aspecto “insurrección/locura de escribir”. Se trata de la exploración del efecto de las drogas. La midriasis es la dilatación de las pupilas en un estado de iluminación (por drogas o determinados medicamentos); puede ocurrir también sin sustancias, por ejemplo, en el orgasmo. Como enfermedad, es una falla de los ojos para responder normalmente a la luz. Lo que se indica en esta descripción es que se trata del “ajuste” de la relación con el Otro en la mirada y de la siempre posible pérdida de esta capacidad de ajuste, donde el sujeto está amenazado por la demasiada apertura, pero también por la cerrazón. En términos precisos, la experiencia ha sido descrita por Henri Michaux:

El que ha tomado una droga alucinógena, y aquel que es víctima sólo de la droga secretada por su cuerpo mediante sus órganos mismos, tanto el uno como el otro no saben qué cosa de ‘moviente’ lo atraviesa, movimiento hecho de múltiples, inalcanzables, incesantes modificaciones. Se acabó lo sólido. Se acabó la continuidad y la calma. Una cierta danza ínfima está en todos lados. (Michaux, 1967, p. 187)

En el cuento de Blanchot, el drama subjetivo de la experiencia límite y del desastre está centrado alrededor del tema de la luz y la ceguera, y uno está tentado de decir, con Agamben, que es como si el hombre buscara con desesperación ver su propia ceguera.

Lectura de “La folie du jour”

El texto consiste en 40 párrafos de diferente tamaño, los cuales se reúnen en grupos de cuatro y resultan de ello 10 segmentos³²:

1. Saber, angustia y pérdida (1-4)

Desde el inicio se hace presente la tensión o la división “trágica” entre verdad y saber, por la cual las modalidades “querer”, “deber”, “poder”, que forman los sintagmas “querer hacer”, “poder hacer” y “deber hacer” se oponen al (no) saber. Desde esta división, el personaje es llamado a desestructurar oposiciones fundamentales en el campo de lo real: la muerte es equiparada con la

³² En el análisis se cita el número del párrafo, no la página.

vida, cuando dice por ejemplo que vivir es sentir un placer sin límites y morir es sentir una satisfacción sin límite: frase ligera y elegante con la cual borra la diferencia que hay justamente en el “sentimiento”, en el afecto que se sitúa de ambos lados. En el párrafo 4 irrumpe el término “pérdida”: dice que *este golpe* lo volvió loco, pero que su locura quedó escondida, sin testigo, porque durante el día trabajaba tranquilamente, mientras que en la noche “corría por las calles, gritando”, manifestación de su angustia. En el párrafo 5 aparece *la escena del fusilamiento suspendido*; es la escena que tiene referencias autobiográficas, al parecer, y remite a otro cuento de Blanchot, “El instante de mi muerte”, en el cual el sujeto está a punto de ser fusilado, pero el acto se suspende de sorpresa. Me llamó la atención que se tradujo *je fus mis au mur* por “fui puesto entre la espada y la pared” y *les fusils ne partirent pas* por “los rifles no dispararían”, debido a que ambas traducciones introducen una suspensión respecto al estatuto de los actos en lo real que no está en el texto original. Quizá es un indicio de que la idea del trauma como suceso real es cuestionada desde el principio.

2. *El derrumbe del hombre (5-8)*

Cuando el sujeto recapacita, habla de Dios y predica, a modo de negación (duda en realidad de si está feliz, pero lo hace más bello de lo que es), que no hay que retroceder ni ante la vida ni ante la muerte. En el párrafo 8 sostiene que las mujeres (las mujeres bellas sobre todo) aceptan la vida, mientras que los hombres son visitados por el terror, la noche, el derrumbamiento. Localiza el desastre en los hombres: dice que esto los agarra estupefactos a “ellos, tan importantes que querían hacer el mundo”. El lugar de excepción que concede así a la mujer es claramente señalado.

3. *Duras pruebas y sacrificio (9-12)*

Pide permiso para contar sus “duras pruebas”. En un discurso delirante describe cómo “los médicos” lo metieron “bajo tierra” y que una vez recuperado, no tenía ya sensibilidad para sí mismo sino únicamente para los demás, pero en un modo particular. Dice (10): “sólo sufro en ellos, de tal manera que su menor incomodidad se convierte en un mal infinito, y que *toutefois, s’il le faut*, yo los sacrifico deliberadamente, les quito todo sentimiento feliz (me sucede matarlos).” ¿Por qué dice *toutefois, s’il le faut*? “Robert” define el significado de la palabra *toutefois* como: “Considerando todas las razones, todas las

circunstancias (que podrían oponerse) y a pesar de ellas”. Se indica de esta manera un “siempre” incondicional ligado a “lo necesario”. Nos quedamos entonces con la pregunta acerca del *s’il le faut*, o sea: ¿cuándo es necesario “sacrificar” a los demás? El hecho es que reacciona con el retiro de los demás, con el retiro del intercambio, no busca ya el intercambio. En el párrafo 12 ocurren las consecuencias de este retiro: la relación dual o imaginaria lo absorbe, ya no se sabe quién le clava a quién un cuchillo y una sombra lo persigue en la calle, gritando: “¡Estoy condenado, soy el juguete de un delirio inmoral, confesión, confesión!” Ese “delirio inmoral que exige confesión” apunta a un fantasma: el otro empuja a su mujer hacia él. En toda esta vivencia, el sujeto está desgarrado entre “ser nadie” y “ser el soberano”.

4. Aparición de la escena primaria (13-16)

Después de llamar a la ley, dice que este llamado o invocación fue imprudente, pues “¿qué habría hecho si ella hubiera respondido?” Describe luego la experiencia del “inmenso otro” que lo hace ir del éxito a la miseria para, en el párrafo 15, formular: “¿Quién era yo?” Sin embargo, no responde a esta pregunta y dice que responder lo hubiera metido en “grandes problemas”. Ahora bien: ¿cuándo responder no corresponde a meterse en grandes preocupaciones? Tiene entonces una visión: “Había, a dos pasos, justo en el ángulo de la calle que yo debía abandonar, una mujer con un carrito de niño”(16). Aparece y desaparece un hombre, al que la mujer mira antes de desaparecer en la casa. Esta escena nos remite al concepto de “escena primaria”. Lo importante, me parece, es que el hombre de la pareja es descrito como un intruso porque dice que, cuando la mujer llega con el carrito de bebé, “entró por esta puerta un hombre que yo no había visto acercarse”. Además, el vínculo de la mujer con el hombre es captado en la mirada que le echa ella. El símbolo del carrito con el bebé marca el lugar de una interrogación acerca del propio origen.

5. La cegación (17-20)

Esta secuencia va desde el efecto que tiene en el sujeto la escena primaria hasta la cegación. La primera reacción es de “alegría gozosa” (17): “Había captado el instante a partir del cual el día (la luz), habiendo topado con un acontecimiento verdadero, iba a precipitarse hacia su fin”. ¿Cuál es este acontecimiento verdadero? El origen, el bebé en el carrito; el bebé no se ve, y lo inquietante de la escena es la pregunta por el vínculo entre el hombre y

la mujer en relación con aquello que generaron. La escena le provoca el comentario de que “el fin comienza”. Es inevitable pensar que hay un “imposible” que aparece aquí (18): el hablante trata de ver más, pero no ve nada; su reacción es quedar petrificado, convertido en estatua, hinchado de goce y felicidad. Pero de repente irrumpen la luz en forma de un accidente o una agresión, “alguien habiendo aplastado un vidrio sobre mis ojos” (19). La vivencia es la de “volver dentro del muro”, expresión que remite al muro de la escena del fusilamiento suspendido (5), de “perderse en una maraña de cristales”. En el párrafo 20 habla de que pasó por un *embrasement* (incendiarse) durante siete días y siete *clartés capitales* (¿pecados?) que le piden cuentas. “¿Quién se habría imaginado esto?”, se pregunta. Es decir, le pasó algo, por algo que nunca hubiera imaginado.

6. *Querer ver, locura que atrae (21-24)*

(21): Se convence de que “veía frente a frente la locura de la luz; tal era la verdad: la luz (*lumière*) enloquecía, la claridad había perdido todo buen sentido; me asaltaba de manera no razonable, sin regla, sin meta”. Es el momento del asalto por la luz, la claridad cegadora, el punto de angustia. (22) No escucha la pregunta de si quiere quejarse, dice que la pregunta es bizarra, ya que él “acaba de estar en contacto directo con la luz”. (23): Habla de una compulsión por ver: quiere ver “y, si bien ver era el contagio de la locura, yo deseaba locamente esta locura”. (24): Le dan una “pequeña situación”, un puestito de telefonista, observa cómo los médicos acusan de “villanería” a un paciente que se toma un veneno. Cuando expresa que según él, este paciente hubiera merecido un mejor trato, podemos pensar que se marca un proceso de asimilación constante entre él y los otros.

7. *Pérdida de la palabra verdadera (25-28)*

(25): Ve “seguido el mismo anuncio”, que decía “tú también, tú lo quieres” (habrá que completar “ver”, pero no falta la referencia al mercado, tan extendida hoy). Esta confesión hace pensar en una confesión de Freud, cuando, al hablar de las afasias, compara la angustia del afásico con una experiencia suya: en peligro de muerte, vio una bandera flotar en el aire en la que estaba escrito “Ahora se acabó contigo”. Observamos aquí un pasaje a lo escrito, tal como se da en los sueños. Pero el sujeto no puede sostener el “querer ver”: dice “lo quería”, pero que pronto “algo en mí dejaba bastante rápido de querer”.

Le falta fuerza para la “palabra verdadera”: (26) “la menor palabra verdadera exigía de mí no sé qué fuerza que me faltaba”. Dice que tiene 40 años y que “eso” (su cansancio, su falta de fuerza) lo pescó en la calle; sin embargo, no quería “llevar la justicia en mi ropa”. (27): Dice que le echaron sermones (del tipo “tú puedes”) y que se vio rodeado de un “saber invisible”, de “pensamientos injustos” y “razonamientos malintencionados”. Los médicos toman ahora posesión de él (28), y “se echaban sobre mis restos de pensamiento”; pero él se entrega, y al mismo tiempo se reduce a ellos mismos, para finalmente desembocar en la siguiente descripción grotesca: “ya no teniendo presente más que mi perfecta nulidad, y no habiendo ya nada que ver, ellos también dejaban de verme, muy irritados, se levantaban y gritaban: ‘Bien, dónde está Vd.? ¿Dónde se esconde Vd.?’ Esconderse está prohibido, es una falta, etcétera.”

8. *Presentificación alegórica de la ley (29-32)*

(29) Detrás de los médicos está “la silueta de la ley”, una ley diferente (la justicia) que parece estar asustada por él. Le atribuye a él poderes, está a sus rodillas. Pero esta concesión no le ayuda: “cuando me había reconocido el derecho de estar en todos lados, esto significaba que yo no tenía lugar en ninguna parte”, y “cuando me ponía por encima de las autoridades, esto quería decir: Vd. no está autorizado a nada. Si ella se humillaba: Vd. no me respeta”. (30): La ley lo invita a aceptar ser ella su sirvienta, pero él no quiere. En (31), la ley lo empuja al acto: el interrogatorio que le hace lo lleva a decir “pero yo estoy aparte”, a lo cual ella responde con: “aparte, si tú actúas, jamás si tú dejas actuar a los otros”. Parece que se trata de una invitación al pasaje al acto. En (32), la justicia le dice que ellos son inseparables: “te seguiré a todos lados, viviré bajo tu techo, tendremos el mismo sueño (*sommeil*)”.

9. *La ley ambigua: asesinato y seducción (33-36)*

Acepta dejarse encerrar. En una escena en el hospital, un viejo “me brincó en la espalda” y el sujeto piensa que lo confundió con Tolstoi. Es una escena donde él se ve como San Cristóbal, al cargar con el peso del mundo bajo la forma no de un bebé, sino de un gran viejo. Se establece así una evocación del punto ciego del origen, prefigurado en la escena del fantasma. Se quiebra. En (34), la ley le reprocha que ahora no es nada, cuando antes la gente le tenía miedo; le dice además que lo propio de ella es ser el mal: ser la hambruna,

la discordia, el asesinato, la destrucción, que ella es el ángel de la discordia, del asesinato y del fin. (35): El breve coqueteo entre la ley y el sujeto se debe, en su explicación, a que ella es “en este medio sobrepoblado de hombres, el único elemento femenino”. (36): Ella lo jala para que vea. “Miraba con toda mi potencia” y ella le señala una “porción de espacio”, pero esto le abre de nuevo las heridas. Dice que “este juego me cansaba enormemente, pero ella era insaciable en cuanto a mi gloria”.

10. El punto del no-relato (37-40)

(37): No quiere responder a la pregunta de “quién fue”, se queda callado y alega nada más que “mi silencio es verdad”. En la interacción, la experiencia hace que el uno se convierta en el otro, que las palabras hablaran solas. (38) y (39): Le piden que cuente y empieza con las frases del comienzo: “No soy ni sabio ni ignorante. He conocido goces.” Pero lo interrumpen y le piden que “Vd. ahora debe llegar a hablar de los hechos. ¡Aténgase a los hechos!” Y es lógica su respuesta: “¿Cómo eso? El relato estaba terminado.” En el último párrafo, (40), el sujeto admite: “Tuve que reconocer que no era capaz de formar un relato con estos sucesos. Había perdido el sentido de la historia, esto sucede en muchas enfermedades.” Al final, asistimos a un acto de insurrección contra el relato mismo. El sujeto observa a los dos médicos (técnico de la vista uno y el otro especialista en enfermedades mentales y autoritario) y le hacen pensar que debe haber un tercero, “convencido que un escritor, un hombre que habla y que razona con distinción, es siempre capaz de contar hechos de los cuales se acuerda”. Y entonces cae la frase final: “¿Un relato? No, ningún relato, nunca más.” Este fin hace presente precisamente lo que Blanchot afirma en “La conversación infinita”: “En el espacio neutro del relato, los portadores de palabras, los sujetos de acción —los que antes sostenían el lugar de personajes— caen en una relación de no-identificación con ellos mismos: algo les pasa, que sólo pueden re-asir al des-asirse de su poder de decir yo” (Blanchot, 1969, p. 564).

Cuestiones a considerar acerca de la anagnórisis

1. ¿Qué hemos hecho hasta ahora? Un ejercicio de lectura. Podría haber otros. En efecto, en los años setenta, Lévinas presentó varios ejercicios de lectura de este cuento, basados en el análisis de los enunciados ambiguos

que lo caracterizan (Lévinas, 1975). En el encadenamiento de los distintos momentos subjetivos se revela un sujeto para el lector, pero no para el “escritor” cuya voz escuchamos.

La atención se ve así portada hacia la lectura, y ésta es... interminable. La interminabilidad de la lectura es el tema que se pone sobre la mesa de discusión en este texto. Es un texto corto, pero no es una “minificción”, porque su lectura es interminable. Eso es lo que hace el acto poético; acto del escritor “malarméen” que logra de esta manera una máxima desidentificación entre él y su personaje.

2. Al observar el proceso subjetivo reportado en su conjunto, podemos concluir que se produce en el personaje una subversión de la relación con el saber, pero al mismo tiempo se genera un rechazo al relato.

Una subversión de la relación con el saber se produce también en la clínica psicoanalítica, la cual parte de la distinción topológica de la verdad y del saber. Así, Pierre Bruno dice que se espera “de la histeria, que él o ella acepte saber; del maestro que acepte no saber; del obsesivo que deje de pensar que sabrá; del esquizofrénico que acepte que un saber existe; del paranoico por fin que acepte no serlo” (Bruno, 2013, p. 397).

¿Qué significa en este contexto el rechazo al relato? El rechazo al relato es también una insurrección y se encuentra con frecuencia ahí donde hay cabida para lo siniestro, por ejemplo, en los campos de prisioneros. Los afectados se quedan callados, no cuentan, y es en extremo difícil y delicado pretender siquiera romper esta especie de sello que pusieron sobre su vivencia. Lo demuestran los estudios recientes de Carolin Emcke y las amplias investigaciones sobre los testimonios que reúne (Emcke, 2013). El cuento de Blanchot nos confronta con las preguntas que esta autora ha formulado acerca del testimonio, sobre aquel acto que Paul Celan definió como punto cero mediante su célebre fórmula de “Ningún testigo atestigua por el testigo”. Desde este punto cero surgen todas las formulaciones acerca de la sinceridad y la verdad.

El relato autobiográfico, en el caso de nuestro cuento fingido, se aproxima a las memorias de Schreber. Se conoce la insistencia de Schreber en su sinceridad y su veracidad, en abierto contraste con sus errancias respecto de lo real. Blanchot, en un escrito que data de la misma época que la primera escritura de “La folie du jour”, “El cuidado de la sinceridad” (1944), relaciona error y sinceridad en la idea del *lapsus linguae*. Esto implica

ya una crítica de la voluntad de verdad del hombre sincero: “El hombre sincero se encanta de sus escrúpulos, no habla más que a sí mismo y no habla más que de sí, fracasa y goza de sus fracasos” (Blanchot, 1980).

3. En una extraña contigüidad con la escena primaria y la perturbación por la iluminación retroactiva, que vectoriza al sujeto hacia el núcleo hecho por los polos de “acto”, “ley” y “deseo”, sucede el acto de la cegación por una fuerza anónima. Es un tema insistente en las novelas de Blanchot. Este cuento trata del siguiente sujeto: sin nombre, 40 años, escritor, fue rico y pobre, tiene confusiones imaginario-especulares, pasajes al acto, delirio y un caparazón como carácter. Sin embargo, el sujeto reporta una experiencia-límite que involucra no sólo el trauma (escena de fusilamiento) sino también el “exceso” en la apertura al Otro en posición de amo, convertido en *immense autrui*, así como la fijación en la escena primaria como enigma acerca del tercero, el (Otro) hombre, y cómo éste es mirado por la mujer. Lacan ubica el enigma como pregunta acerca de la relación entre enunciado y enunciación, cuando dice: “Se trata de saber por qué diablos un tal enunciado ha sido pronunciado. Es un asunto de enunciación. Y la enunciación, es el enigma llevado a la potencia de la escritura” (Lacan, 2015, p. 151). En nuestro cuento, la incipiente construcción de un tercero que haga posible el surgimiento de la tensión enunciativa se da al final, cuando el narrador le confía a un tercer médico la comprensión de su caso. Se hace presente aquí lo que Agamben llama “la posición Wittgenstein” respecto al enigma: “Que el enigma no exista, que tampoco logre capturar al ser, que está, a la vez, perfectamente manifiesto y absolutamente indecible: ése es ahora el verdadero enigma, ante el cual la razón humana se detiene petrificada”.
4. La pasivización del sujeto en el pasaje de la experiencia de anagnórisis no es simple recepción, dice Blanchot en “Escritura del desastre”; en cambio, es “silenciosa intensidad”, es “lo que se inscribe sin palabra, el cuerpo en pasado, cuerpo de nadie, cuerpo del intervalo: suspensión del ser, síncope como corte del tiempo y que no podemos evocar sino como historia salvaje, inenarrable, que no tiene sentido”. Blanchot hace valer el límite del relato con una verdadera teoría del no-relato: el no-relato como lo que escapa a la citación y que el recuerdo no podría traer de vuelta (Blanchot, 1980, p. 49).

Resultados

Anagnórisis y epifanía son experiencias distintas; por consiguiente, tienen efectos diferentes sobre la escansión de la acción, aunque ambas son percibidas como revelaciones. Las perspectivas temporales son distintas: mientras la epifanía produce una apertura del juego entre enunciado y enunciación, como hemos demostrado con la poesía de Fernando Pessoa, la anagnórisis genera mudez y necesidad de cerrarse ante la demasía de luz, además de rechazo del relato.

Si consideramos ambas experiencias desde el punto de vista de sus consecuencias sobre el sujeto, observamos cómo, en el caso de la epifanía, surge algo nuevo que pedirá al sujeto en lo subsecuente un trabajo mediante el cual él se sostenga en la existencia; en cambio, en el caso de la anagnórisis, el golpe de luz (que bien puede leerse como una epifanía de la razón) produce una errancia, porque la revelación es la del sujeto capturado en el destino que él mismo ayudó a tejerse.

Planteemos por último la cuestión de una posible combinatoria, en la diacronía, entre las dos experiencias. Esta combinatoria es derivable de los procesos de anudamiento, respectivamente de des-anudamiento entre inconsciente (imaginario/simbólico) y real, lo cual tiene que ver a su vez con el carácter singular de la experiencia: se trata siempre de experiencias únicas, irrepetibles. Como tales, éstas guardan un enigma. En el caso de Pessoa, el día triunfal está habitado por el enigma de cómo pudo escribir todo lo que menciona, en una sola noche. En el caso del personaje de Blanchot, simplemente no hay ningún evento que explicaría por sí sólo la experiencia; ésta sólo se configura en las complementariedades enigmáticas entre acontecimientos y vivencias que quedan sin relación aparente. En ambos casos opera lo que Jacques Derrida ha hecho explícito por medio de su análisis de la poesía de Paul Celan: la marca, una fecha por ejemplo (en Pessoa, el “día triunfal”; en Blanchot, el “golpe”), hace que se repita lo irrepetible y se borre la singularidad irreductible que denota.

1.3.4. Aparición de la zona de borde

Para romper la ilusión, Berthold Brecht propuso romper la “contigüidad abyecta” (Blanchot, 1969, p. 531) entre actores y espectadores, poner intervalos entre los diferentes elementos que hacen el teatro.

[...] entre el autor y la “fábula”, entre el juego y el acontecimiento, entre el actor y el personaje, y sobre todo, el mayor intervalo: entre el actor y el público, entre las dos mitades del teatro. Esto recibió un nombre que ha devenido casi demasiado célebre y que Brecht, privado de todo pedantismo, aunque un poco pedagógico, ha provisto de un giro “argótico”: *V-Effekt, Verfremdungseffekt*, el efecto de extrañeza y alejamiento, o también el destierro. (Blanchot, 1969, p. 532)

La analogía con el teatro permitirá al investigador social no perder de vista el horizonte presente en cada juego que se convierte en su objeto de estudio: el hecho de que justamente su relevancia en el todo social deriva de la repetición, del “hecho de que en las representaciones, los discursos, las conductas, los actos y las situaciones que vive el sujeto, algo vuelve sin cesar, la mayor parte de las veces sin que él lo sepa y, en todo caso, sin una intención deliberada de su parte” (Chemama, 1998: *repetición*). En los juegos de lenguaje, el sujeto es sujetado por la compulsión a la repetición, la cual lo convierte en síntoma en la medida justa en que la repetición se funda en el olvido.

El análisis estructural a partir del dicho (que incluye no sólo lo dicho sino también lo no-dicho, es decir, la enunciación que se cuele como marca al enunciado) no se puede realizar mediante una mera descripción de jugadas sino que tendrá que tomar en cuenta el proceso que Gadamer designó como transfiguración (*Verwandlung ins Gebilde*). Este proceso implica varios aspectos.

En primer lugar, atañe a la meta de la interacción:

Todo juego implica para el hombre que lo juega una tarea. Para decirlo así, no puede moverse hacia la libertad del juego, no puede jugárselas, si no es mediante la transformación de las metas de su acción en puras tareas del juego. Así, el niño, en el juego de la pelota, se propone su tarea, y esta tarea es tarea de juego, porque la verdadera finalidad del juego no es, en el fondo, resolver esta tarea, sino la ordenación y la formación del movimiento del juego mismo. (Gadamer, 1969, p. 108)

Como consecuencia, el juego es representación: “su ‘significación’ no consiste realmente en la consecución de estas metas. Antes, en realidad, el abandonarse a la tarea del juego es en verdad un jugárselas (*das Sichausgeben ist in Wahrheit ein Sichausspielen*). Así, la autorrepresentación del juego tiene como efecto que el jugador llega sólo a una representación de sí jugando el juego.” Y el juego es al final un giro hacia el arte: “Llamo este giro, mediante el cual el juego humano forma su propia realización, la de ser arte, transfiguración. [...] En tanto tal, el juego —inclusive lo improvisado de la improvisación—

es fundamentalmente repetible y en este sentido duradero. Tiene el carácter de la obra, del ‘ergon’, y no solamente el de la ‘energeia’. En este sentido, lo llamo figura (*Gebilde*)” (Gadamer, 1960, p. 108).

Para la fenomenología de la vida social, podemos ahora dar una lista de temáticas que se abren a la investigación en ciencias sociales (se trata de una lista abierta y sin pretensión de orden):

- a. Caída de la palabra en un nivel inferior que excluye el lenguaje como transversalidad. Ejemplo: tomar en serio-competir-evaluar. En este proceso, la seriedad decae a la severidad del otro, al sometimiento y a la dominación.
- b. Colapso de sistemas de entendimiento. El “afuera” irrumpe y produce falta de seguimiento de reglas o hábitos no-dichos.
- c. Emplazamientos. El juego queda inscrito en el sujeto y desde ahí, lo menciona. En este sentido, cada juego que se ha jugado alguna vez en la vida es un emplazamiento.

A partir de esta fenomenología, se hace evidente la necesidad de un cambio en la comprensión del concepto de orden. No es suficiente la idea de un orden móvil. Falta una inversión entre los conceptos de orden y desorden respecto al término *límite*. Bernhard Waldenfels ha caracterizado este cambio en los siguientes términos: “En general podemos partir del hecho de que los órdenes no sólo tienen sus límites, sino que el proceso de ordenamiento *genera límites*. [...] El hombre [...] es un ser que no está encerrado dentro de límites, de fronteras fijas, sino que se comporta de determinada manera respecto a estos límites” (2006, p. 15). Waldenfels propone distinguir tres tipos de límites: *a)* límites de lugar y de tiempo, “que determinan nuestro estar aquí y ahora”; *b)* límites de interdicción, “que imponen barreras a nuestros deseos y actos”, y *c)* límites conceptuales, “que jalan las riendas del pensamiento” (2006, p. 16).

Por lo tanto, el concepto de “orden” remite a un sujeto (del juego) que es por definición *grenzgängerisch*, que hace surco en una zona de borde³³ (Waldenfels, 2006, p. 26). El proceso de delimitación de juegos y con ello de

³³ “Que camina en los límites.”

determinados sistemas de entendimiento genera fuerzas que operan al mismo tiempo hacia fuera y hacia dentro, con el resultado de que se producen zonas de borde.

Para delimitar un juego de lenguaje de otros en el seno de una misma cultura, así como para determinar la mismidad de juegos “iguales” en distintas culturas, también será necesario partir de la idea de frontera y borde: la delimitación deberá partir de la zona exacta de borde y se tendrá que admitir que en rigor no puede haber igualdad ni mismidad al pasar de una cultura a otra, por muy parecidos que sean dos juegos desde el punto de vista del sistema de entendimiento que los habita. Esto se debe justo a la transversalidad del lenguaje y a la dimensión ética original que vehicula.

Es necesario mencionar aquí que toda crítica del interculturalismo parte de esta base; es decir, implica una crítica de la imperatividad contenida en el “así es como se hace” que caracteriza el “saber” acerca de la cultura. Imperatividad que es al mismo tiempo ignorancia de la suspensión de la orientación hacia un fin, que la palabra hace posible. Esta ignorancia no es más que planeación estratégica que destruye la significancia en el juego y lo degrada a una capacidad planeadora invadida por el pensamiento racional-estratégico.

Conclusiones

En este capítulo, la exploración de la noción de “juego de lenguaje” se llevó a cabo desde la distinción de tres aspectos: el enunciativo, el social y el escénico. Se reveló en este recorrido que, en cada una de estas perspectivas, el decir es de un orden “más grave” que el ser, como dijo Lévinas. Hemos visto cómo este orden está operando en la producción significativa de límites: en el caso del enfoque enunciativo, se descubre el límite con el goce; en el caso del enfoque social, el límite que el sujeto debe poner a su tendencia de compartir sin más la absorción del decir por el dicho; y en la escenificación es el juego del ir y venir a la escena, de las salidas y llegadas al juego, es decir, en la lucha por no quedar fuera y tampoco quedar encerrado.

La modalización en acto

En el capítulo anterior, aislamos tres aspectos en la definición del concepto *juego de lenguaje*. Cualquier juego de lenguaje se muestra siempre en un triple aspecto:

1. Es una *experiencia de pasaje* para los sujetos implicados; o sea, que la duración desde el inicio hasta el final afecta a los sujetos y los transforma. El ejemplo lo tomamos de Wittgenstein en su comentario de Augustinus y del aprendizaje de la lengua materna.
2. Todos los juegos ponen a trabajar un *núcleo lingüístico interactivo*; es decir, significantes de la lengua cuyo uso competente les permite a los sujetos realizar las jugadas requeridas por el juego. Los ejemplos que da Wittgenstein cubren una amplia gama que va desde los pares interactivos (ejemplo: preguntar-responder) hasta formas interactivas amplias, secuencias, que forman parte de la competencia comunicativa de los sujetos (ejemplo: contar historias).
3. La *capacidad generadora de nuevos juegos* les permite a los sujetos introducir un corte, una ruptura respecto a un estado de cosas anterior, constituir un nuevo universo discursivo desprendido de los juegos comunes establecidos en la vida cotidiana (ejemplo: teatro). En este capítulo, nos proponemos explorar este núcleo lingüístico interactivo. Se trata de producir un conocimiento de la estructura y del funcionamiento de este núcleo, más allá del empleo intuitivo que hacen de él los sujetos en determinadas situaciones comunicativas. Partimos de la idea de que los principios detectables en el núcleo lingüístico interactivo tienen la función de *generar una tensión que va del dicho al decir*: de la estructura del significante

(gramática) al juego lingüístico concebido como el *Spielraum* de la existencia. En este enfoque, el dicho se analiza desde la tensión que se genera respecto a las fuerzas existenciales del cuidado, de la responsabilidad y del goce.

2.1. Los niveles del análisis

Formulamos estos niveles en analogía con los niveles relevados por Emile Benveniste en el análisis lingüístico (Benveniste, 1966, pp. 119-131).

Esquema 1
Niveles de análisis del núcleo lingüístico interactivo

	Nivel	Análisis lingüístico	Análisis del juego
<i>Dialogal</i>		↑	↑
	1	Texto	Interacción
	2	Frase, sintagma	Secuencia
	3	Palabra	Intercambio
<i>Monologal</i>	4	Morfema	Intervención
	5	Fonema	Acto
	6	Rasgo distintivo	Letra
		↓	↓

Este procedimiento analógico permite definir varias propiedades del núcleo lingüístico interactivo:

1. *Acto de lenguaje*. El análisis del juego se basa en la categoría de la acción y, por lo tanto, tiene como nivel-límite claramente delimitable (o sea, el de la unidad más pequeña) el acto de habla, mientras que el análisis lingüístico tiene el fonema como la unidad más pequeña. Quiere decir que la unidad

de la letra rebasa el dominio de un juego lingüístico, de la misma manera en que el rasgo distintivo rebasa el dominio de la lengua. La disciplina que estudia el nivel correspondiente al acto de habla es al estudio del *Sprachspiel* lo que la fonología es a la lingüística, lo cual arroja una luz sobre el lugar pionero de la pragma-lingüística para el estudio de los juegos de lenguaje. Al mismo tiempo, hace también reparar en la extrema limitación de este nivel y nos permite reconocer su importancia para la fundación del método estructural.

2. *Definición de unidades.* El análisis del juego se mueve entre el nivel superior, la interacción y los niveles inferiores del acto y de la letra. Entre estos dos polos habrá que situar varios niveles intermedios, análogos con los niveles lingüísticos del sintagma (secuencia), de la palabra (intercambio) y del morfema (intervención).

Como en el caso del análisis lingüístico, el procedimiento que proponemos para el núcleo interactivo pretende delimitar las unidades mediante las relaciones que las unen tanto en el sentido horizontal, en el interior de uno de los niveles, como en el sentido vertical, en relación con el nivel superior inmediato y el inferior inmediato. Respecto al análisis lingüístico, Benveniste constata que las dos operaciones analíticas correspondientes, la segmentación y la sustitución, se comandan una a otra: “Cualquiera que sea la extensión del texto (para nosotros: de la interacción) considerado, primero hay que segmentarlo en porciones cada vez más reducidas hasta llegar a los elementos no descomponibles. Paralelamente, se identifican estos elementos por las sustituciones que admiten.” (Benveniste, 1966, pp. 119-131).

En cada uno de los niveles, la pregunta clave se dirige al elemento propio del nivel correspondiente que hace de las unidades algo más que compuestos del nivel inferior o divisiones del nivel superior. La regla fundamental del análisis estructuralista dice que éste puede empezar en cualquiera de los niveles intermedios (primera regla metodológica), pero está prohibido establecer relaciones entre unidades arbitrariamente seleccionadas en diferentes niveles (segunda regla metodológica). La relación de las unidades de un determinado nivel con unidades de otro no es siempre igual: puede ocurrir que una unidad de un nivel inferior sea en sí idéntica a una del nivel superior (llamaremos a esto *coincidencia*); también, que la omisión de un nivel en el análisis provoque distintos efectos (llamaremos a esto *salto*).

En el núcleo lingüístico interactivo, las unidades 1, 2 y 3 son dialogales, mientras que las unidades 4, 5 y 6 son monologales; es decir, que del lado del análisis del juego, el edificio está dividido por un corte horizontal que no se manifiesta de la misma manera del lado del análisis lingüístico.

3. *El límite superior del edificio del NLI.* Se plantea la difícil cuestión de que la suma de las unidades del primer nivel no constituye el todo del *Sprachspiel*, como tampoco la suma de los textos constituye toda la discursividad. Lo que queda fuera del procedimiento aditivo es la transfiguración de la relación entre las unidades de todos los niveles que se opera al jugar y definir un sujeto de la experiencia y la competencia comunicativa. La insistencia de esta fuerza transformadora hace del juego “un todo significativo que puede ser representado en tanto tal repetitivamente y puede ser comprendido en cuanto a su sentido. Pero la transfiguración es también (parte del) juego, porque —a pesar de ser una unidad de pensamiento (*ideelle Einheit*)— sólo alcanza su ser pleno en cada realización” (Gadamer, 1960, p. 122). Por ende, cada interacción será una totalidad en sí; pero al mismo tiempo también una unidad fuera de la totalidad, separada de la totalidad del juego de lenguaje y, con ello, de la existencia en el lenguaje. El hecho del ocaso y surgimiento continuo de juegos viejos y nuevos en el proceso diacrónico puede concebirse sobre la base de un continuo trabajo de transfiguración, que permite distinguir “la así llamada realidad” (*Wirklichkeit*, lo real), lo intransformado (*das Unverwandelte*) respecto de la obra, entendida como “superación y conservación (*Aufhebung*) de este real en el movimiento hacia la verdad” (Gadamer, 1960, p. 118).
4. *El límite inferior del edificio de niveles del NLI.* La letra apunta al nivel de la oposición significante mínima, apoyada sobre una base que implica otra vez algo real: el cuerpo. La fonación (la fonética y los puntos de articulación en la boca) del análisis lingüístico encuentra así su análogo en lo material del cuerpo ligado a la letra. Nada mejor para ilustrar el hecho de que el asunto de la base “material” nos saca más del dominio del acto que el fenómeno del tartamudeo: en su dicho apocado se marca el límite del sujeto-actor y la presencia del cuerpo sumergido en la significancia, lo cual se hace (y aquí ya no tenemos un sujeto-agente) sujeto-cuerpo. El límite inferior del esquema, igual que el límite superior, nos pone así ante la necesidad de reconocer una apertura hacia lo intransformado, tal vez incluso intransformable. Sin embargo, se trata de una “materialidad” muy diferente a la del rasgo distintivo: mientras el rasgo distintivo es

aquello que en la materialidad articuladora y fónica es susceptible de crear la oposición signifiante y hacerla surgir desde algo material, la letra es aquello que en la materialidad signifiante cumple el papel de la muestra en el *ejemplo de Wittgenstein sobre la compra-venta* (Wittgenstein, 1969).

En este ejemplo-experimento, Wittgenstein produce una constelación social-comunicativa en la que, para que el otro (el vendedor en el ejemplo) conozca lo que yo (el comprador) quiero de él, no se usan palabras sino “muestrarios”: yo le muestro algo al otro y con ello le señalo el lugar donde espero su decir. En el ejemplo se usa un muestrario de colores, donde yo-comprador le indico al otro el color “deseado” de x objeto.

El ejemplo apunta a algo más, que se enuncia con la palabra “color” y no puede dejar de remitirnos justamente ni a la subjetividad ni a su anclaje en el lenguaje. En efecto, Wittgenstein introduce en este punto la reflexión siguiente: en el juego hay pasaje del sujeto para operar esta función y dice:

¿Y qué hay con estas muestras de color, que A le enseña a B? ¿Pertenece al lenguaje? —Pues, como se quiera. No pertenecen a la lengua de las palabras; pero, si le digo a alguien: “*Sprich das Wort ‘das’ aus*” (pronuncia la palabra ‘das’) entonces seguramente contarás este segundo ‘das’ (segunda ocurrencia) como parte de la frase. Y sin embargo, juega un papel bastante parecido al de la muestra de color en el juego lingüístico; y es que (ese segundo *das*) es una muestra de lo que el otro es supuesto hacer y decir. (Wittgenstein, 1969)

Para no dejar la analogía así propuesta en el aspecto de la inclusión de la gramática, insistamos en que en el ejemplo de la compra-venta mediante la puesta en juego de las muestras de color, dicho color es la muestra de lo que el otro es supuesto hacer. *Das* en alemán es ciertamente un ejemplo aleatorio (pudo haber sido cualquier otra palabra que aparece en la cadena signifiante con dos valores distintos), pero es sobre todo atinado en la medida en que es un puro signifiante, sin que aparezca un significado que le esté adscrito; es polisemántico: puede ser un demostrativo, un artículo definido de sustantivo neutro o incluso un morfema sintáctico para introducir frases relativas o discursos indirectos (o sea, incluimos el *dass*, el “que”). Concluimos de este ejemplo que la polisemia fundamental que aparece en la reflexividad primaria, la que destaca un elemento de la lengua y lo pone en la posición de “muestra”, es el lugar donde el sujeto le expone al otro su deseo y le supone una posible respuesta.

2.2. La interacción

Para definir las unidades de interacción se recurre a representaciones realizadas por distintos medios, y la escritura etnográfica es la más apropiada para el análisis estructural. Estas representaciones son imágenes de juegos lingüísticos o de *interacciones*, término con el cual designamos “la unidad de análisis más elevada en la comunicación, el conjunto de los intercambios efectuados por los participantes en un contexto dado” (Maingueneau, 1999, p. 50).

Al intentar dar cuenta de la delimitación de estas unidades de análisis para hacer la segmentación, estamos obligados a introducir el concepto de *ruptura*. En efecto, “para que se trate de una única y misma interacción, es necesario y es suficiente que uno esté en presencia de un grupo de participantes modificable, pero sin ruptura; y que, en un marco espacio-temporal modificable, pero sin ruptura, hablen de un objeto, modificable pero sin ruptura” (Kerbrat-Orecchioni, 1990a, p. 216).

Con esta fórmula, que insiste en “sin ruptura”, se combina la idea de la transformación continua con la idea de la discontinuidad; de ahí será posible definir unidades de análisis que tomen en cuenta lo propio de la cadena de significantes, a saber, su carácter sintagmático y por ende diacrónico.

La ruptura no es, por lo tanto, sólo una *interrupción* de la constancia en cuanto a participantes, marco espacio-temporal y tema. Antes, está dada como una condición de existencia de los juegos mismos, como una necesidad inherente a la cadena de significantes, necesidad del intervalo en sí, que se presentará como *irrupción* de algo a la unidad de la interacción, digamos, como separación o silencio. Por ello, Blanchot afirma que “la interrupción es necesaria para toda secuencia de palabras; la intermitencia hace posible el devenir; la discontinuidad asegura la continuidad del entendimiento” (Blanchot, 1969, p. 107).

Esta primacía del intervalo nos advierte que tenemos que hacer una salvedad en la aplicación del concepto *juego de lenguaje* a la reproducción de sujeto, cultura y sociedad en la praxis comunicativa; a saber, que la relación con la vida misma, la significancia, se perdería de vista al concebir esta praxis como un mosaico de “juegos”, cuya suma constituiría un todo abarcable. Este peligro es el punto vulnerable de la división disciplinaria y al desaparecer, por la negación del intervalo, la dimensión existencial del juego o la vida social se puede ver reducida a un mero funcionamiento.

Remitimos aquí a un párrafo de Maurice Blanchot en la novela *Aminadab*, que ilustra el efecto de mortificación y vaciamiento que produce en lo vital este

mero funcionamiento. El personaje, Thomas, viene de fuera y busca orientarse en un mundo desconcertante; llega a un lugar donde pretenden decirle con claridad de qué se trata en cuanto a él y su inserción en el juego social, pero esta pretensión revela ser una impostura (Blanchot, 1942, pp. 88 y 89).³⁴

El mundo social, transformado en una sala de juegos perfectamente visible; el lenguaje reducido a una máquina que ejecuta la razón práctica; los sujetos confinados a un mero funcionamiento; la dimensión diacrónica abolida:³⁵ tales son las consecuencias de la división disciplinaria con las que nos enfrentamos en la actualidad. No queda más que rechazar esta restricción y abordar la unidad de la interacción desde el punto de vista de la implicación del sujeto. Esta *implicación* de los sujetos en el juego se percibe como una *tensión* inherente al discurso, la cual varía sensiblemente de un juego a otro.

³⁴ “—No es fácil abordarlos a ustedes —observó Thomas. El empleado se rio ruidosamente. —Es un error —dijo. Simplemente póngame a prueba, si usted lo juzga útil. Acerca de todo lo que se le ocurra preguntarme —añadió, acariciando suavemente los papeles a su lado—, lo informaré, todos los casos están previstos; tenemos respuesta a todo. Thomas no quería una respuesta toda lista y no creía que sus preguntas hubieran sido previstas. Por esto, dijo, volteando hacia la sala que estaba ahora a tres cuartas partes vacía: —Hay, como veo, mucha gente que necesita información, y hay bien pocos que la reciban. —Pura apariencia —dijo el hombre, avanzando su mano hacia Thomas. Sin embargo, reflexionó y añadió: —Casi todos creen tener algo que preguntar, están apurados por diez preguntas, todo lo quieren aclarar. Nosotros estamos aquí a su disposición para responder, llevamos la amabilidad hasta el extremo de formular las preguntas para ellos. ¿Usted cree que lo aprovechan? No; una vez aquí —dijo, designando con el pulgar su escritorio— ya no quieren entender nada y nos miran como si estuviéramos a punto de arrancarles los ojos. —Cuánto tiempo perdido —observó Thomas. Mantenía los ojos fijados en la mano esquelética que se tendía hacia él. Después, se volteó bruscamente y examinó la estancia. —Es una sala de juegos —dijo. Era una afirmación, pero también una interrogación. —En efecto, es con este nombre que la designamos habitualmente —dijo el empleado. —¿Entonces ése no es su verdadero nombre? —dijo Thomas. —Pero claro que sí —dijo el empleado. ¿Qué más quiere saber? ¿Quiere usted también conocer nuestros pequeños secretos? Cuando estamos entre nosotros, mis colegas y yo, la llamamos la gran sala, porque para nosotros no hay una más grande ni más bella. Dicho aparte, es una opinión incompleta, ya que todas las piezas de la casa son notables. Pero ésta es la que conocemos de lo mejor, porque en ella pasamos nuestra vida. —Y sin embargo, es una sala de juegos —observó Thomas. —¿Y qué más podría ser? [...] ¿Usted quisiera sin duda que instalemos otras máquinas y otros tableros de juego? Esto sería un deseo inútil, las reformas no se toleran.”

³⁵ El diálogo entre Thomas y el burócrata termina en el punto siguiente: “Thomas: —No percibo (veo) más que una sala de espectáculos de donde todo vestigio del pasado ha desaparecido. El empleado: —Es un malentendido [...] Thomas: —¿Qué es lo que se me olvidó ver? El empleado: —La sala”.

Hablaremos de un discurso con tensión mínima cuando los hablantes no hacen ningún esfuerzo, excepto el de realizar un plan preestablecido.³⁶ Un discurso con tensión máxima, en cambio, es aquel en cuyo decurso de las acciones aparecen los sujetos en tanto determinan el acontecer discursivo, aunque sea de manera involuntaria. Esta tensión es el punto sensible de la discusión acerca de la cuestión del carácter *dialogico* de las interacciones, del grado de “dialogicidad” que hay en ellas. Recordemos primero el argumento de Bakhtine en favor de una apertura del campo de exploración a todo tipo de interacciones, sin descartar ninguna porque fuera supuestamente banal: en todas las interacciones, sostiene, opera un universal, el dialogismo fundamental del lenguaje (Todorov, 1981, p. 171).

Asimismo, en el interior del conjunto de las interacciones que caracterizan a una cultura, destaca, desde el comienzo de la filosofía, un subconjunto discursivo que se distingue por el hecho de que la relación entre los locutores aspira a liberarse de presiones sociales que pesan sobre la respuesta del otro. Si en el *diálogo* socrático se acepta la búsqueda de la verdad o la producción de un saber verdadero como meta predominante, eso implica una gran distancia respecto de una discursividad más cotidiana, donde la meta es realizar el juego mismo; es decir, “funcionar” en la vida cotidiana, en donde el único ideal puede ser el despliegue de una competencia que hace aparecer al sujeto como el lugar de un “yo puedo”. Por consiguiente, no se habla de diálogo cuando la interacción implica que los hablantes ocupan posiciones discursivas preestablecidas, lo cual sucede en extremo cuando la interacción está sometida a una meta funcional.³⁷ La interacción funcional es esencial para la vida cotidiana, pero conviene hablar de diálogo sólo cuando el discurso propicia la puesta en juego de la singularidad de los sujetos participantes o el despliegue del espacio enunciativo y, con ello, la posibilidad de que cada quien aparezca como *voz* singular. Desde la descripción, la voz se presenta a los ojos del observador bajo el hecho de que las interacciones varían en su desarrollo entre un polo y otro, en el cual hay momentos dialógicos que aumentan la

³⁶ Las interacciones ritualizadas, que colindan con la esfera de lo sagrado, son discursos sin tensión; pero en ellas, la distensión, incluso la liberación del sujeto, no equivale a su borramiento, ya que se define como portador del acervo cultural que hace su identidad.

³⁷ Acerca de este tipo de interacciones —uno de los objetos predilectos de las ciencias sociales del lenguaje (sociolingüística, etnometodología)—, véase Kerbrat-Orecchioni (1994). *Les interactions verbales: Variations culturelles et échanges rituels*. El enfoque se centra en las formas de cortesía y los intercambios rituales, cuya finalidad es reparar o agradar. Nótese que estas funciones se excluyen al máximo en el diálogo.

tensión en el discurso (habrá entonces pluralidad de voces), y otros momentos que podrían llamarse meramente *dialogales*,³⁸ donde hay *distensión* en el discurso en la medida en que los sujetos no “hacen” nada, en cuanto a posición enunciativa, que no sea del orden de lo preestablecido o prescrito por las normas sociales en un juego que funciona según un esquema compartido.

La distinción heideggeriana entre *Rede* (discurso) y *Gerede* (“chisme”, pero sin la ridiculización que sugiere esta palabra del español), aunque no sea sin la intención crítica que hay en la oposición significativa formada por el prefijo *ge-*, donde se capta el rasgo de la caída, apunta a la diferencia entre “capacidad de discurso” y “discurso vano” (sin significancia, pero también común). Precisamente para no pasar esto por alto, hemos introducido el concepto de *tensión*, con el cual nos referimos a los grados distintos de presencia de lo dialógico en la interacción, que hace aparecer al sujeto no sólo como ejecutante de un plan de acción preestablecido sino como una voz. La aparición de este sujeto-voz —del sujeto en la enunciación— es lo que interesa en el diálogo. Mientras que en una interacción sin tensión, se podrá sin mayor dificultad definir la posición enunciativa del *locutor* (en tanto posición respecto al otro copresente), toda interacción con tensión hace presente al hablante como un ser de discurso, que se sitúa en la intersección de persona y enunciador; de esta manera surge la instancia de discurso, en la medida que en ésta habrá “sujeto”, al cual “será imputada la responsabilidad del enunciado” (Maingueneau, 1999, pp. 64).

Las interacciones pueden pensarse como figuraciones de interrelaciones entre términos; interrelaciones cuya fuerza se origina en los términos, los cuales son entonces lo primario y no las interrelaciones. En este punto debemos ubicar el surgimiento del “valor” de las interacciones. Lo podemos constatar en la vida cotidiana mediante esta pregunta: “¿Todavía no (acción o acto pasado) (tú)”? La cuestión del “valor” de determinadas interacciones (con o sin tensión) se podrá resolver sólo en relación con la pregunta que el investigador se plantea. ¿Por qué interesa determinada interacción y no otra? Podemos sin embargo, y justo en esta perspectiva, formular la siguiente tesis: cuanto más atrapados están los locutores en un afán de anexarse al otro, tanto menos habrá diálogo. Según Maurice Blanchot, el afán por la *anexión* del otro, por la identificación del otro con uno mismo, puede presentarse en tres *modalidades* posibles: a) se considera al otro como un factor objetivo en el mundo

³⁸ Distinción propuesta por Kerbrat-Orecchioni (1990, p. 15). El término servirá si se tiene cuidado de no usarlo para una tipología.

y se construirá una *estrategia* que dará cabida a la posibilidad de la negociación, pero también al engaño y la mentira; *b*) se ve en el otro un *alter ego*, es decir, diferente de mí, pero no obstante igual a mí en el sentido de que está provisto del mismo poder que yo, el poder de hablar en primera persona, y *c*) uno intenta *perderse en el otro*, al pretender que el otro lo haga también y generar así una relación de inmediatez, por ejemplo, en la cercanía del tuteo que hace a un lado la distancia (Blanchot, 1942, p. 108).

En oposición a estas tres modalidades, en las cuales interviene, aunque de manera distinta, el afán de dominar al otro y someterlo al esquema amo-esclavo en todas sus variaciones,³⁹ el verdadero diálogo se caracteriza por la renuncia a la búsqueda unificadora.⁴⁰

Para las necesidades de la descripción en este nivel de análisis, el de la interacción, podemos resumir el tema al formular *ejes distintivos* (Kerbrat-Orecchioni, 1990, p. 123), que servirán de base para describir las unidades interactivas. Estos ejes son: 1) naturaleza del marco espacio-temporal; 2) número y estatuto participativo, así como tareas pragmáticas de los participantes; 3) meta de la interacción (concepto siempre relativo pero que permite distinguir interacciones con fines manifiestos de otras con fines latentes), además de preguntas sobre cómo los sujetos-agentes actúan para lograr la meta; 4) formalidad de la interacción (se constituye una gama entre el polo formal e incluso ceremonial, y el polo informal o la conversación); 5) tono (serio contra lúdico, consensual contra conflictivo o *agonal*), donde es importante que la ritualización no se considere un obstáculo al conflicto, como lo demostraron los estudios sociolingüísticos sobre el tema del *insulto* (Labov, 1972,

³⁹ “La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un amo son el fenómeno en el cual la convivencia de los hombres tiene su origen” (Hegel, 1830).

⁴⁰ “[En el verdadero diálogo] ya no pretendo reconocer en el otro aquel o aquello que una medida común, a saber la pertenencia a un espacio, mantiene en una relación de continuidad o de unidad conmigo. Ahora, lo que estará en juego es la extrañeza entre nosotros, que no es solamente esta parte oscura que escapa a nuestro mutuo entendimiento, o la oscuridad de la posición en el yo, o una experiencia de la otredad que es todavía muy relativa, ya que un yo está siempre cerca de otro yo, incluso en la diferencia, la competencia, el deseo y la necesidad. No, ahora, lo que estará en juego y pedirá generar el vínculo es todo lo que me separa del otro, es decir el otro en la medida en la que estoy infinitamente separado de él: separación, fisura, intervalo, algo que lo deja infinitamente fuera de mí, pero también pretende fundar mi relación con él sobre esta interrupción misma —alteridad por la cual él es para mí, hay que repetirlo, ni otro yo, ni otra existencia, ni una modalidad o un momento de la existencia universal, ni una sobre-existencia, ni dios o no-dios, sino el *desconocido* en su infinita distancia” [Nota: la traducción de *l'inconnu* puede ser tanto “lo desconocido” como “el desconocido”] (Blanchot, 1942, p. 108).

pp. 120-169); 6) otros (ésta es una categoría-relleno, donde entra todo lo que se resiste a la clasificación). Se trata del eje de los rasgos que “también podrían enfocarse”, como dice Kerbrat-Orecchioni (1990, p. 123). La dificultad para establecer una clasificación sin categoría-relleno tiene que ver con el hecho ya mencionado de que, en esencia, ninguna interacción es simplemente la reproducción de un *esquema*, pues la capacidad de los participantes para introducir el campo de la extrañeza al discurso puede intervenir en cualquier momento. Este hecho produce relaciones de inclusión entre las unidades del primer nivel que tienen como consecuencia la homonimia entre interacciones con características distintas.⁴¹

2.3. Las secuencias discursivas

Segmentar la interacción arroja las unidades llamadas *secuencias discursivas*. Incluido también el tercer nivel del análisis discursivo, la secuencia puede ser definida como “un conjunto de *intercambios* ligados entre sí por un alto grado de coherencia semántica y/o pragmática” (Kerbrat-Orecchioni, 1990, p. 218). La organización secuencial de las interacciones es blanda en general. Por eso, Hudelot dice que “las secuencias se asemejan más a momentos de diálogo que a unidades formalmente delimitables” (Hudelot, 1983, p. 141). Vemos aquí formulado el siguiente principio: al observar rupturas y transiciones en el pasaje de una secuencia discursiva a otra, así como incrustaciones de una en otra, detectamos los segmentos de la cadena con *tensión*, cuyas voces quieren surgir, aun cuando resulten finalmente sofocadas (ejemplo: una secuencia narrativa que no prospera). Hay que partir entonces de la idea de que la configuración y las propiedades de las secuencias discursivas varían de manera significativa.

El abordaje desde la lingüística del texto (Werlich, 1975) produce una definición interesante del pasaje del primero al segundo nivel del análisis discursivo: para estos investigadores, un texto es “una cadena configuracionalmente orientada de unidades proposicionales, secuencialmente ligadas entre sí y progresando hacia un fin” (Werlich, 1975). En esta perspectiva, lo que en el

⁴¹ Ejemplos: “discusión” puede ser parte de una interacción en el sentido del surgimiento de la extrañeza, pero también una unidad de interacción instituida con una meta manifiesta; “diálogo” puede ser un signo mínimo, un punto evanescente en cualquier interacción, que apunta fugitivamente a la extrañeza aceptada y acogida, pero también puede ser una interacción característica típica de una cultura que se refiere al método dialéctico.

primer nivel apareció como “meta” se convierte en “fin”; es decir, se añade el rasgo de la estructura de la cadena de significantes: la *gramática*, más el rasgo de una terminación de la cadena; este último opera como una constante que incide desde el inicio en la estructuración de la cadena. En general, una interacción integra varios tipos de secuencias por medio de los procedimientos de la *inserción* de una secuencia en otra (ejemplo: inserción de una argumentación en una explicación) o de la *dominancia secuencial*, cuando dos tipos se mezclan (ejemplo: narrar para dar un argumento mediante esta narración) pero uno de ellos predomina (ejemplos: una secuencia narrativa en un marco dialogal, una secuencia argumentativa en un marco narrativo, una secuencia descriptiva en un marco narrativo).

Hay casos en que la secuencia discursiva no es parte de una interacción sino que la recubre, de manera que es imposible distinguir entre el primer y el segundo nivel (hemos propuesto llamarlo “coincidencia”). Así, por ejemplo, la narración no sólo puede ser una secuencia entre otras en el interior de una interacción; puede también convertirse en una fuerza generadora de acciones escriturales que rompen el marco de lo que podría llamarse *Sprachspiel*. Estamos con este paso en el campo de la estética. La narración trasciende la transfiguración (Gadamer), lo cual indica su propia vectorización hacia un término más amplio que va más allá del nivel de la nomenclatura de los juegos de lenguaje. Estos casos de coincidencia entre los dos primeros niveles de análisis han permitido aislar cinco tipos de secuencias fundamentales: explicativa, descriptiva, narrativa, argumentativa y dialogal (Maingueneau, 1999, p. 76). Cada una de estas secuencias se caracteriza por una estructuración particular del espacio enunciativo que se genera gracias al aparato formal de la lengua.

La *secuencia explicativa* es una extensión de la figura de la definición (Wittgenstein, 1969) y la subjetividad se reduce en ella al máximo, para dejar espacio a la objetividad. Predomina la referencia; es decir, el logro depende en gran medida de que se reduzca la subjetividad. El prototipo de una secuencia explicativa sería el instructivo.

En la *secuencia descriptiva*, se expone un estado de cosas tal que la función de referencia está dirigida por entero desde el sujeto enunciadador. La proximidad de la descripción a la narración puede constatarse en la historia de la literatura: en los *chansons de geste*, el narrador se refería a menudo a los sucesos del pasado como si los describiera en el momento de efectuarse. El prototipo de estas secuencias es el reportaje. Puede observarse que en la descripción, el sujeto no está comprometido con las acciones que evoca de

la misma manera que en la narración; en otras palabras, la manifestación subjetiva se limita a seleccionar los rasgos percibidos en el mundo, mientras que el sujeto permanece inmóvil o por lo menos en un lugar fijo. En los reportajes de fútbol, el reportero puede mostrar su emoción mediante la voz, ya que se trata de un juego con reglas firmes. En una descripción, el aparato formal de la enunciación está enfocado sobre todo en la referencia; pero, en la narración, está enfocado hacia lo narrable y lo inenarrable. El siguiente esquema (Perret, 1994, pp. 15-30) puede ilustrar la oposición:

Esquema 2 Descripción y narración

Situacional (extra-discursivo)	Contextual (intradiscursivo)
Predominancia de lo actual sobre lo virtual.	Predominancia de lo virtual sobre lo actual.
Objetos identificables y no-identificables.	Objetos no-identificables y objetos identificables.
Poca discrepancia entre sentido y referente.	Máxima discrepancia entre sentido y referente.

La *secuencia narrativa* es de un interés particular para el investigador en ciencias sociales, no sólo porque ésta puede brindar información sobre la historia de un sujeto sino porque en ella, el sujeto que narra adopta una *perspectiva* particular, diferente a la del sujeto en tanto participa en una interacción de la vida cotidiana (Habermas, 1981, p. 208). Esta perspectiva específica posibilita el despliegue del espacio enunciativo y de las modalizaciones en relación con el campo del *pasado*, en particular de los actos relevantes para el sujeto. La estructuración del espacio enunciativo se dará: *a)* mediante la introducción de escalones temporales (pasado, presente, futuro y remisiones hacia adelante y hacia atrás a partir de cada uno de estos escalones), con lo cual se produce un esquema onomasiológico del *tempus*; *b)* mediante la introducción del *aspecto*, que marca la vivencia que tuvo el sujeto sobre los acontecimientos (Weinrich, 1964), y *c)* mediante la introducción del *estado de la acción* respecto al presente (acción terminada o vigente en el *hic et nunc*) también (Hilty, 1967, pp. 200 y 201). No es más que lógico entonces que el interés se desplace continuamente del “qué se cuenta” al “cómo se cuenta”. La narración estará así

siempre en el camino de la revelación de la verdad del sujeto, lo hace presente como voz y su surgimiento, avance, detenimiento y desvío son puntos clave para el análisis discursivo.

La investigación literaria del relato plantea la posibilidad de una *mezcla* de posiciones enunciativas en el discurso; este proceso puede ejemplificarse mediante el recurso estilístico del “discurso indirecto libre”, en el que ya no es discernible quién habla (¿es el autor, es el personaje?): “Desde el punto de vista formal, el discurso indirecto libre constituye una estrategia intermediaria que toma sus características, por una parte del discurso indirecto (adaptación de las marcas enunciativas, ausencia de comillas), y por otra parte, del discurso directo (ausencia de palabras subordinantes) que conservan la cualidad pragmática del enunciado de partida, su expresividad” (Sarfaty, 1997, p. 64).

En un sentido más amplio, este principio de la mezcla de posiciones enunciativas, si bien es típico de la escritura literaria, debe aplicarse a todo discurso con tensión y reconocerse como la posibilidad de un acceso a otra dimensión enunciativa que podríamos designar con el término de la “*immixtion* de los sujetos”; es decir, el carácter no-fijable del sujeto, típico de las formaciones del inconsciente (Porge, 1989, p. 10).⁴² El surgimiento de esta nueva dimensión enunciativa está estrechamente relacionado con una divergencia en el campo definido como “meta” y “fin”, división entre fuerza impulsora y fuerza dirigente. Nietzsche, quien descubrió la necesidad de hacer esta diferencia, pudo señalar la instalación de una confusión fundamental en los juegos de la vida cotidiana: “Uno está acostumbrado a ver justamente en la meta la fuerza impulsora (*treibende Kraft*), conforme a un error inmemorial (*gemäss einem uralten Irrtum*) —pero la meta es solamente la fuerza dirigente (*dirigierende Kraft*), y se ha confundido así el timonero con el vapor” (Nietzsche, 1887a).

Para entender lo que es la narración, así como su importancia cultural en la escritura, es necesario que en este caso la progresión hacia un fin tenga la característica de una revelación: el proceso revelará que, para seguir con la metáfora nietzscheana, el barco en su trayecto no persigue una meta sino que sigue la corriente, que “quiere llegar ahí, porque debe llegar ahí”. Nietzsche dice: “La ‘meta’, el ‘fin’, ¿no es acaso sólo un pretexto encubridor, una ilusión a posteriori del narcisismo, que no puede aceptar que el barco siga la

⁴² Ese término fue empleado por Jacques Lacan para caracterizar el fenómeno de la aparición de identificaciones sucesivas del *yo* que se constata en los sueños. El término es tomado de Damourette y Pichon. *Essai de grammaire de la langue française*, tomo 5, capítulo veintiocho.

corriente, en la cual el azar lo puso? ¿Barco que quiere llegar ahí *porque debe* llegar ahí? ¿Que sí tiene una dirección, pero de ninguna manera un timonel? —Se requiere aún de una crítica del concepto de ‘fin’” (Nietzsche, 1887a).

Dirección sin timonel, tal es sin duda la apuesta o el riesgo de la narración. En ésta, el sujeto se embarca en la apuesta. Podría decirse también que el sujeto, en su narración, se embarca sin timonel para viajar hacia la isla de su encuentro con el Otro.

La *secuencia argumentativa*, tan apreciada en todo proyecto social modernizador y ligada a la cuestión de la ética discursiva (Jürgen Habermas), revela una estructura en la que están articuladas posiciones propositivas y opositivas, para hacer surgir la interrogación y los argumentos. Para que se constituya esta secuencia, los interactantes tienen que reconocer y hacer valer la verdad como norma argumentativa y el consenso como meta comunicativa. Podría decirse que de esta manera, en la argumentación, el fin coincide con la meta (al final se realizó la meta; o sea, hubo consenso), la cual habrá sido relativizada en el transcurso de la secuencia misma.

Mencionaremos sólo algunos aspectos de la argumentación a partir de la afirmación de que es “necesario analizar toda argumentación según parámetros de objeto, de lenguaje y de interacción” (Plantin, 1996, p. 39), ya que toda argumentación: *a)* manipula objetos y relaciones entre objetos, *b)* sufre las coerciones del lenguaje en el cual se desarrolla y *c)* es un proceso interactivo. En cuanto al último punto, se considerará que la argumentación, por el hecho de estar ligada a la estructura de la interacción, que consiste en la copresencia de un mínimo de dos hablantes, tiende a repartir los argumentos según estructuras de poder, de manera que alguno de los participantes puede verse promovido al lugar de autoridad legítima, más allá de la fuerza del mejor argumento. Hay aquí lo que en el juego, llevado a cabo en la argumentación, es el procedimiento discursivo de la misma: la introducción de lo legítimo y lo legal. En todo discurso argumentativo se podrá observar esta partición entre el campo de la legitimidad y el campo de la verdad.

Por último, mencionemos la violencia que hay en la argumentación. Aflora sobre todo en las justificaciones de las condenas y las absoluciones. Según Blanchot, esto se debe al hecho de que el pensamiento, en la argumentación, se sustrae al intercambio (Blanchot, 1969, p. 500).

Reservamos el término de *secuencia dialogal* a las secuencias con poca tensión discursiva, que tienden a lo ritual. Y será mejor hablar de diálogo o *secuencia dialógica* únicamente cuando el intercambio esté regido por una meta compartida en el campo del saber, lo cual constituye una tensión

máxima. Pensamos que el interés particular de toda investigación consiste en detectar tanto los momentos en los cuales la escena social de dominación —la voluntad de poder— irrumpe y destruye la tensión discursiva, como los momentos en los que la escena de dominación se supera gracias a la aceptación de un principio dialógico que hace posible superar las posiciones enunciativas obligadas y encaminar al sujeto en dirección de la extrañeza ante la otredad.

2.4. El intercambio

Al preguntar por la estructura interna de las secuencias, nos encontramos con la unidad del *intercambio*. Se trata de un conjunto de jugadas en el juego, cuya unidad está dada por la *coenunciación*⁴³ entre los participantes. Este concepto plantea la pregunta por la estructura del espacio participativo que proporciona la unidad del intercambio. Es evidente que esta estructura no está dada por la sola copresencia de cuerpos, ya que todos los espacios del tipo “correspondencia” carecen de esta propiedad.

Si se toma en cuenta que el intercambio es la unidad dialogal más pequeña (Moeschler, 1982), se llega a la conclusión de que el intercambio es una unidad situada más allá de la estructura interna que se ha podido encontrar mediante el análisis conversacional tipo “intervención iniciativa-intervención reactiva-intervención confirmativa”, aunque este tipo de análisis haya permitido construir un saber importante en cuanto a las variaciones y restricciones culturales de tales esquemas.⁴⁴

Esta situación es el origen del fuerte cuestionamiento metodológico al cual se ha sometido el intercambio “pregunta-respuesta” en la investigación en ciencias sociales, en la medida en que destruye la dialogicidad del lenguaje.

⁴³ Este término, introducido por Culioli, marca el hecho de que la enunciación es siempre una coenunciación, incluso en los puros “escritos”: el lector es factor importante en la enunciación.

⁴⁴ Los dos primeros momentos de este esquema tienden a lo universal, mientras que el tercer momento es más o menos sistemático según la cultura. Los dos primeros momentos se manifiestan con claridad en las siguientes formas: apertura y cierre, saludo y contrasaludo, agradecimiento y aceptación, invitación y (no) aceptación. (Kerbrat-Orecchioni, 1990b, pp. 44-62)

Kerbrat-Orecchioni dice al respecto:

Diane Eades demuestra, en un artículo muy edificante consagrado al funcionamiento del par pregunta-respuesta en ciertas comunidades aborígenes de Queensland, que este intercambio en esta cultura está sometido a fuertes coerciones sociales: no se puede hacer cualquier pregunta, ni acerca de cualquier cosa; la pregunta debe tener una pertinencia relacional evidente (la información nunca se busca por sí misma, sino en tanto puede contribuir a la profundización de relaciones interpersonales); nunca debe ser formulada directamente, ni tener el aire de exigir una respuesta (la cual debe ser considerada, por el que pregunta, como un don privilegiado, y no como un derecho). Se entiende entonces fácilmente que los antropólogos y lingüistas blancos que, en una intención sin duda loable, pero sin poder poner ahí formas claras y adecuadas, desembarcaran un buen día con los aborígenes para atiborrarlos de preguntas tan poco delicadas a sus ojos como abigarradas —que estos extraños no sean siempre acogidos con gran entusiasmo, y tengan a veces el sentimiento de que sus informadores no hacen prueba de buena voluntad—. Muchos aborígenes tienen un resentimiento bien fundado contra los investigadores blancos [...] Ellos están siendo interrogados directamente acerca de cuestiones personales y zonas altamente significantes, y eso por gente con la que no tienen ninguna relación cercana, y de una manera totalmente inapropiada [...] Como lo expresó una persona de esta cultura: “Ellos vienen aquí con un montón de preguntas, en vez de simplemente sentarse para hablar”. (Kerbrat-Orecchioni, 1990, pp. 61 y 62)

Asimismo, hay problemas propiamente lingüísticos en este nivel de análisis: ¿cuántas réplicas constituyen un intercambio?, ¿los comportamientos no verbales son parte del intercambio? Estas preguntas nos remiten al hecho de que hay dos maneras de abordar la unidad del intercambio: o se privilegia el rol que desempeñan las unidades en la dinámica conversacional (es decir, el aspecto pragmático), o se favorece el aspecto formal: la alternancia de los turnos (Maingueneau, 1999, p. 32). *Con el segundo método* se descubre una complicada estructura, tanto en cuanto al número de turnos constituyentes como en cuanto al fenómeno de la incrustación en la organización secuencial. Kerbrat-Orecchioni llega a la conclusión de que la definición del concepto de “intercambio” como nivel 3 obliga al cuestionamiento radical de la noción de “dependencia” entre constituyentes: “Si se quiere salvar la noción de intercambio (lo que me parece posible y necesario), hay que admitir la existencia de *grados* de dependencia de una secuencia A en relación con una secuencia B,

y reconocer, como un criterio fundamental que rige la operación de segmentación, el principio de una dependencia relativa de los constituyentes textuales” (1990, p. 253).

Aunque se hable aquí de “secuencia”, mantenemos que se trata del nivel 3, ya que sólo en este nivel, el del intercambio o encuentro, será posible sostener el principio de la dependencia relativa.

Con el primer método, el del análisis conversacional, se introduce la cuestión de los implícitos y lo “indirecto”.⁴⁵ Se puede constatar que los intercambios en cierto modo universales (ejemplo: saludo-contrasaludo) son directamente consecuentes con el hecho de que se trata de la unidad dialogal más pequeña, la de *base* (los dos niveles que siguen, el cuarto o la intervención y el quinto y último, el acto de habla, son monológicos). De lo implícito surge una amplia zona, donde lo implícito no sólo funciona como condición de posibilidad de todo entendimiento, sino además para construir valores pragmáticos derivados.

Se pueden distinguir los siguientes mecanismos en la producción de *valores pragmáticos derivados*:

- a. Casos de *adición* de dos valores pragmáticos o adición simple, que ocurren cuando no hay dominancia de uno sobre otro. Se caracterizan por una especie de “suspensión” de las pretensiones de validez. Una frase como: “¿No te parece que Pierre está un poco raro últimamente?” autoriza tanto una respuesta positiva de tipo “sí, es verdad” (respuesta a la aserción que se esconde bajo la pregunta) como una de tipo “sí” (respuesta ortodoxa a la estructura interrogativa negativa interpretada literalmente), por ejemplo (Kerbrat-Orecchioni, 1999, p. 214).
- b. Casos de adición de un valor pragmático derivado, donde éste guarda el estatuto de una *alusión*; es decir, de algo borroso, tímido y aleatorio, de tal manera que “el enunciador no puede ser sorprendido *in flagranti* por haberlo verdaderamente enunciado” (Kerbrat-Orecchioni, 1999, p. 214). Sin embargo, la réplica puede muy bien basarse en el valor pragmático secundario alusivo, como lo demuestra el ejemplo siguiente de Kerbrat:

⁴⁵ Este término tiende a confundir dos aspectos que conviene separar: por un lado, “decir las cosas con distancia” y, por otro lado, “emplear los implícitos para decir las cosas”. En el segundo caso, la distancia a menudo es bruscamente abolida.

Hablante 1: “Parece que esta película es interesante”. Hablante 2: “Ya fui a verla”; la respuesta de 1 podría ser: “Pero yo no dije que quería ir a verla”.

- c. Casos de *substitución* del valor pragmático derivado al valor literal. Se constata en este caso una franca inversión de la jerarquía entre lo derivado y lo literal del enunciado. El resultado es un *escamoteo* sutil, mediante el cual “el sentido pragmático derivado viene a sustraer⁴⁶ al sentido literal su rol denotativo” (Kerbrat-Orecchioni, 1999, p. 214). En este caso, sería anormal que el segundo hablante pretendiera ignorar la inversión o tomar como válido el valor ilocucionario del enunciado literal. Esto nos autoriza a hablar en este caso de “tropo elocucionario”.⁴⁷ Es ejemplar de la substitución de valores pragmáticos el tropo de la *ironía*, que:

[...] consiste en decir mediante una malicia burlona, o agradable o seria, lo contrario de lo que uno piensa, o de lo que uno quiere hacer pensar. Parecería pertenecer más particularmente a la alegría; pero la cólera y el desprecio la emplean también a veces, incluso con ventaja; por consiguiente, puede caber en el estilo noble y en los sujetos más serios. (Fontanier, 1977, pp. 145 y 146)

En esta definición se constatan dos aspectos, cuya combinación genera una gama infinita de producciones irónicas: la burla (hay un blanco) y la antifrase. Esta ligazón entre burla y antifrase excluye también muchos otros campos. Así, Kerbrat-Orecchioni afirma que: “No todas las burlas explotan el procedimiento semántico de la antifrase, y no todas las antifrases funcionan pragmáticamente como burlas —sin que sea posible elucidar cuál es la relación precisa que mantienen los dos aspectos, semántico y pragmático, del fenómeno irónico” (Kerbrat-Orecchioni, 1999, p. 218).

La *inversión* irónica consiste en expresar un juicio devaluatorio bajo la forma literal de un valor axiológico, sin que los indicios de la inversión sean fáciles de ubicar. En efecto, la delimitación entre “falso”, “incorrecto”, “mentira” e “ironía” sólo puede descubrirse sobre la base de la suposición que el alocutor hace acerca de lo que el locutor piensa efectivamente y quiere

⁴⁶ En el original, *subtiliser*, indica el tipo de sustracción que está en juego: es subrepticia.

⁴⁷ En la línea de Pierre Fontanier, distinguimos los tropos de las figuras por el hecho de que en los primeros hay un franco “cambio del sentido”, sin que haya sustitución de una expresión por otra, mientras que en las figuras sí la hay. Se tratará siempre de figura, y no de tropo, cuando el movimiento del pensamiento que se expresa no es deliberado. Introducción de Gérard Genette al texto de Fontanier (1977).

hacer entender, al expresar el enunciado: en el caso de la *falsedad*, la suposición es que el locutor es sincero, pero su juicio acerca del enunciado es incorrecto; en el caso de la *mentira*, la suposición es que el locutor quiere hacer entender algo y sabe en realidad que ese algo no es el caso; en la *ironía*, se supone que el locutor, expresando el enunciado, piensa y quiere dar a entender la negación de lo enunciado.

El trabajo sobre los procedimientos de implicación conduce a constatar una compenetración de los sujetos que participan en el intercambio. El cúmulo de valores pragmáticos en un solo enunciado puede ser impresionantemente complejo (ejemplo: constataciones que son al mismo tiempo reproches y directivos). La importancia de estas elaboraciones de la teoría de discurso, en conexión con la retórica, consiste sin duda en el hecho de procurar al analista los medios para trascender las dicotomías entre “apariencia” y “esencia”, entre “sinceridad” y “mentira”, con el fin de darse cuenta de que la sinceridad o la veracidad no es, en los juegos de lenguaje, cuestión de moral o de ética, sino de implicaciones y suposiciones que funcionan más sobre las posibilidades de su transgresión que sobre la base de su cumplimiento.

El sujeto enunciador aparece en este nivel del análisis como un actor que constantemente “anticipa” posibles jugadas futuras de otros hablantes y produce de esta manera un efecto de aceleración o desaceleración en su intervención. Kerbrat-Orecchioni insiste en que “estas variaciones de ‘tempo’ son una característica no despreciable del funcionamiento de las interacciones” (Kerbrat-Orecchioni, 1990, p. 263). Pensamos que en este punto hay que insertar también las vivencias de repetición (placenteras o displacenteras) que pueden experimentar los participantes en los intercambios (los encuentros), así como las experiencias de sorpresa y *malentendidos* que pueden surgir a cada rato. Este último concepto es la consecuencia de la imposibilidad de asegurar los complicados procedimientos de descodificación en el campo de los implícitos, en los cuales intervienen marcadores de la derivación, saberes previos, informaciones acerca de la situación y máximas conversacionales.

Para concluir esta breve exploración de las tres unidades dialogales del núcleo lingüístico interactivo de los juegos de lenguaje, quisiera señalar que el análisis que hemos hecho de estas unidades revela que son portadoras de vectorizaciones hacia una zona de borde, donde se visualiza la existencia o, para hablar con Lévinas, un “más allá de la esencia” que hace presente ese

“otro modo de ser” que tendemos a olvidar cuando estamos inmersos, inmanentes en los juegos de lenguaje. En la unidad “interacción”, esta vectorización aparece con la forma de un “más allá de la meta”. En la unidad “secuencia” se muestra el “color” que muestra el sujeto en su discurso. En la unidad “intercambio”, un borde se produce a su vez en las profundas ambigüedades del discurso.

2.5. La intervención

Tomamos como punto de partida la afirmación de Greimas y Courtés de que “en la organización semiótica de los discursos, los valores modales de querer, deber, poder y saber, susceptibles de modalizar tanto el ‘ser’ como el ‘hacer’, desempeñan un papel excepcional” (1979, p. 230). Si privilegiamos en este trabajo el “hacer”, es porque con ello pretendemos seguir la indicación de Hannah Arendt de que “hablando y actuando, los hombres se distinguen activamente unos de otros, en vez de ser meramente diferentes” (Arendt, 2002, p. 165).

En lo anterior hemos destacado el papel primordial que desempeña el núcleo lingüístico interactivo en el análisis de los juegos de lenguaje y en el análisis del hacer en y con el lenguaje. Abordaremos ahora las unidades que llamamos “monológicas”, para distinguirlas de las dialogales. Mientras en el campo de las unidades dialogales (interacción, secuencia, intercambio), el juego de lenguaje está determinado por estas unidades mismas que, en tanto estructuras fijas, aunque sometidas a la ley de la diacronía, imponen su curso a las acciones de los participantes en el campo de las unidades monológicas (intervención, acto y letra), el juego de lenguaje adquiere una configuración singular por la inserción de los sujetos en el lugar de agente.

Para abordar la acción verbal, Bachtin partió de la idea de que el mundo no debe ser considerado como lo dado que el lenguaje tendría que representar, sino como tarea (Sasse, 2011, p. 5). Sólo en esta perspectiva, sostiene que “acto, acción” expresan simultáneamente una direccionalidad y una efectuación; o sea, el acto verbal es un acontecimiento o un suceso que al mismo tiempo apunta hacia algo situado fuera de él. Por esto, Bachtin destaca el hecho de que en la palabra rusa *postupok*, hay por fuerza un agente ligado a su acto por medio de la responsabilidad y la iniciativa (Bachtin, 2011, p. 16).

La conjugación entre la modalización y la acción verbal en el juego de lenguaje es el resultado de una constelación que permite captar la relación

entre el lenguaje y la vida con otros. Bachtin propuso los conceptos de “pensamiento”, “palabra” y “vida” para entender esta constelación: “Actúo con toda mi vida; cada uno de los actos, cada una de las vivencias es un momento de mi vivir-actuar” (2011, p. 32)⁴⁸. Otra manera de abordar la conjugación es la de Blanchot, quien sostiene que se trata de mantener juntos los tres términos de “hablar, desear, hacer encuentros”:

Hablar, desear, hacer encuentros: se daba cuenta que, jugando con estas tres palabras (y, con ello, introduciendo el cuarto faltante, el juego de la falta⁴⁹), no podía producir el uno más pronto y preferentemente que los otros dos, excepto si ponerlo en juego como primero no era de ninguna manera darle un rol primero, ni siquiera el de una carta sacrificada en vista de una estrategia. (Blanchot, 1973, p. 19)

Esta frase invita a explorar la compleja arquitectura de la conjugación entre modalización y acción verbal. Blanchot afirma que entre los tres términos no debe haber primacía, porque esto implicaría negar la falta (que es el signo de un orden simbólico instituido que sostiene el juego) y pasar a la acción estratégica y al sacrificio. Para corresponder a estos principios, habrá que tomar en cuenta que lo dicho, el dicho, no muestra esta arquitectura por la vía de la significación y del sentido. Sólo la deja ver si se lee el proceso del decir en las marcas que deja en lo dicho, en las cicatrices que produjo el proceso del decir en lo dicho.

En la intervención, la conjugación se lee en los múltiples matices de ligar las categorías de lo posible/imposible, necesario y contingente con la acción que se combina con los verbos modales.

Imposibilidad de la no-intervención

Según Roger Caillois, la intervención es siempre una “extravagante y peligrosa aventura”, pues implica que las palabras sean empleadas no por el sentido que tienen sino por el efecto que hacen, dice él (Caillois, 1946, p. 266). No hay juego de lenguaje sin intervención. Al participar en el juego, uno interviene tanto si habla como si calla. Sin embargo, si intervenir es común, no querer intervenir lo es también. A menudo, este rechazo se interpreta como cobardía;

⁴⁸ Las traducciones de los textos citados en francés y alemán son del autor.

⁴⁹ El juego de lenguaje se presenta, desde este punto de vista, como juego de la falta que está en juego, y no dejarán de manifestarse en él, la incompletud y la inconsistencia.

pero como se muestra en el personaje de Bartleby⁵⁰, se topa aquí con un dilema fundamental: se trata en realidad de una barrera puesta a la dialéctica del discurso. Rechazo *sui géneris* que Maurice Blanchot comenta así:

“No lo haré” aún habría significado una determinación enérgica que hubiera provocado una contradicción enérgica. “Preferiría no hacerlo” (en cambio), pertenece al infinito de la paciencia que no deja lugar a la intervención dialéctica: hemos caído en el campo del afuera, donde, inmóviles, caminando con paso igual y lento, van y vienen los hombres destruidos. (Blanchot, 1980, p. 33)

Se trata del hombre bajo el asedio del discurso del amo, reducido a cumplir órdenes. La intervención, en este tipo de discurso, implica privación: el sujeto se encuentra privado del poder de retorno. Una vez que hubo intervención, las futuras acciones tendrán que someterse a una coerción donde no existe el derecho de voltear, de mirar para atrás. En la estructuración de las intervenciones es de primera importancia observar los estilos de implementación de esta coerción, así como los efectos subjetivos que causa este despojo del sujeto, el de no poder volver ni retornar a posiciones anteriores que ocupó alguna vez en el juego de lenguaje.

Necesidad de la anulación de la singularidad y seriedad

En analogía a lo que ha formulado Hans-Georg Gadamer respecto al juego como base del arte (la representación en escena, el teatro), podemos concebir la participación en el juego de lenguaje en general, la aceptación de la intervención inevitable, como un proceso en el cual se relacionan, en cierto modo paradójicamente, dos aspectos: por un lado, el juego exige la anulación de la singularidad del jugador, y por otro, exige su seriedad.

Hay que considerar la anulación o el borramiento de la singularidad como condición absoluta para ubicarse en el juego. La fuerza del juego consiste precisamente en reunir un determinado número de sujetos bajo el orden simbólico móvil que promueve la existencia.

⁵⁰ Personaje de la novela *Bartleby el escribiente* de Herman Melville (1853). A cada requerimiento de su patrón, Bartleby contesta únicamente con la frase “Preferiría no hacerlo”. Deja al final de hacer su trabajo de escribiente y es despedido, pero se niega a irse y es llevado a la cárcel, donde se deja morir de hambre.

La distinción subjetiva de uno mismo respecto al juego [...] no es el ser verdadero del juego. En cambio, el juego es hasta tal grado transformación, que para nadie sigue existiendo la identidad del que juega. Cada quien sólo se pregunta qué es eso que está siendo “significado”. Los jugadores ya no existen, sólo existe lo jugado por ellos. (Gadamer, 1960, p. 117)

En cuanto a la necesaria seriedad del jugador, Gadamer dice: “Lo que le da al juego su esencia no es alguna indicación que apunte desde el juego hacia la seriedad, sino únicamente la seriedad *en* el juego. Quien no toma en serio el juego, lo echa a perder” (1960, p. 108). Es elocuente que Gadamer evoque aquí la figura tipificada del *Spielverderber*, de ese que echa a perder el juego, del detractor del juego: es el que, con todo y participación en el juego, no lo toma en serio. Jugar es tomar en serio el juego, y el rasgo de la seriedad no es algo que tenga que ver con la personalidad de los jugadores, sino algo constitutivo del juego de lenguaje en sí. Es una condición de posibilidad de todo juego en y con el lenguaje.

La relación casi paradójica entre estos dos rasgos puede generar conflictos: no es fácil dejarse borrar y al mismo tiempo tomar en serio el juego y sus reglas. Esta dificultad sólo se resuelve mediante la postulación de una *esfera de mediación* proporcionada por el poder generativo del núcleo lingüístico interactivo. Esta esfera es de todos, y cada uno la debe hacer suya. En palabras de Bernhard Waldenfels: “[...] lo que se juega entre nosotros no pertenece ni a cada uno, ni a todos juntos. Constituye en cierto sentido una tierra de nadie, una tierra fronteriza, que une y a la vez separa” (2006, p. 110). Esta “tierra de nadie” es el lugar de la responsabilidad del sujeto, derivado, como dice Bachtin, del “hecho de mi *no-alibi* en el ser” (Bachtin, 2011, p. 24).

La asunción de la responsabilidad en la tierra de nadie donde se puede producir la paradójica conjunción entre anulación del sujeto y seriedad, exige a su vez la participación de lo que Lacan ha bautizado como “el semblante”. Lacan parte de la idea de que “no hay semblante de discurso” y que todo lo que es discurso no puede darse de otra manera que como semblante; por consiguiente, “el significante es idéntico al estatuto como tal del semblante” (Lacan, 2006b, p. 15). El empeño en distinguir lo que es “de verdad” y lo que es “de semblante” en los juegos de lenguaje debe entonces ser sustituido por la pregunta de cómo (que incluye la persona, la máscara, la simulación, el fingir, la mentira y toda la pululación imaginaria que se asienta sobre las vías significantes) resulta del esfuerzo de lo simbólico por aprehender lo real, de cómo el semblante es un modo de tratar lo real. Aparecerá así la *dimensión operativa* (Salman, 2012, p. 304) *del semblante*; es decir, el hecho de que los

usos que los sujetos hacen del semblante no son otra cosa que indicaciones sobre la relación que mantienen con lo real. En cambio, hacer del sentido (y de la significación en general) un mero velo para desconocer el fracaso del semblante en alcanzar lo real (Salman, 2012, p. 305), es desconocer que la conjugación de deseo, palabra y encuentro no es posible sin el elemento de la falta, que el juego de lenguaje es en esencia juego de la falta.

Hacer hacer

Mediante la intervención, el sujeto organiza sus actos de habla de tal manera que pueda ocupar un determinado lugar en el juego. Lo hace al orientar estos actos estratégicamente; es decir, trata de conquistar lugares, deshacerse de asignaciones incómodas, influir en la evolución de las jugadas de otros, etcétera. Para ello, intentará producir los efectos perlocucionarios que juzgue eficaces para conseguir que un juego lingüístico le confiera la posición enunciativa que quiere ocupar en él. Mediante sus intervenciones busca, por ejemplo: convencer, hacer renunciar, entusiasmar, asustar, hacer que se realicen determinados actos, etcétera. Como lo ha señalado Jürgen Habermas, hay aquí un verdadero parteaguas, pues los sujetos podrán hacer un esfuerzo por abandonar esta *perspectiva estratégica* para adoptar una perspectiva comunicativa, en la cual las pretensiones de validez (las dos fundamentales son la verdad y la rectitud) de los actos se pueden someter a un examen crítico. Sin embargo, superar la perspectiva estratégica no se logra simplemente con atender la problematización de las pretensiones de validez mediante algún dispositivo, sino tan sólo gracias a la introducción de la tensión dialógica al discurso.

En los juegos de lenguaje dentro de marcos institucionales, el *hacer estratégico* florece, en particular el “hacer hacer”. En este campo rige una racionalidad estratégica que Landowski ha propuesto explicitar por medio de cuatro tipos:

En toda selección de métodos estratégicos, el sujeto, estrategia en potencia, debe efectuar, pese a su ignorancia, una primera elección de orden epistemológico, que consiste en optar “meta-estratégicamente” por este o aquel tipo de racionalidad, en función de los instrumentos conceptuales de los que dispone para configurar un mundo significante. Desde este punto de vista, hay espacio para una epistemología de la estrategia: por un lado, las conductas regidas por el principio meta-estratégico de apropiación, por el sujeto,

de determinismos físicos, inscritos “en las cosas” (*hacer tecnológico*), o pasionales, inscritos en la “naturaleza humana” (*hacer tecnocrático*); por el otro, las estrategias de interacción basadas en la manipulación del “libre albedrío” —razón de los sujetos (*hacer político*) o *maná* que habita los elementos (*hacer mágico*). (Landowsky, 1993, p. 236)

Tomar la palabra

Desde el punto de vista formal, se plantea la relación entre turno e intervención. Ambos conceptos se caracterizan por la idea de la toma de la palabra, acción que apunta a la conquista de un lugar en el juego, a la inserción del sujeto en una sucesión, generalmente atropellada y con pedazos de cadena significante que se superponen. La estructura de turnos se deriva del hecho de que después de la intervención de un hablante A, si tiene lugar la réplica por parte de B, se requiere una segunda intervención de A, o una intervención de una tercera persona. Si bien esto es banal a primera vista, es sin embargo una ley de discurso que obliga a la inclusión del tercero por medio de la palabra, ley constitutiva, no regulativa.

En el análisis formal de los turnos, la atención se dirige a cuestiones como hablar al mismo tiempo, el equilibrio, los coenunciadores en posición de escucha y silencio, y la selección del enunciador del turno siguiente. En la articulación de este nivel formal con el nivel pragmático, en rigor, los conceptos de “intervención” y “turno” no son equivalentes: puede haber turno sin que haya intervención. Éste es el caso de cuando el interlocutor B comparte la posición enunciativa del interlocutor A que lo precede; cuando lo “secunda” desde el punto de vista de la intención pragmática, aun cuando haya variación semántica. Lo cual conduce necesariamente a la idea de la *construcción colectiva* de una misma intervención (Kerbrat-Orecchioni, 1990, p. 226). Asimismo, puede haber intervención sin cambio de hablante. Por supuesto, esto es en extremo frecuente e importante para la dinámica discursiva, pues muestra al sujeto enunciativo en tanto renueva de manera constante sus movidas en el juego, independientemente de si lo afecta o no la intervención de su interlocutor. Esto se percibe como *insistencia*, tanto en lo pragmático como en lo semántico.

Ajustarse al otro

En el análisis de discurso se distingue entre intervenciones iniciativas y otras reactivas; ésta es una distinción fértil para la segmentación, pero proble-

mática, porque muchas intervenciones son tanto iniciativas como reactivas (Maingueneau, 1999, p. 53). Más importante, sin embargo, nos parece constatar que en toda intervención hay *dos componentes*, ambos formados por uno o más actos de habla. Esta estructura de dos componentes nos permite concebir la intervención como una jugada, una movida en el juego lingüístico. En cada movida se podrá distinguir el *componente directivo* (que le da su valor pragmático y su “sentido” o razón de ser al acto) del *componente subordinado*, facultativo (cuya función es preparar, justificar o legitimar la movida —racionalidad). Esta distinción de dos componentes cobra importancia sobre todo respecto a la secuencia argumentativa. Cuando se presente el *disenso*, los participantes podrán optar: o suspenden el juego de lenguaje y con ello declaran el disenso como “logro” relativo aceptable (la ganancia será el conocimiento que habrán obtenido de la posición del oponente gracias al componente subordinado) y “gozan” entonces de un intervalo o silencio; o lo continúan intensamente, en busca de un acuerdo o consenso, con base en la fuerza del mejor argumento que sostenga las pretensiones de validez. Si no se da esta salida, “¿cómo logrará Ego que Alter continúe la interacción de manera deseada, cómo evitará un conflicto que interrumpiría la secuencia de la acción?” (Habermas, 1981, p. 267). El hecho es que todo disentimiento causa altos costos desde el punto de vista de la coordinación de la acción:

Normalmente se dispone sólo de unas cuantas alternativas: recurrir a operaciones sencillas de reparación; dejar a un lado las pretensiones de validez controvertidas, con la consecuencia de una reducción del campo de convicciones compartidas; transitar a discursos costosos con resultado incierto y perturbadores efectos de problematización; la ruptura de la comunicación y el “abandono del campo”; y finalmente, el paso a la acción estratégica, orientada al éxito propio de cada uno. (Habermas, 1999, p. 83)

2.6. Los actos de habla

El acto de habla es la unidad mínima de la gramática de la acción. Es el punto de incidencia de un sujeto-agente en el transcurso de la acción en la significancia. Está relacionado con el deseo por la mediación de la demanda que le es significada al otro. Según Lacan, demanda y significación dirigida al otro son una misma cosa:

“Yo demando, le significo a Vd. mi demanda”, como se dice “Yo le significo a Vd. una orden, yo le significo una detención”. Esta demanda implica por lo

tanto al otro, aquel de quien es exigido algo, pero también aquel para quien esta demanda tiene un sentido, otro que, entre otras dimensiones, tiene la de ser el lugar donde este significante tiene su alcance. El segundo término, el del significado en el sentido de “Yo le significo a Vd. algo, yo le significo mi voluntad”, es el punto importante en el cual debemos pensar. Este término implica en el sujeto la acción estructurante de significantes constituidos en relación con la necesidad en una alteración esencial, que atañe la entrada del deseo en la demanda”. (Lacan, 1998, p. 270)

La entrada del deseo en la demanda da origen al acto de habla; es decir, al despliegue de una gran variedad de actos de habla que reflejan la conjugación de la modalidad “querer” con un acto propio o ajeno. El acto de pedir no es más que un caso particular, en el cual la demanda y lo que le significa al otro se sobrepone de manera evidente.

El acto de habla ocupa, en el análisis discursivo de la acción, el mismo lugar que el fonema en el análisis lingüístico de la cadena de significantes, y así como la fonología permite pensar las oposiciones significantes de una lengua, la teoría de los actos de habla hace pensar en las articulaciones del acto.

Clases de actos

Austin empezó el trabajo de clasificar los *speech acts* con la distinción entre actos performativos y actos representativos (Austin, 1961, pp. 233-252). Si se sigue la evolución de la teoría de los actos de habla, se llega en la actualidad a la división del acto en dos partes, *F*, la fuerza ilocucionaria, y *p*, el contenido proposicional. La escritura del acto de habla mediante la fórmula $F(p)$ indica que cada uno de los elementos puede variar mientras el otro se mantiene constante. Esta dicotomía no es nada cómoda, ya que el lugar y la significancia de determinado *speech act* en la acción dependerán de la combinación de fuerzas ilocucionarias con posiciones enunciativas respecto a proposiciones.

Después del descubrimiento de Austin sobre la dimensión performativa en general, la teoría de los *speech acts* se ha dedicado a considerar las fuerzas ilocucionarias potenciales y universales, inherentes al lenguaje, como tipos de actos. Examinaremos con brevedad la tipología de Wunderlich (1976, pp. 51-118), hecha con base en un análisis de los verbos que designan los actos de habla.

1) Directivos (incitaciones, pedidos, órdenes, instrucciones, imposiciones). 2) Comisivos (promesas, anuncios, amenazas). 3) Inicativos (preguntar, pedir). 4) Representativos (afirmaciones, constataciones, relatos, descripciones, explicaciones, aseveraciones). 5) Reparativos (disculpas, agradecimientos, respuestas, fundamentaciones, legitimaciones). 6) Retractivos (retractarse de una promesa, corregir una afirmación, dar permiso). 7) Declarativos (nominaciones, definiciones, nombramientos, declaraciones acerca del ser culpable, legislaciones acerca del empleo del tiempo; por ejemplo, fijar un orden del día y cerrar un espacio discursivo). 8) Vocativos (invocación, mención, dirigirse a alguien).

El deseo, en su obligado pasaje por la demanda, aparece en cada tipo de acto de manera distinta, cosa que se descubre gracias a agrupaciones por su parecido:

Acerca del parecido entre *directivos e inicativos*: son cercanos, porque tanto el imperativo como la pregunta introducen nuevas condiciones a la interacción. La imperatividad de los directivos puede ser realizada lingüísticamente por la voz gramatical, mientras que la fuerza de coerción de los inicativos pertenece al gran campo de la oposición en la dimensión pragmática, entre afirmación e interrogación. El acto de “pedir” ocupa con exactitud este lugar intermedio entre directivo e inicativo, y por esa razón marca el lugar de entronque entre demanda y llamado. Lacan dice sobre este punto de entronque “la demanda está ligada antes que nada a algo que está en las premisas mismas del lenguaje, a saber la existencia de un llamado, a la vez principio de la presencia y término que permite rechazarla, juego de la presencia y de la ausencia” (Lacan, 1998, p. 330).

Acerca de los *reparativos*: son siempre reactivos y conclusivos, si los consideramos desde el punto de vista de su lugar en los intercambios; es decir, después tiene que darse necesariamente un acto inicativo. La importancia de los reparativos en el intercambio es un tema importante de la antropología, desde los trabajos de Mauss sobre el intercambio de dones (1979, pp. 155-268) hasta los de Kerbrat-Orecchioni sobre las formas de cortesía (1992, pp. 159-322).

Acerca de los *comisivos*: son inicativos o reactivos, según su posición en el juego. Así, por ejemplo, una invitación que no sea correspondida de inmediato puede ser respondida por una promesa, lo cual significa una confirmación de las condiciones de la interacción, eventualmente con modificaciones, sin que se cierre el intercambio.

Acerca de los *representativos*: también son iniciativos o reactivos según su posición; pero, como necesariamente postulan la pretensión de validez de la verdad de un contenido proposicional, son siempre en cierto modo iniciativos; en otras palabras, introducen una condición de interacción que, en dado caso, debe cumplirse (por medio de una comprobación de la verdad).

Acerca de los *retractivos*: éstos anulan las condiciones de interacción existentes y los interactantes deben encontrar nuevos caminos. Aquí hay un problema metodológico fundamental para la teoría de los *speech acts*, el cual consiste en que el acto de retractarse no se realiza por lo general de manera explícita (quiere decir: no aparece en el enunciado) sino implícita, más o menos enigmática para el destinatario, al que retará en su capacidad de lectura o interpretación.

Acerca de los *declarativos*: introducen nuevos hechos, tanto lingüísticos (nominación, definición) como sociales (nombramientos, declaraciones de culpabilidad, fórmula “me/te declaro culpable”). En este tipo, la fuerza ilocucionaria es ambigua (directivo/iniciativo/representativo) y habrá desambigüización solamente bajo la presencia del contexto.

Acerca de los *vocativos*: son iniciativos en principio, pero al mismo tiempo indeterminados. Su único propósito es atraer o mantener la atención del interpelado, de manera que consiguen abrir un discurso y traspasar el derecho a la toma de palabra.

Los actos de habla pueden clasificarse desde el punto de vista semasiológico; es decir, a partir de explorar el significado de los verbos que los designan (como los que acabamos de examinar). También, desde el punto de vista onomasiológico, como el de Searle, quien, de las muchas dimensiones que participan en el acto de habla, abstrae las tres principales: *illocutionary point* (posicionamiento respecto al otro), *direction of fit* (enfoque referencial sobre el mundo) y *expressed psychological state* (Searle, 1997, pp. 1-23). Ambas contribuciones son valiosas y ayudan a abrir la mirada para el papel de los actos de habla en la creación del lazo social; o, dicho de otro modo, para la relación del acto de habla con la inserción del sujeto en el lazo social de discurso.

Actos fundadores del lazo social

La importancia de la teoría de los actos de habla para las ciencias sociales deriva de la inmersión de estos actos en el juego de lenguaje y el lazo social de discurso. Desde Austin, el poder institucionalizador de los actos performativos ha quedado demostrado (Austin, 1962). Searle (1997) llega incluso a concebir

los actos de habla como la base de la “construcción de la realidad social”. Así, por ejemplo, cuando el acto declarativo funciona en el nivel de la intervención en lo instituido, genera una realidad social nueva, como ocurre con la “declaración de desastre” (Searle, 1997, p. 66) o la “declaración de alerta de género” actual. A esto hay que añadir los ejemplos donde el acto de habla modifica directamente el lazo social, como en el caso de “casarse” o “divorciarse” (Searle, 1997, pp. 71, 95).

Sin embargo, estos intentos no han construido una teoría acerca del papel del acto de habla en el lazo social de discurso. Esta tarea pendiente se orientará según dos grandes zonas de problematización:

1. Por un lado, la clase de los directivos, ligada gramaticalmente a la categoría del imperativo, tiene un papel preponderante en el discurso del amo: en el ejercicio de la soberanía y en la dialéctica del amo y del esclavo. De hecho, en este discurso, la intervención es siempre estratégica, el acto siempre directivo y la letra siempre *lapsus linguae*. En el discurso de la universidad, en cambio, la intervención es siempre afirmación, el acto de habla es representativo y la letra es escritura del significante, en vista de un sistema de registro o inscripción. El acoplamiento en la diacronía de estos dos discursos origina el fenómeno de la burocracia y su crítica se convierte en una de las tareas más apremiantes de las ciencias sociales.
2. Por otro lado, los comisivos, en particular la promesa, están ligados estrechamente a la responsabilidad. Cuando Nietzsche formula el origen de la culpa y de la conciencia moral, convierte el acto de prometer en el punto principal de una “tarea paradójica”, al decir: “Domesticar a un animal de tal manera que tiene la posibilidad de prometer [...] ¿no es ese el problema propio del hombre?” (Nietzsche, 1887b, p. 45). Con esto, Nietzsche hace coincidir, en la explicación del origen del *duerfen* (poder por tener el permiso, la licencia), las modalidades del saber (se trata de un acto educativo), del poder y del deber. En efecto, el sintagma *versprechen dürfen*, “tener la licencia de prometer”, es uno de los puntos sensibles de la conjugación entre modalidad y acción, y como tal está directamente ligado a la genealogía de la responsabilidad. Esta genealogía se basa, como ha señalado Hannah Arendt, en la introducción de un límite interior a la acción: el actuar, dice, tiene el potencial de ser incalculable y desmesurado, al poner en marcha procesos que son difícilmente controlables en lo que sigue, rebasar fronteras y amenazar la estabilidad y durabilidad de los órdenes simbólicos. El acto de prometer, junto con el de perdonar,

constituyen el límite interior a este peligro, en la medida en que introducen un cierto detenimiento en el movimiento descabezado de la acción (Arendt y Handbuch, p. 43).

La proposición

En los actos representativos, que corresponden al campo definido por Austin en oposición a lo performativo, se despliega una posición del hablante respecto al contenido proposicional que su decir representativo vehicula. Al tratar de clasificar este posicionamiento del hablante respecto al contenido proposicional en el interior de esta clase de actos, llamándolo “f”, “pequeño f” (en oposición a la “F” con la cual escribimos en el acto de habla la fuerza ilocucionaria), se abre otro abanico de “tipos”. En efecto, la posición enunciativa respecto al contenido proposicional puede ser, según Wunderlich (1976): 1) Epistémica: saber, pensar, dudar, pensar que podría (no) ser que... 2) De convicción: creer, estar convencido de, suponer. 3) Normativa: tener que, deber. 4) Motivacional: desear, querer. 5) Intencional: pretender, tener la intención de..., tender a... 6) Preferencial: preferir, encontrar mejor. 7) Evaluativa: encontrar malo, encontrar demasiado malo, encontrar bueno, tomar como bueno, dar por bueno. 8) Expectativa: esperar, aceptar, temer. 9) De asunción: asumir, estar dispuesto a...

De acuerdo con las relaciones que están en juego en la proposición, estas actitudes respecto al contenido proposicional pertenecen a lo que Deleuze ha llamado “manifestación”. Conforme la teoría de la enunciación (Benveniste, 1966), la manifestación, ligada al yo-pronombre como “manifestante de base” (Deleuze, 2005, p. 19), es la condición de posibilidad tanto de la designación como de la significación. Este primado de la manifestación sobre las otras dos dimensiones ordinarias de la proposición, la designación y la significación, conduce necesariamente a una elección en el análisis discursivo de la acción: los aspectos de la veracidad y del engaño se privilegian respecto a los aspectos de lo verdadero y lo falso (designación) y respecto a los aspectos de la condición de verdad, de lo absurdo y del error (significación). Esto es una consecuencia del pasaje que efectuó Wittgenstein con la introducción del término “juego de lenguaje”: lo verdadero ya no puede ser predicado de la proposición ni ser interno a la proposición. Pero si lo verdadero es externo a la proposición, si ni la designación ni la significación son la sede de lo verdadero, ¿cuál es la lógica del sentido en los juegos de lenguaje?

El sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa, ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la *frontera entre las proposiciones y las cosas* [...] Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo. (Deleuze, 2005, p. 26)

La teoría de la acción verbal parte del hecho de que el acto de habla mismo es un acontecimiento, e incluso puede ser *el* acontecimiento primordial, puesto que los acontecimientos no son “sucesos” en lo material; al contrario, son “incorporales” o coextensivos al devenir y al lenguaje (Deleuze, 2005, p. 14). Son los “cristales” que resultan de la operación de “crecer en los bordes” (Deleuze, 2005, p. 15):

El sentido es como la esfera en la que ya estoy instalado para operar las designaciones posibles, e incluso para pensar sus condiciones. El sentido está siempre presupuesto desde el momento en que yo empiezo a hablar; no podría empezar sin este presupuesto. En otras palabras, nunca digo el sentido de lo que digo. Pero, en cambio, puedo siempre tomar el sentido de lo que digo como el objeto de otra proposición de la que, a su vez, no digo el sentido. Entro entonces en la regresión infinita de lo presupuesto. Esta regresión atestigua a la vez la mayor impotencia de aquel que habla, y la más alta potencia del lenguaje: mi *impotencia para decir el sentido de lo que digo, para decir a la vez algo y su sentido*, pero también el poder infinito del lenguaje de hablar sobre las palabras. (Deleuze, 2005, p. 31)

El hecho de la impotencia del sujeto en el juego de lenguaje se manifiesta, por lo tanto, en primer lugar en las paradojas que se le presentan en la dimensión del sentido: presencia del sinsentido, trastocamiento de las oposiciones entre “más” y “menos”, entre “demasiado” e “insuficiente”, entre “activo” y “pasivo”, entre “causa” y “efecto”, entre “pasado” y “futuro”; trastocamiento que hace del sujeto un mero punto de inserción en el discurso donde está siendo descuartizado (Deleuze, 2005, p. 10) en la doble dirección, en el doble “sentido” que se le presenta en todo momento.

Formas de realización

Wittgenstein ha señalado la posibilidad de existencia de “lenguajes” (convenciones acerca de las formas de realización de los actos, ancladas en el uso y

la costumbre), cuando afirmaba que es posible pensar un lenguaje en el que todas las aserciones tuvieran la forma y el tono de preguntas retóricas (ejemplo: ¿no es maravilloso el tiempo hoy?) o cada orden la forma de una pregunta (ejemplo: ¿Podrías hacer “x”?⁵¹), por decir algo. (Wittgenstein, 1969, pp. 298-301). También señaló que tales “estilos” o lenguajes, que hacen aparecer una cierta constancia entre función (o valor) pragmático y determinadas formas de realización, son un aspecto del discurso en el nivel del acto que debe ser abordado desde el punto de vista de las posibilidades de transformación que existen siempre para un hablante; o sea, las posibilidades de introducir cambios en esta constancia (Wittgenstein, 1970b, p. 58).

La formulación explícita del acto es improbable, pero puede servir como test para descubrir la unidad del acto de habla. Así, se descubrirá que los distintos valores del enunciado no son más que las interpretaciones que hacen los participantes del mismo, de un trozo de la cadena signifiante en el momento en el que se encuentra. En términos epistemológicos se dirá que los actos de habla no son “hechos” (*Sachverhalte*), ya que los hechos se explican, sino “valores” (*Wertverhalte*), que no requieren ser explicados. Es, pues, lógico que en este nivel del análisis haya discrepancias en la interpretación, tanto entre los participantes como entre participante y observador. Eso hace que la verdadera naturaleza del acto se revele por lo general sólo en un momento posterior al de la ocurrencia del enunciado en cuestión, lo cual impone recurrir al nivel de análisis inmediatamente superior. Hemos dado así con la ley de la retroacción en el campo de la acción verbal y uno podría formular el principio de que la relevancia de un acto para la interacción es directamente proporcional al cúmulo de líneas interpretativas que el acto en cuestión obliga a establecer con el antes y el después en el interior de la estructura por niveles. Así, se revela que la relevancia de cualquier acto o acción dependerá siempre de su relación con los niveles superiores e inferiores; o, en otras palabras, se trata de descubrir sobre qué fondo de lo no-dicho se propone una interpretación (Lacan, 1998, p. 322).

Las suposiciones mutuas de los hablantes

La idea de la “suposición” le permitió a Habermas construir la perspectiva de su “pragmática universal” (Habermas, 1984), según la cual la competencia

⁵¹ Las órdenes dirigidas a Bartleby eran justo de este tipo, y por ello la respuesta del mismo podía aparecer, en un principio y a pesar de su resistencia, como “correcta”.

comunicativa de los hablantes consiste en postular determinadas pretensiones de validez universales. La coordinación de las acciones entre los hablantes se construye “por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de ser sometidas a crítica. Coordinando de esta manera sus acciones, los hablantes se apoyan en la pertenencia a determinados grupos sociales y fortalecen al mismo tiempo su integración” (Habermas, 1981, p. 208).

Los momentos discursivos clave serán aquellos en los cuales una o varias pretensiones de validez se verán puestas en duda (existen distintos procedimientos para hacerlo) o serán propuestas como temas. La problematización o tematización de las pretensiones de validez es, claro está, una “posibilidad inactual” (Habermas, 1981, p. 272), no obstante la base de toda interacción. Si nadie utiliza estos procedimientos en determinada interacción, es igual de relevante que cuando se hace uso frecuente de ellos. De cualquier forma, la atención del analista debe enfocarse no sólo en la pregunta “¿Qué pretensiones de validez se postulan en este acto?” sino también, en primer lugar, en cómo el agente trata de fundamentar, apoyar y hacer valer las pretensiones de validez, sea de manera discursiva en intervenciones posteriores o sea con otras acciones.

Para ello, es necesario recurrir al nivel superior del análisis discursivo: la intervención. Es siempre posible, además de constituir un peligro en cualquier discurso que opera con tensión, que el diálogo se esfume precisamente ante la insistencia de los sujetos en la validez de sus pretensiones; insistencia que los devuelve irremediablemente a la “escena social de dominación” (Nietzsche, 1887b), donde unos imponen a otros la “declaración imperativa acerca de lo que está permitido, correcto, prohibido e incorrecto” (Nietzsche, 1887b, p. 63).

Acerca de la teoría de la acción comunicativa en la actualidad

La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas ha dado pie a una discusión polémica, la cual ha marcado las ciencias sociales en los últimos decenios. ¿Se trata en efecto de una posibilidad de refundar estas ciencias en aras de un control eficaz sobre el discurso del amo en su configuración actual (discurso del capitalista) o, al contrario, de una persistencia de la ilusión racionalista? Hay por lo menos dos aspectos capitales que habrán de tomarse en cuenta en esta discusión.

1. *La cuestión del consenso.* Landowski ha señalado el consenso como algo que pertenece a la *estrategia domesticada* por el derecho y la institucionalización. Si para Habermas, todavía en su obra capital *Facticidad y validez*, el derecho es una alternativa ante el dilema entre perspectiva estratégica y perspectiva comunicativa —es decir, una restricción necesaria de la acción estratégica salvaje—, para Landowski, el derecho no se opone a la acción estratégica sino más bien a la invención de lo cotidiano, tal como Michel de Certeau (1980) describe la invención basada en un “sujeto cuidadoso de cuestionar a cada instante y eventualmente redefinir, el sentido que da a los objetos que lo rodean, así como a sus propias prácticas, incluyendo a aquellas que parecen obvias. De tal suerte, él reconstruye cada día su mundo en tanto universo significativo (Landowski, 2005, p. 162)”. Introducir esta precisión a las ciencias sociales es sin duda uno de los puntos capitales, pues libera la oposición entre perspectiva comunicativa y perspectiva estratégica de una valoración que obliga a recurrir al derecho como solución universal. Si volvemos a la frase inicial de Blanchot acerca de lo que hemos llamado “conjugación de modalidad y acción”, se diría que la vía del sacrificio, en la cual se renuncia a uno de los términos que enmarcan esta conjugación (Bachtin: pensamiento, palabra, vida; Blanchot: hablar, desear, hacer encuentros) en vista de una posible estrategia, tiene que cuestionarse radicalmente; esto quiere decir que la conjugación no puede apoyarse en el derecho.
2. *La naturaleza de la organización democrática.* Ésta se plantea hoy de modo diferente, debido a las tecnologías de la comunicación y la configuración del espacio público. Desde luego, internet no se presenta como un espacio de acción comunicativa sino más bien como un fenómeno que la deteriora, ya que su rasgo distintivo es la exposición narcisista del yo, con lo cual se justifica el diagnóstico de una restricción del mundo de la vida y del horizonte de la experiencia. Así, Pariser afirma que la comunicación es en este caso un circuito yoico que no produce más que autopropaganda y desemboca en una progresiva “indoctrinación con nuestras propias ideas” (Pariser, 2012, p. 22). El punto álgido de la discusión sobre la democracia se presenta en relación con las consecuencias de esta situación yoica circular: ¿tiene como consecuencia la des-democratización de la sociedad o, al contrario, es útil para la democratización? Sin duda, el deterioro mencionado quita el fundamento para una democracia concebida sobre la base de una formación de la voluntad común en el espacio público. Pero no es para nada seguro que la crisis actual de la democracia desemboque

necesariamente en una masificación, pues los “enjambres digitales” pueden muy bien “generar ciertos *patterns*, en los cuales se anuncia la posibilidad de otra forma de democracia que se forma sin espacio público, sin acción comunicativa, sin el ‘nosotros’ que la acción comunicativa postula como *conditio sine que non*” (Han, 2013, p. 11).

2.7. La letra

La letra se coloca en nuestro esquema de los niveles en el límite “inferior”; es decir, en el borde, el litoral que se forma entre el dominio de la acción verbal y el dominio de la voz. De esta posición se derivan los dos aspectos principales de la letra.

Por un lado, la letra, la formulación literal del dicho o simplemente una letra (aun si falta) de éste es el soporte de un pasaje a un dominio distinto al de la interacción entre personas en presencia. Por otro lado, la letra se sitúa, en el esquema, en el mismo nivel que el rasgo distintivo en el análisis lingüístico, lo cual implica que la letra es al acto lo que el rasgo distintivo es al fonema.

Si la voz logra identificar el soporte corporal por medio de la letra en la enunciación, entonces la letra pertenece a un estrato del lenguaje que está entera y únicamente compuesto por cantidades negativas. Y así como en la fonología, la exploración tuvo que abandonar el punto articulatorio para sustituirlo por un análisis puro de la cualidad sonora (los ejemplos se encuentran en el área lingüística desde Trubetzkoy, pero se documentan de una manera impresionante en la sociolingüística estadounidense), el análisis de discurso tendrá que abandonar la voz como cualidad sonora por otra cualidad: la singularidad del cuerpo que se hace presente en dicha voz.

Lacan implantó en el quehacer teórico la reflexión sobre la voz y su relación con el cuerpo por medio del concepto *pulsión*, al que define como “eco, en el cuerpo, del hecho que haya un decir”:

Este decir, para que resuene, para que consuene, es preciso que el cuerpo sea sensible a él. Es un hecho que lo es. Es porque el cuerpo tiene algunos orificios, de los cuales el más importante es la oreja, porque ella no puede taparse, hacerse estrecha, cerrarse. Es por esta vía que responde en el cuerpo lo que llamé la voz. (Lacan, 2006b, p. 17)

El problema, dice Lacan, es saber cómo la *lalangue* puede precipitarse en la letra (Porge, 2018, p. 155).

El pasaje a la letra

La letra puede ser considerada como el lugar de la conversión del contenido en forma, tal como lo propuso Hegel al formular la lógica de la cualidad:

En la antítesis de forma y contenido hay que tener en cuenta, ante todo, este punto: que el contenido no carece de forma, sino que tanto tiene la forma en sí mismo cuanto ésta le es exterior. Tenemos aquí la duplicación de la forma, que una vez, como reflejada en sí, es el contenido, y otra, como no reflejada en sí, la existencia exterior indiferente al contenido. En sí tenemos aquí la relación absoluta del contenido y de la forma; esto es, el convertirse del uno en la otra; así que el contenido no es nada más que el convertirse de la forma en contenido, y la forma, nada más que el convertirse del contenido en forma. Esta conversión es una de las determinaciones más importantes. (Hegel, 2002 p. 106)

Desde este punto de vista, la voz y la letra están en una relación de contenido y forma, y de manera continua se convierten una en otra y viceversa. Se pueden constatar diferentes aspectos de este proceso de conversión o pasaje a la letra.

1. La conversión que tiene como resultado el *lapsus linguae* es generalmente rechazada o tratada de error. Desde la perspectiva de los participantes en el juego de lenguaje, que se orientan en él nada más por el sentido, los fenómenos de la letra no deben tomarse en cuenta para definir la acción. Esto se deriva sin duda de la exigencia de seriedad y autoanulación que emana del juego. El concepto mismo de *lapsus linguae* indica que se trata de “cosas” que se le escaparon al hablante en tanto agente y que, si bien hablan de él y de cuantas cosas están relacionadas con él, no están ahí, visibles de inmediato; es decir, no se vislumbra su porqué en la lógica de la acción que se está desarrollando. El lapsus no indica la presencia de un pensamiento o sentimiento “reprimido”, sino la insistencia de otra temporalidad, no en el sentido de que se trata de algo remoto que viene del pasado, sino que remite a una experiencia subjetiva que hace presente, en la forma de una dislocación en el nivel de la letra, una temporalidad diferente a la de la sucesión de las acciones verbales.
2. El *chiste* es la irrupción de una temporalidad diferente, producida gracias al espíritu (juegos con las letras de los significantes) para generar un efecto

de sentido, el cual se puede eliminar gracias al procedimiento de reducción del chiste (Freud, 2000 [1905]); pero si se pretende decir el sentido del chiste sin “chiste”, el resultado es la tautología.

3. En la *escritura literaria*, el pasaje a la letra revela su poder de perforar el juego del lenguaje hacia otra dimensión. No sólo hacia esta otra temporalidad que con puntualidad se asoma en el *lapsus linguae*, sino hacia el acontecimiento sin agente, del *Ereignis*⁵². El modelo de este surgimiento se encuentra en el sintagma francés *il pleut* (llueve), el cual Gerold Hilty ha analizado como “valor igual a cero” (Hilty, 1959, p. 247). Esta neutralización del lugar de agente en la acción verbal es un rasgo propio de la voz narrativa: “contar pone en juego lo neutro” (Blanchot, 1969, p. 563). En la escritura literaria, la irrupción de otra temporalidad, diferente a la del juego de lenguaje que se está desarrollando en la interacción, tiene un doble efecto: el pasado no aparece en el presente como lo perdido por efecto de la distancia temporal, sino como lo que se sustrae continuamente a la acción en el presente; es decir, como lo neutro respecto a la acción de los agentes en el discurso. Al mismo tiempo, en la escritura literaria, al tomar los actos de habla como acontecimientos, la narración mezcla los sistemas temporales (*discours indirect libre*) de los diferentes agentes, gracias a lo cual

[...] el sentido de lo que es y de lo que es dicho sigue ahí como algo dado, pero a partir de una retracción, de una distancia donde de antemano son neutralizados todo sentido y toda falta de sentido. Reserva que excede todo sentido ya significado sin que tenga que ser tomada como una riqueza ni como una pura y simple privación. Es como una palabra que ni esclarecería ni obscurecería. (Blanchot, 1969, p. 557)

El más allá de la palabra en la palabra

En la experiencia interior, más allá de la palabra como juego de lenguaje, se sitúa el ser del sujeto. Aun en la experiencia psicoanalítica, “este ser, la palabra puede decirlo hasta un cierto punto, pero nunca totalmente” (Safouan, 2001b, p. 27). ¿Por qué? Porque “ella guarda siempre sus trasfondos ambiguos,

⁵² En la filosofía de Heidegger, este término se relaciona con la dimensión de la apropiación (*Er-eignung*) y con la de la ostentación (*Er-äugnis*). El vocablo excluye toda relación con la idea de consecuencia o de causa y se aproxima al “hay” del francés *il y a*.

donde ella ya no puede decirse, fundarse en sí misma en tanto palabra. Pero el más allá de la palabra no debe buscarse en la mímica del sujeto, sus calambres o los relatos emocionales de la palabra” (Safouan, 2001b, p. 27).

¿Dónde debe buscarse entonces el más allá de la palabra? La respuesta de Lacan en su primer seminario fue que “el más allá del cual se trata está en la dimensión misma de la palabra” (Safouan, 2001b, p. 27). Y podemos añadir ahora: en el paso a la letra. Mientras las formas pueden variar y el contenido ser constante en los otros niveles, en el campo de la letra —es decir, al dar el paso “fuera” del juego de lenguaje—, lo formal ya no puede ser considerado como modo de expresión o realización de un contenido determinado.

La instancia de discurso en el sujeto revela ser el lugar desde el cual se construye una determinada constelación, o conjugación, que lo pone en juego como ser empírico de carne y hueso, como ser de discurso responsable del sentido del enunciado y como ser que se hace presente en la enunciación. El paso a la letra, con su plus y su menos de sentido no constituye propiamente otro nivel del análisis discursivo, sino el punto de entronque del sujeto con la instancia de discurso. En efecto, la letra tiene su insistencia alrededor del aparato formal de la enunciación y marca lugares donde se inscribe la subjetividad, o sea el síntoma y el goce, en el lenguaje, en el juego.

Si volvemos al planteamiento inicial acerca de la conjugación entre modalidad y acción en el juego de lenguaje, podemos formular la siguiente pregunta: ¿qué tipo de sujeto se define en este tipo de abordaje, en la perspectiva del sujeto que actúa en el juego, sujeto que juega, se juega, se las juega y es jugado, lo cual hace la experiencia del malestar en la cultura? O, formulado de otra manera: ¿cómo se ve puesto en juego el sujeto del inconsciente en la acción verbal? Como lo ha propuesto Lacan (1991), las estructuras de sujeción se derivan de la inserción de los sujetos en los posibles lazos sociales (discursos). En estos lazos, la configuración de los lugares (del agente, del otro, de la producción, de la verdad) constriñe al “jugador” a ocupar determinada posición subjetiva. Pero esta asignación de lugares no se basa ni en una determinación sociológica (necesidad) ni en una elección (contingencia). En cambio, la responsabilidad del sujeto está en juego en la conjugación de modalidades y acciones que debe llevar a cabo en su participación en el juego, el cual implica un riesgo en la medida en que lo obliga a instalarse en un discurso cada vez que habla, recurriendo a las unidades del núcleo lingüístico interactivo.

Conclusiones

Los recursos del lenguaje para hacer funcionar el cristal modal del lenguaje son, como mostró este segundo capítulo, susceptibles de una descripción exacta. Las grandes estructuraciones de estos recursos aparecen al aplicar el análisis estructuralista por niveles (Benveniste) a la “parole” saussureana. Aparte del interés general que pueden tener estas distinciones para cualquier estudio discursivo crítico, ya que las unidades son claras y distintas en todos los niveles, el límite de la estructura se construye de distintas y múltiples maneras. En el caso de la interacción se percibe en las rupturas; en el caso de las secuencias discursivas, en la divergencia entre meta y fin, y en el intercambio en lo insondable de la combinatoria de valores pragmáticos. En cuanto a los elementos monologales, el nivel de la intervención muestra un empuje, para los sujetos, para salirse del campo de la discusión de las pretensiones de validez, en los actos de habla, en la casi imposibilidad del consenso (quedará siempre un resto) y en el nivel de la letra, en el proceso de conversión entre forma y contenido.

Abismos en los juegos de lenguaje

Decir y dicho no se sitúan en los mismos registros. El decir está del lado de lo real y se siente tan sólo por el corte que produce en la cadena significativa y en la sucesión de los juegos de lenguaje. El problema es, como dice Erik Porge, “que [a] este real, uno no se le puede acercar fuera de lenguaje, excepto tal vez al identificarse con él, pero entonces es con el precio de no poder decir nada de ello, ni saber nada de ello” (Porge, 2012, p. 32). El dicho, en cambio, se sitúa del lado simbólico, en tanto sentido de lo real. La tensión entre el *hors-sens* y el *sens du réel* que se produce en los juegos de lenguaje es el punto al cual conduce nuestro recorrido: ahí se produce lo que hemos llamado, tal vez demasiado metafóricamente, abismos.

Un ejemplo es la cuestión del perdón. Éste puede ser un acto ilocucionario performativo (“te perdono...”) o un efecto perlocucionario, un afecto. Recientes acontecimientos en Colombia y México han puesto en el centro esta cuestión respecto a las amnistías. Aquí se percibe con claridad la tensión: el sentido de lo real alcanza sólo hasta un cierto punto; después, se hace sentir lo real como afuera.

En la primera parte de este capítulo, abordaremos la producción de abismos en el fenómeno del rumor. El *Gerede* no es sólo en sí una degradación de las fuerzas existenciales del lenguaje, sino una forma de palabra (que no constituye discurso) que produce afectos sociales de todo tipo.

En la segunda parte, trataremos el incendio de la guardería ABC en Hermosillo desde el punto de vista de la teoría de los cuatro discursos.

3.1. Oír-decir: sobre la transmisión del dicho y el rumor

3.1.1. Juego de lenguaje y discurso referido

El fenómeno del rumor, que muestra en todo momento de la vida cotidiana su doble cara de azote, plaga (es el lado inquietante, angustiante e incluso siniestro), futilidad e insignificancia (es el lado inconsistente, efímero o inocuo), se ofrece a la mirada analítica bajo dos aspectos.

Por un lado, aparece como unidad en la inabarcable intrincación de la existencia y del lenguaje, en el juego donde se integran *lenguaje*, *sentido* y *experiencia*, categorías mínimas de todo enfoque fenomenológico. “El *lenguaje*, expresión de un sentido que lo precede, al que sirve y que salvaguarda; el *sentido*, idealidad de luz; y por fin, la *experiencia* (experiencia bastante difícil de determinar, tanto empírica como trascendente, y sin embargo ni lo uno ni lo otro), fuente de significaciones. Éstas son las afirmaciones devenidas lugares comunes que la fenomenología transmite a toda reflexión, aún si se la orienta de distintas maneras”. (Blanchot, 1969, p. 376)

Por otro lado, el rumor nos remite al punto de lo siempre perdido cuando de discurso se trata; a saber, del origen, del autor. El rumor no es ni discurso referido de otro, ni palabra propia; al contrario, permanece en un extraño estado de suspensión en cuanto a estos polos opuestos en la palabra. Comúnmente, en la palabra puesta en función en el juego de lenguaje, estamos obligados a referirnos a otros discursos de manera más o menos explícita: nuestro discurso es también *discurso referido*. Y referirse al dicho de otro constituye siempre un punto cargado de subjetividad en los juegos de lenguaje, ya que por el solo hecho de llevar a cabo este acto, el sujeto se da a conocer como si lo hubiese afectado ese dicho —aunque esto se acompañe de una toma de distancia—. De no ser así, no se vería llevado a, obligado a, ni en la situación de *tener que citarlo*; es decir, referirse en su propio discurso a las palabras de otro. La cita, directa o indirecta, de otras voces, no es de ninguna manera un episodio en un determinado juego de lenguaje, sino un recurso generativo del juego de lenguaje en sí, de la vida en el lenguaje y del lenguaje en la vida. ¿A quién se cita cuando se cuenta y recuenta un rumor? A nadie, diríamos, ¿pero quién es aquí “nadie”? ¿cómo se constituye este extraño anonimato?

En lo que sigue, intentaremos abordar el fenómeno desde ambos puntos de vista, sin la pretensión de construir una teoría del rumor. Los conceptos y puntos de vista propuestos se concibieron para ser utilizados también en otros fenómenos sociales.

3.1.2. *El rumor en el juego de lenguaje*

El análisis semántico-etimológico

Encontramos una primera ubicación del rumor mediante el análisis lingüístico-semántico. En español, el campo semántico de la palabra “rumor” hace aparecer una oposición entre “noticia vaga y no confirmada que circula entre la gente” y “ruido confuso de voces, o ruido sordo y débil de cualquier otra clase” (Moliner, 1971). El francés *rumeur* propone una tripartición: 1) Ruido confuso de voces (no identificadas) acallado por numerosos sonidos. 2) Noticias que se difunden en lo público. 3) Ruido confuso de personas que protestan (Robert, 1967). Tanto en la designación del “ruido de la palabra” como en la de la “noticia no confirmada”, destaca el rasgo de lo anónimo. Pero los destinos de las dos designaciones son bien diferentes: en la medida en que la noticia de origen desconocido es “dudosa”, la palabra tiende en este caso hacia una valoración negativa (“chisme” despreciable y poco importante, insignificante); en tanto que en la idea de las voces, en particular de la protesta anónima, se reserva un potencial crítico que se opone a esta tendencia a lo insignificante.

A propósito del valor elocucionario de la protesta, cabe destacar que hay fuertes indicios de que no es secundario, a pesar de su ausencia en los diccionarios del latín.⁵³ Es notable que la palabra correspondiente en alemán, *Gerücht*, revela a través de su etimología el grito de auxilio latente en el fenómeno: *Gerücht* significó en su origen “llamado, ruido” y también “grito de auxilio, mediante el cual el criminal descubierto es llevado ante el tribunal” (Pfeifer, 1989).

A raíz de esta tensión semántica, que abarca desde lo insignificante hasta el grito de auxilio, la palabra “rumor” es una fuerza que se manifiesta en el juego de lenguaje con distintas funciones:

- a. Como algo que se opone a una parcialidad o una falsedad; es decir, algo que vehicula un potencial crítico.

⁵³ Los diccionarios señalan la raíz indogermánica *ruvati* (grita). Sin embargo, este sentido, más arcaico, no aparece en latín, donde “rumor” designa más bien la aprobación por la voz del pueblo, y hay incluso un derivado, “rumífero” que designa el acto de alabar públicamente. Ernout, A. y Meillet, A. (1959-1960). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. París: Klincksieck. Walde, A. y Hofman, J. B. (1938-1956). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.

- b. Como algo que se dice sin fundamento.
- c. Como algo que se dice para demoler la fama de alguien.

El último punto merece especial atención. “Fama” está ligado, desde el punto de vista etimológico, a “fas”, según Benveniste (1969, p. 136); es decir, al “renombre” en el buen sentido de una cosa derecha e incluso divina. Así, el latín *famosus* está en una clara relación de oposición, de contrarios, con *infamis*. La asociación de la fama con *famosus* por un lado, y del rumor con la infamia por otro, es algo muy sensible en la fenomenología: si bien el rumor no es siempre una fuerza demoledora de la buena reputación, tiende indudablemente a ello, y en este punto se revela la alta importancia social de la combinación entre “protesta” y “anonimato”.

Nivel de palabra y relación con la verdad

Según Blanchot, el rumor se sitúa en “una región o un nivel de palabra, donde la determinación de lo verdadero y de lo falso, así como la oposición del sí y del no, no se aplica” (Blanchot, 1969, p. 361).⁵⁴ Si esta suspensión del criterio “verdadero/falso” opera en toda la vida cotidiana, es sobre todo notorio ahí donde lo que se dice no tiene el soporte de ninguna palabra pronunciada en realidad, porque su origen es desconocido. De ahí que el “sujeto” del rumor es básicamente un sujeto *irresponsable*, y lo es al permitir que se apliquen sin restricción dos tendencias fundamentales del lenguaje en la vida cotidiana: la traducción de la validez en términos de valoración, y la reducción de la representación a la imagen (Blanchot, 1969, p. 363).

Ambos procesos se pueden constatar en el rumor. La narración de un rumor no es considerada como algo válido porque dice alguna verdad sino por el impacto, incluso a veces de chiste, que causa en quien lo oye, por lo cual es valorado y aceptado a pesar de que la pretensión de validez de la verdad no se cumpla; la pretensión de validez de la verdad del contenido proposicional deviene totalmente secundaria. Además, el rumor hace aparecer una imagen grotesca, a menudo caricaturesca. Con esto, se acerca al acto de insultar y está cargado de violencia. En este segundo proceso, aparecerá a veces con mucha insistencia que “el rasgo que hace imagen se extrae de su relación íntima con la verdad” (Nancy, 2003, p. 45).

⁵⁴ Le agradezco a Silvia Tabachnik por hacerme reparar en este párrafo en relación con el tema del rumor, que se introduce en este inagotable texto justamente a la mitad.

En términos de la filosofía de la existencia, ambos procesos se sitúan no en el nivel ontológico de las potencialidades del ser sino en el nivel de la existencia, donde el sujeto se abandona a las posibilidades impuestas y se le da “a la existencia humana un carácter de *hecho* en un sentido muy fuerte y muy dinámico del término: es un hecho que se comprende como tal por su efectividad” (Lévinas, 2005, p. 99). Se trata de la derelicción, de la *Geworfenheit* heideggeriana.⁵⁵ Como es sabido, la distinción de los niveles ontológico y existencial en la palabra se manifiesta en la obra de Heidegger mediante la oposición entre *Rede* y *Gerede*. Mientras *Rede* se refiere al discurso en tanto fundamento existencial-ontológico del lenguaje, *Gerede*, si bien no se debe “desdeñar” como dice Heidegger⁵⁶, implica una cerrazón de parte del sujeto (Feick, 1980, p. 36): Heidegger la llama *Unterlassung* (omisión), omisión del acto de recurrir al fundamento de lo tratado. Por esto, el mismo Heidegger define el *Gerede* como “modo de ser del entendimiento desarraigado de la existencia” (Feick, 1980, p. 36). Este entendimiento desarraigado del *Dasein* se manifiesta en la adicción a la caída (*Verfallen*), en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), en la curiosidad (*Neugier*), en la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), en el desarraigo (*Entwurzelung*).

¿En qué consiste entonces la particularidad del rumor? Tal vez sea sólo una propuesta que en la figura de discurso llamada “rumor”, los procesos del callar y del escuchar no funcionan, en tanto sostenes del nivel existencial-ontológico en la palabra. En el rumor, el callar no está ligado a la taciturnidad, y la escucha no está vinculada a “la voz del amigo” (Feick, 1980, p. 36); ambas, condiciones necesarias para sostenerse en el nivel de la *Rede*.

El fenómeno social del rumor, constatable, pero difícil de describir de manera exhaustiva, nos muestra su esencia una vez que lo ponemos ante el término “verdad”: el rumor es lo que *por definición se disuelve ante la verdad*. La verdad acaba con el rumor, y el destino de todos los rumores es sucumbir ante la verdad o quedar en el olvido. Si el rumor persiste es porque la verdad no pudo tener su incidencia. Desde este punto de vista, el rumor es propiamente una fuerza que atenta contra la fuerza de la palabra.

⁵⁵ “La derelicción es la fuente y el fundamento necesario de la afectividad. La afectividad es posible solamente ahí donde la existencia está abandonada a su propio destino”. (Lévinas, 2005, p. 99)

⁵⁶ “La expresión *Gerede* no se emplea aquí en un sentido denigrante. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser de la comprensión y de la interpretación de la existencia cotidiana”, dice Heidegger en *Ser y tiempo*. (Feick, 1980, p. 36)

Sujeto del *pathos*

Podríamos también decir —es lo mismo— que el rumor se nos presenta de inicio en la dimensión del *síntoma*, y de esta ubicación en la experiencia y la vivencia toma su interés. En cierto sentido, la primera reacción que suscita es de incompreensión: ¿por qué (me lo cuentan)?, ¿cómo (se originó)?, ¿para qué (fue hecho)? Lacan dice respecto a este interés, en cuanto a esta implicación del sujeto en lo sintomático:

Lo único que le interesa a uno, y que es lo que no es banal, lo que no es simplemente inepto como información, son ciertas cosas que le hacen a uno signo, pero a las cuales uno no comprende nada. Es lo único seguro —hay cosas que le hacen a uno signo, cosas a las cuales uno no comprende nada. (2006b, p. 52)

En la dimensión del síntoma, el sujeto no es concebible como un “agente”, ya que su única certeza es no comprender. Así es también en el rumor: oigo el rumor y luego tengo que ver qué hago con él, cómo me desquito de lo que me causó, cómo “doy” una “respuesta”. Con esto, soy remitido al registro de la respuesta (Waldenfels, 1994), concebido como un lugar en el sujeto que no se limita sólo a procesos lingüísticos. Frente al rumor, no puedo otorgar el “don” de mi respuesta, porque el asunto me fue aventado ahí y se vehiculó en la forma de un “ahí-te-lo-dejo”, “muerte-ese-hueso”. El rumor me llega de otro lado, transmitido en el dicho de algún interlocutor, y me afecta antes de que yo pudiera discutir su validez en un intercambio de turnos o generar una respuesta.

Para dar cuenta de este tipo de fenómenos, tenemos que recurrir a un concepto de *sujeto* que trasciende la oposición entre activo y pasivo. Cuando un rumor me afecta, ¿qué soy cuando me callo la boca, qué soy cuando me río, qué soy cuando me enojo? Hablaremos de un *sujeto del “pathos”*, que es él mismo lo afectado y el producto en esta afectación, resultado de sus propias enunciaciones (y silencios) y las de otros, donde se anudan las dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

La introducción de este sujeto a las ciencias sociales implica, si no una subversión, como mínimo una complicación de la teoría. Una de sus consecuencias es precisamente el cuestionamiento de la idea del sujeto-agente (desde luego que es muy importante, pero insuficiente para dar cuenta del juego de lenguaje). ¿Podríamos concluir que el paradigma del sujeto-agente, sostenido en particular por el giro pragmático en las ciencias sociales, llega

a su límite explicativo ante tales fenómenos? Por lo pronto, tan sólo concluimos que el sujeto del *pathos* es el que nos interesa y debe servir de guía para acceder a la experiencia del sujeto, a la vivencia del suceso, a lo vivo de lo que acontece para él. Bernhard Waldenfels ha insistido en la estructura gramatical del *pathos*:

La interpretación del acontecimiento, del suceso, como *pathos*, produce una gran cantidad de interrogaciones. En primer lugar está la pregunta por la forma en que alguien que reivindica el *pathos* propio o ajeno, está implicado en este *pathos* [...]. El hecho de que a ti o a mí, a ella o a él, le suceda algo, remite, en la forma gramatical del *dativo*, a una instancia que se adelanta al decir-yo (*Ich-sagen*) o incluso al ponerme-yo (*Ich-setzen*), sin que por ello esté confinado a una perspectiva de tercera persona. (Waldenfels, 2004, p. 40)

Esta estructura (dativo) tiene dos consecuencias: implica una borrosidad fundamental en la distinción entre lo propio y lo ajeno, y entre lo activo y lo pasivo.

Lo que me sucede de antemano está mezclado con elementos ajenos al yo que penetran hasta lo más propio de mi ser (*Selbst*) y hace aparecer el discurso acerca de “mi dolor” o “mi placer”, así como en general todo discurso acerca de “mi cuerpo” como una *façon de parler*, aunque indispensable. Lo que me sucede no es, claro está, mi acción; pero tampoco es una pasión en el sentido de una acción invertida, a la cual, mal que bien le tengo que suponer un agente o un actor ajeno. (Waldenfels, 2004, p. 41)

Por lo tanto, el campo social del suceso se define como un campo intermedio: “Los sucesos en los cuales estamos implicados, cada vez de manera específica, se inscriben en un campo social, en un campo intermedio que no está repartido sobre los individuos, ni unificado en un todo” (Waldenfels, 2004, p. 42).

Fenómenos sociales como el rumor hacen patente nuestra inserción en un campo donde la distribución social de la producción de sentido y la separación de lo propio y lo ajeno se borran. Lo que sucede “entre” los implicados y afectados por el rumor no puede reconducirse ni a la suma de actos individuales ni a una instancia unificadora que garantice alguna certeza respecto a una vivencia común. Y, sin embargo, constatamos en la fenomenología de los rumores la presencia y la insistencia de una “pasión profunda”⁵⁷, que no

⁵⁷ *Passion foncière*, según Emmanuel Lévinas. (Lévinas [2005]. *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 182)

tiene nada en común con la pasividad de la sensación y de lo dado. Desde este punto de vista, el fenómeno del rumor se sitúa en el dominio del objeto de la fenomenología; dominio “subjetivo más objetivo que toda objetividad” (Husserl en Lévinas, 2005), y únicamente desde esta ubicación podrá ser abordado en la investigación social.

(Com)pulsión

Lo que el psicoanálisis designa con el término *pulsión* implica una estructura análoga del sujeto. El concepto de pulsión, en efecto, no se deja definir por elementos determinados o atributos. Su razón de ser es el efecto de nuestro incesante remitirnos al lugar de la existencia donde somos afectados, en una forma muy notoria, omnipresente y efectiva: el sexo. Derrida señaló en su comentario a Heidegger que tenemos que leer *Geschlecht* (palabra que une los sentidos de “sexo”, “origen” y “estirpe”) en toda la existencia; es decir, no sólo en el proceso de la “sexuación” de la que da cuenta la teoría psicoanalítica centrada en el concepto de *falo*.⁵⁸ En efecto, en el *Geschlecht* los efectos de la multiplicación del *Dasein* se forman como “diferencia sexual”;⁵⁹ a saber, el *Verfallen*, la *Entfremdung*, el *Absturz*, la *Verwesung*. Nos contentaremos aquí con una mención rápida de estos conceptos. *Verfallen*: aparte de referir una caída, el verbo sustantivado que emplea Heidegger designa aquí el proceso de un decaimiento y una entrega al objeto de deseo que colinda con la esclavitud. *Entfremdung*: enajenación. *Absturz*: caída. *Verwesung*: remite siempre al proceso de descomposición de lo orgánico y de la vida; pero indica también la descomposición del ser vivo mismo en la lectura heideggeriana.

Cuando abordamos un fenómeno social que nos llama la atención porque lo hemos apercibido, siendo a menudo de alguna manera parte de él, podremos constatar en el mismo estos efectos de la multiplicación, aunque no tengan una referencia explícita a la sexualidad. Así, en *todo* rumor habrá lo pasajero y el abandono, la enajenación, la caída, la descomposición y la

⁵⁸ Derrida J. (1990). *Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I) y La main de Heidegger (Geschlecht II). Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. París: Flammarion. El argumento es desde luego bienvenido en la lucha contra el reproche de “pansexualismo”.

⁵⁹ Multiplicación del *Dasein*: traducción deficiente del término de Heidegger, *Zerstreutsein*, “estar disperso”. Habrá que relacionarlo con la estructura de la atención. De ese punto de partida nacen, en la filosofía de Heidegger, las dimensiones de la curiosidad (*Neugier*, la codicia de lo nuevo).

podredumbre; y la investigación se propone evocar estas dimensiones. Pero el rumor con contenido sexual servirá aún más para sacar a la luz la validez de estos procesos.

Al abordar la cuestión empírica: la de los rumores, su surgimiento y ocaso en determinado momento del juego de lenguaje en su diacronía, de los que nos interesan los efectos que producen en la socialidad, veremos aparecer la mezcla, cada vez más específica, de estas cuatro dimensiones. Lo que puede decirse en general es que los rumores son por definición pasajeros, que en ellos el sujeto no se reconoce como autor, que el sujeto quien los cuenta o los recuenta está en plena caída respecto a la verdad y que en todos aparece en última instancia la podredumbre que indica la finitud de toda certeza y afirmación.

Asimismo, el hecho de que la afectación que causan los rumores se manifieste de manera especial en la región de la sexualidad, se explica sin duda por la presencia de una incesante “cogitación” respecto al sexo que enfoca precisamente la cuestión de la relación indecible entre actividad y pasividad que caracteriza esta región. Lacan dice sobre esta “cogitación”:

(El yin y el yang), los principios macho y hembra, he aquí algo que no es particular de la tradición (china), sino algo que Vds. reencontrarán en todo tipo de cogitación respecto a las relaciones entre la acción y la pasión, respecto a lo formal y lo substancial [...]. El modelo general de esta relación entre macho y hembra es pues bien lo que persigue desde siempre, desde hace mucho, la ubicación del ser hablante respecto a las fuerzas del mundo. (2006b, p. 66)

Casi se impone una referencia al texto de E. A. Poe, “The purloined letter”, tan a menudo comentado por el mismo Lacan (2006b, p. 93). El contenido preciso de la carta no determina los estragos que causa: nadie nunca lo habrá conocido; pero es de pensar que, al utilizar el ministro el poder que le da la carta sustraída a la reina, algo se hubiera sabido y de seguro se trataba de alguna manera de sexo. Por esto, Lacan afirma que todo el juego (en este caso de lenguaje, silencio y observancia mutua) se basa en la suposición de que “esto” necesariamente tiene un sentido (2006b, p. 102). Sin embargo, como lo ha recalcado el mismo Lacan, “la relación sexual hace *default* en el campo de la verdad”, hecho que basta para fundamentar la tendencia de la figura discursiva del rumor por instalarse en el campo de la sexualidad: se tratará justo de instaurar un discurso que sólo procede del semblante, muy a menudo

mediante la parodia; es decir, de “goces” que parodian el goce sexual efectivo que permanece como algo definitivamente extraño al discurso (Lacan, 2006b, p. 149).

Tiempo, temporalidad

Si la experiencia del sujeto transcurre en las dimensiones del juego de lenguaje a las que acabamos de apuntar, la vivencia, aspecto esencial y fundamental de la experiencia, sufrirá la marca de un desplazamiento espaciotemporal que se detecta en la diferencia entre dos momentos distintos de la *atención*.

El término *atención* revela su complejidad en la palabra alemana *Aufmerksamkeit*: *aufmerken* se descompone en *auf-merken*, lo cual acentúa el inicio de una actividad del sujeto; actividad que es el *merken* (*er merkt es bestimmt* significa “seguramente se da cuenta”). *Aufmerksam* (adjetivo): el sufijo *-sam* marca aquí el hecho de que el sujeto está habitado por la “atención” y que ésta lo define por completo. El concepto, así planteado, implica que es necesario distinguir entre el momento de la percepción y el *merken* (registrar). Según Waldenfels, en toda experiencia, el sujeto se ubica por lo tanto en un continuo movimiento entre estos dos momentos: “Este desplazamiento significa que estoy aquí y ahora, y al mismo tiempo, en otro lugar donde no estuve ni estaré nunca. Lo que nos llama la atención ‘viene’ siempre demasiado pronto; la puesta de atención, en cambio, demasiado tarde” (2004, p. 80).

Las vivencias muestran un sujeto inmerso en un “demasiado pronto” y un “demasiado tarde”, un “todavía no” y un “ya no”. Esta estructura temporal es válida también para la experiencia del rumor: por definición, llegará demasiado pronto como para que el sujeto esté en disposición de medir su alcance, y llegará demasiado tarde como para que estructure su dispositivo de percepción de tal manera que ésta sea adecuada.

En el rumor, la experiencia de esta temporalidad no es trágica, pero puede adquirir dimensiones existenciales importantes como sabemos. El sujeto se moverá respecto al rumor entre el intento de ignorarlo y la inquietud, incluso la angustia.

Freud abordó la (doble) estructura de la temporalidad en la atención mediante el concepto de *atención flotante* (Freud, 1989, p. 377). Freud la cuenta entre los recursos técnicos del psicoanalista. Aconseja no escuchar “intencionalmente”. ¿Por qué? Porque, dice, si uno tiene “expectativas preconcebidas”, uno está en peligro de “nunca encontrar otra cosa que aquello que ya se sabía” (Waldenfels, 2004, p. 158). Se trata, entonces, de un recurso

metodológico en la escucha, que permite trascender la alternativa entre “ignorar” y “angustiar”. La frase esencial que dijo Freud en este contexto es que el giro en la atención del que está en posición de escucha se relaciona con una inclusión de la retroacción⁶⁰ en la búsqueda del sentido. Si el psicoanalista escucha según el imperio de esta regla, “suelen llegar a su oído cosas cuya *Bedeutung* (significación, importancia, relevancia) se conocerá solamente a posteriori” (Freud, 1972a [1912]).

Es, pues, en la atención flotante donde existe la posibilidad de trascender las expectativas generadas por la interacción anterior y, por ello, no se trata nada más de una “actitud”, ya que implica la inclusión, por la que se aplica al discurso, de la retroacción y con ello de la posibilidad de la transferencia. Así es también con el rumor: no hay más remedio, para el efecto que causa, que remitirse a la retroacción. Por esta razón, pensamos en la propuesta de Freud, la escucha no voluntaria, la que introduce entre el *Auffallen* (llamar la atención) y el *Merken* (constatar, inscribir), como una brecha de tiempo incierta a la que podemos llamar, con Waldenfels, una especie de “metáfora de la atención” (Waldenfels, 2004, p. 160). Con ello, queda planteado un problema metodológico de las ciencias sociales: ¿cómo encontrar un punto de irrupción en los juegos de lenguaje que permita incluir el lugar del sujeto en esta estructura de la temporalidad?

3.1.3. La transmisión del dicho y el rumor

La relación reportada

La transmisión de los dichos es un punto privilegiado: el discurso referido es un punto de irrupción que nos conduce al sujeto del *pathos*, en la medida en que el discurso en este punto, antes que significación, es mostración; está en el sentido en tanto indicación de otro lugar de origen.⁶¹ Lacan ubicó este punto privilegiado en la relación con el deseo: “Entre los enunciados concernientes a los sucesos, hay unos que tienen *valores* completamente dignos *de ser distinguidos*, en la mira del registro significante. Son los enunciados

⁶⁰ Este concepto se traduce en general como “efecto *a posteriori*”.

⁶¹ Se trata de la relación entre signo e indicación, y lo que interesa es la indicación que hay en el signo. Heidegger, en *Ser y tiempo*, habla de *Verweisung und Zeichen* (indicación y signo).

que podemos poner bajo la rúbrica general de ser discurso indirecto; son los enunciados que conciernen las enunciaciones de otros sujetos; es la relación (*rapport*) de las articulaciones significantes de otros (Lacan, 1959)⁶².

En el discurso referido, el sujeto se posiciona como el que reporta las articulaciones-enunciaciones significantes de otros; es decir, su enunciación se define y lo define en relación con estas articulaciones ajenas. Queremos hacer notar que estas últimas no se identifican por fuerza en una persona determinada; o sea, el reporte de las articulaciones significantes de otros bien puede dejar a estos otros en el anonimato, borrar su presencia en tanto personas.

En cuanto al rumor, consiste justamente en transmitir el dicho de manera exclusiva en el nivel de acto, mientras que la identidad del autor del contenido quedará fuera del discurso. El rumor puede ser definido como un reporte de las articulaciones significantes de otros sin posibilidad de definir la identidad de uno o varios autores. Cuando mucho, se podrá inferir algo acerca de su proveniencia en el tejido social. Este borramiento del origen, si bien se presenta con más nitidez en el rumor, no está ausente de otras formas de discurso reportado. En este sentido, podemos decir que el rumor es una forma de discurso reportado que borra esta génesis y se presenta, por lo tanto, bajo el signo de esta negación de sí, mediante la vectorización hacia un origen anónimo.

El oír-decir

La importancia estructural de la transmisión del dicho se significa en la fenomenología mediante el término *oír-decir*⁶³. Se trata de una dimensión universal de la palabra, en la medida en que la demanda misma surge de ella. Bernhard Waldenfels dice al respecto: “Si el lenguaje tiene su origen en el oír-decir,

⁶² Sesión del 14 de enero de 1959. Nótese que Lacan usa aquí el término “discurso indirecto” para todas las estructuras formales (lingüísticas) de la referencia al discurso de otros, incluido la del llamado “discurso directo” por los lingüistas.

⁶³ El oír-decir es entonces la estructura general que subyace al discurso referido. En francés existe *oïi-dire* y en alemán *Hörensagen*, que permite formular frases como “*Ich weiss es nur vom Hören-Sagen*” (“Lo conozco sólo de oídas”).

entonces la voz es exactamente la instancia en la que este oír-decir se manifiesta, deviene sonido” (2004, p. 191). Ahí se constituye el ser, en la exposición del cuerpo ante la voz ajena:

La escisión que me separa de mi propia voz, tiene como reverso un redoblamiento del sí mismo en el Otro, una especie de andar de doble. Esto significa que yo como “self” corpóreo estoy expuesto a la mirada y a la voz ajena. La resonancia de voces ajenas en la propia es un emblema del “entre-los-cuerpos”, en el cual cosas propias se intrincan con cosas ajenas y se superponen. (Waldenfels, 2004, p. 193)

El oír-decir es una forma fundamental del discurso universal, que tiene la característica de hacer aparecer la doble relación que hay en todo discurso: “Una relación (*rapport*) de enunciado pura y simple, fáctica, que tomamos a nuestra cuenta (que forma parte de lo que hemos recogido de la tradición de los demás) y, por otra parte, esto implicando de una manera *latente* la dimensión de la enunciación que no está necesariamente puesta en evidencia, pero que lo deviene a partir de que se trata de reportar el enunciado de alguien más (Lacan, 1958)”. Podríamos decir que se trata del devenir evidente de la enunciación.

El discurso reportado es el sitio en el discurso donde la enunciación accede a la evidencia, sin que sea necesario que la identificación del origen del discurso ajeno respecto al Uno de una persona (el nombre propio) sea clara; indicio suficiente para afirmar que la latencia de la enunciación seguirá siempre vigente. Esta latencia se basa precisamente en la presencia continua del “oír-decir”.

De esta manera, la pregunta “¿Quién habla?” no podría tener nunca una “respuesta completa” (Waldenfels, 2004, p. 191). En términos de la teoría del discurso, diríamos que no hay ni puede haber definición discursiva del *je* del discurso; es decir, del *shifter* que remite al sujeto cuando hace el embrague del discurso con el lenguaje o con la lengua, si se quiere. Este *je* (el francés tiene la propiedad analítica de contar con una forma “particular” para marcar, escribir el morfema de primera persona y que, puesta antes del verbo, es una escritura de la instancia de discurso) producirá un margen; es decir, algo aparecerá en el discurso al margen, como para remitir a un núcleo neutro. El *shifter je* encuentra en este proceso una correspondencia en otro nivel de la estructura subjetiva, que no es otro que el nivel del objeto “voz”.

Discurso referido y secuencia discursiva

La referencia al discurso de otros se da en las distintas secuencias discursivas de diversas maneras. Por ello, limitar la investigación a la narración tal vez no sea necesario, como a veces se piensa.⁶⁴ Sin embargo, es cierto que su estructura se nos revela en la narración.

En el trabajo de investigación social, lo que se “obtiene” como dato es una narración del sujeto acerca de lo que le pasó, le sucedió y lo afectó. De esta manera, se descubrirán secuencias de experiencias vivas que se entrecruzan. Sin embargo, insistimos en que transmitir el dicho es una dimensión de un rango superior al de la narración, la cual es, a pesar de su importancia, una secuencia discursiva, mientras que la latencia de otras enunciaciones es universal. Es, por lo tanto, perfectamente pensable que la investigación social no sólo se base en relatos, recolectados según distintos métodos “de campo”, sino en otros descubrimientos acerca de la transmisión del dicho; dichos que atañen a ciertos puntos interesantes de la vida que el investigador circunscribe en su planteamiento. Lo único que importa es que se siga aquí a Freud al pie de la letra cuando dijo, en su breve artículo de 1918 sobre la Universidad, que el psicoanálisis o la investigación psicoanalítica en la Universidad debe restituir lo interesante de la vida (Freud, 1979 [1919, 1918]).

Si destacamos en este trabajo la teoría del discurso referido es porque nos encontramos con un punto especialmente sensible de lo que le “pasó” a un sujeto: aquel momento en que algún otro (relevante por x motivo para él) le dijo algo o, más ampliamente, le “significó” algo.

Estructura temporal del oír-decir

En la narración, el discurso referido se presenta con la estructura de una cadena de encajamientos continuos: el hablante 1, el investigador, reporta el discurso de un hablante 2 (informante) en el primer tiempo, y este hablante 2 reporta a su vez el discurso de un hablante 3 en el segundo tiempo; el hablante 3, por su lado, reportó y le contó al informante el discurso de un hablante 4 (éste es el tercer tiempo). Esta estructura es en principio infinita, y la pregunta que por el momento se sale de ella por el hecho de que lo reportado no

⁶⁴ Pensamos que es igual de posible aplicar lo del discurso reportado a la secuencia de la argumentación.

es un dicho sino un sentimiento, un acto, remite a la extrema complejidad de lo que se deposita en el margen del discurso y configura la posibilidad de reencontrar las enunciaciones de otros.

El concepto de *autor*, por la naturaleza de esta estructura universal, se tenderá que desplazar necesariamente a los términos límites, en un alejamiento espacio-temporal profundo. Se pueden distinguir los fenómenos discursivos según la profundidad del término límite. Cuando el investigador está posicionado en H1 y sus H2 son otros autores o informantes, “garantes” (siempre relativizados) de la experiencia, se trata de la situación de *entrevista*. El entrevistado hace una narración acerca del discurso que H3 le dirigió directamente a él mismo o a otros; pero no hay que olvidar que en el discurso de H3 hay referencia, esta vez ya bastante borrada, a otros H4, entre los cuales deberá haber unos que fueron “recibidos” mediante sus discursos. La estructura ramificada en la cual el sujeto de la experiencia se abre al discurso del otro puede ser generalizada, de manera que referirse al otro no sólo se conciba como un referirse a su discurso, o incluso a su acto, sino a su ser. Que las transiciones resultan ser casi imperceptibles nos parece lógico, pues referirse al dicho del otro es siempre referirse a su ser; es decir, al lugar donde su enunciación se manifiesta, aparece. De esta manera, el esquema discursivo de la transmisión del dicho es el modelo para abordar la dimensión del discurso del otro. La discusión que se ha dado en el análisis del discurso, de si el sujeto enunciador “considera [o no] al discurso referido como un enunciado que pertenece a otro” (Beristáin, 2006, p. 354), señala, en esta generalización del esquema más allá de lo que fue “realmente” dicho por el otro, el punto sensible de todo este proyecto de hacer operante el esquema del discurso referido para la investigación social.

La narración como fuerza discursiva que nos proporciona nuestros datos no coincide con el texto que manejamos. Este texto, sin embargo, casi nunca es uno solo y es el tejido de la narración en el tiempo que deviene en tiempo de escritura. En este caso, el tiempo ya no es sólo un “pasado” y un “futuro” constituido a partir de un punto en un presente; tampoco es únicamente un “demasiado pronto” y un “demasiado tarde”, sino una fuerza respecto a la *origo*⁶⁵ de los narradores.

En la relación del sujeto con cualquier otro portador (o soporte) de esto que se ha venido a llamar “el A”, se genera un ensamblaje de texturas que

⁶⁵ Con este término designamos el punto virtual formado por las coordenadas espacio-temporales.

se sitúan en diferentes tiempos. Los textos o los segmentos textuales en un macrotexto son generados a partir de una dinámica que implica el franqueamiento de un límite; éste se caracteriza por el rechazo del otro, aplicado al otro en tanto es portador de la palabra. Es decir que, para narrar, el sujeto necesita retomar, precisar, repetir... el *contandum*, eso que está construyendo.

El rumor, diríamos, se caracteriza por una reducción extrema de esta complejidad: no hay en él varios textos, aunque a una versión original se pueden añadir datos que la corroboren o la nieguen. El rumor reduce al extremo la temporalidad, es monolítico respecto al sujeto de la enunciación: éste no sólo está oculto, sino que lo está en el anonimato.

Polifonía

Vamos a partir de un ejemplo, para tratar de ubicar el origen del rumor:

Ella me contó que él le dijo que sospechaba una mentira, un encubrimiento al haberle contado ella que había recibido x regalo de su (relación de parentesco, ocurrencia 1). Me dijo que ella ya sabía a dónde se dirigía él; a saber, acusarla de (acción indeseada por él, ocurrencia 1) con otros hombres y, por esto, me dijo, ella le respondió a él que podía mostrarle (prueba, ocurrencia 1). Él le respondió, me contó ella, que no le importaba que el regalo lo hubiera recibido de Fulano, Mengano o Zutano, dando nombre y detalles, todos malinterpretados. Después, pelearon y se separaron ambos enojados, me contó ella. Durante el pleito, me dijo ella, él la acusó de haber entablado una relación de (acción indeseada por él, ocurrencia 2) con el (especialista, ocurrencia 1), amigo de su (relación de parentesco, ocurrencia 2), que este familiar le había recomendado a ella para que le diera una opinión sobre un examen que le habían tenido que practicar al o a la (relación de parentesco, ocurrencia 3) de ella. Me dijo que él le había dicho que su (relación de parentesco, idéntica a la ocurrencia 2) le había dicho que el (especialista, idéntico a la ocurrencia 1) le había dicho que... y aquí venía una alusión obscena acerca del origen del problema de su (relación de parentesco 3).

Al final, es indicativo de que en el punto H4 (el especialista) ya no es en absoluto discernible qué cosa fue efectivamente dicha por éste: puede haber sido inventada por el H3 (él). Creemos que ésta es la posibilidad estructural del chisme y del rumor; digamos la posibilidad de que genere su estructura: la enunciación ajena está soslayada al máximo, dejada en una “profundidad” vacía. No se puede saber nada de ella, tal vez sólo “de dónde viene” y, eventualmente, a quién o quiénes lo sembraron.

Todo texto es una reducción de las enunciaciones en su totalidad, así como la enunciación está siempre soslayada y se refugia en lo escrito; pero el rumor no es tan diferente, sus marcas son pobres, en realidad no interesantes para la subjetividad de los hablantes, excepto si se aplica un enfoque desde la teoría social de las masas.

En cuanto al pequeño ejercicio de marcar la enunciación, podemos concluir que la polifonía de los sujetos implicados persiste, a pesar del intento de hacer explícita la estructura formal de la transmisión del dicho, o tal vez justamente en este intento. Se advierte un efecto de inmixión. Esto se debe a que la dimensión de la enunciación es insondable, es decir, no puede aparecer como totalidad en el enunciado.

Pasaremos ahora a algunos puntos que sin duda tienen que ver con esta aparición en el enunciado, en lo enunciado, de una polifonía de voces. Estos puntos son: la gramática, las marcas, la inmixión.

3.1.4. Aspectos varios de la transmisión del dicho

Gramática

El analista de las formas lingüísticas que vehiculan la transmisión del dicho se encuentra ante una gran variedad. Su sistematización ha arrojado los siguientes resultados (Perret, 1994, pp. 11-13):

- Discurso directo (DD): dos situaciones con HIC y NUNC distintos, con Yos (*shifter*) distintos.
- Discurso indirecto (DI): una sola situación de enunciación, un solo Yo, HIC, NUNC; esto quiere decir que el discurso ajeno está siendo integrado al sistema temporal y espacial del enunciador.
- Discurso indirecto libre (DIL): en apariencia, el discurso es del enunciador directo; pero se advierte el movimiento de mezcla, de inmixión, como un efecto estilístico, como un colorido de intensidad, en el cual se presenta la perduración del discurso del otro. Esta forma de discurso es propia de la literatura.

En el rumor, las primeras dos formas son comunes. La pregunta de si el rumor puede acercarse a la forma del discurso indirecto libre debe quedar abierta aquí, porque carecemos de datos empíricos. Dada la gran complejidad de este

tipo de discurso, en donde varios autores han podido constatar que se da el pasaje a la escritura de autor, podría pensarse que poco tiene que ver con el rumor. En cambio, interesa conocer cómo se relatan el surgimiento y los efectos de los rumores en la literatura.

Los nuevos trabajos lingüísticos han puesto de relieve otras figuras discursivas: discurso narrativizado, isla textual, connotación autonímica.

- Discurso narrativizado (DN): en este caso, se percibe la presencia de los discursos referidos, pero “la narración que se hace de ellos los *reduce* a su más simple expresión, y no hay discurso reportado” (Perret, 1994, p. 102).
- Isla textual (DIT): en este caso, un fragmento de discurso directo se descarta de la *responsabilidad* del sujeto enunciador y es marcado como “no mío”.
- Discurso con connotación autonímica (DCA): se trata de la utilización de un fragmento del discurso ajeno en un discurso propio. Este fragmento se emplea y se *cita* al mismo tiempo. El sujeto “señala que habla con las palabras de otros” (Perret, 1994, p. 103).

Respecto a estas nuevas distinciones, tampoco es fácil ubicar el fenómeno del rumor. Los movimientos del sujeto que se detectan en los rumores parecen combinar la reducción, el distanciamiento y la cita puesta en función elocucionaria, y es la particular textura de todos estos recursos lo que posibilita el intento de hacer una tipología. Esta constatación impone aceptar la idea de un *continuum*; es decir, las formas discursivas para transmitir el dicho se caracterizarían por una mezcla precisa de procesos, lo que implica que las formas sean híbridas (Charaudeau y Maingueneau, 2005, p. 187). Esto quiere decir que, más allá del aparato formal, el proceso de interpretación procede por las marcas que forman la textura del discurso y hacen de éste un texto.

Marcas

El “marcaje” del discurso se puede ver con base en la observación de la producción de un texto de sueño.

En el momento de informar sobre un sueño, se tiene a menudo el sentimiento de que “ahí falta algo que olvidé”, algo es ambiguo, algo es dudoso. Freud habla en este caso de “procesos intelectuales en el sueño” (Freud, 1984 [1900]). Es lo que dice el sujeto en nota marginal concerniente al texto del

sueño y los acentos de tonalidad (en la música son las anotaciones *allegro*, *crescendo*, *decrescendo*). Se trata de algo que es “realmente fundamental en lo que concierne a la interpretación de un sueño” (Lacan, 1958).⁶⁶ Según Lacan, estos elementos se deben tomar como un enunciando de lo que Freud llama “uno de los pensamientos latentes del sueño”; en otras palabras, el sueño no puede ser interpretado sin estos elementos. Este proceso de implicación es en principio infinito.

En analogía al sueño, cuando lo oído es reportado, no sólo se reproduce lo dicho mediante las transformaciones sintácticas que hemos expuesto, sino que se provee el texto con estas marcas, sin las cuales no podría ser interpretado de manera correcta. Pero estas marcas en el texto son sólo un pequeño indicio acerca de la enunciación. El interés para estudiar el fenómeno del rumor consiste, muy probablemente, justo en esto: asistimos a una extrema reducción de las marcas. Lo interesante es que esto no sólo no impide la circulación del mensaje, sino que la acelera al máximo: o sea, esta especie de *ready-made* podrá difundirse sin el límite de la subjetividad del hablante.

Sobre la inmixción de los sujetos

La respuesta del sujeto, quien está en el relato que hace del dicho del otro, tendrá características diferentes según la configuración del *registro de la respuesta*. Lo que da cuenta de este registro sería precisamente el discurso indirecto libre: es el que mejor da cuenta de la forma bajo la cual el discurso del otro se mete “dentro” del sujeto, es asimilado al sujeto soporte. Sabemos que la fusión no es siempre perfecta; más bien, los elementos se separan en determinados momentos. Se trata de un sujeto que se da cuenta (o no se da cuenta) de que el “dicho que no” permanece como un dicho. “No”, como no-decir, deviene algo muy distinto de “prohibir el dicho”. Por nuestra parte, no podemos pensar esto de otra manera que recurriendo a Heidegger, al silencio como fundamento de la palabra (Saettele, 2005, pp. 98 y 99).

Si bien *decir* es también *hacer* siempre, lo cual nos invita a asimilar “hacer” y “decir”, la incidencia de la prohibición separa los dos ámbitos. De ahí que Lacan pueda decir que ahí se explica que “el superyó consiste en que la verdad del deseo es en sí misma una ofensa a la autoridad de la ley” (Lacan, 1958).⁶⁷ La problemática del superyó se forma en esta mezcla de enunciaciones.

⁶⁶ Sesión del 14 de enero de 1959 (MS).

⁶⁷ Sesión del 3 de diciembre de 1958.

Desde el punto de vista de la transmisión del dicho, el superyó no sería más que una forma específica de la inmisión; a saber, la que se da a partir de la modalidad del imperativo llevado al campo del goce. Parece ser la menos asimilable, la forma más amenazada por la separación, inherente al discurso, de los momentos de la atención. Se debe hacer la pregunta de cómo esta “modalidad” está relacionada con las modalidades de la relación intencional. O sea: el transporte del discurso del otro hacia el sujeto tiene formas diferentes según la modalidad que está en juego. Se trataría así de darle una forma más general a la idea siguiente: “La manera en que se atribuye una verbalización a otra fuente enunciativa es solidaria de las características de conjunto del discurso citante” (Charaudeau y Maingueneau, 2005, p. 188).

Nosotros sostenemos que estas “características de conjunto del discurso citante” no se encontrarán sin que se precise cómo se presentan, en un tipo de discurso, los rasgos de la existencia que hemos abordado en la primera parte de este trabajo.

Resultados

Al aplicar las principales distinciones que hemos introducido en lo anterior al fenómeno social del rumor, llegamos a formular las siguientes conclusiones:

1. La intuición del hablante, de que hay algo de *insulto* en el rumor, merece particular atención. Podemos preguntarnos si es un rasgo constitutivo o no (alguien podría decir: “sólo algunos rumores son insultos”). Probablemente, la ausencia del insulto en un rumor debe ser considerada como un logro supremo del escamoteo que nunca falta cuando de insulto se trata. Sin embargo, al descubrirse este escamoteo, el acto de insultar se hará evidente, insistirá y perseguirá tanto al emisor como al receptor en sus futuras rumoraciones. Esta insistencia está basada en el hecho de que hay un tipo de “cita” en el insulto; pero no es la cita que incluye al discurso ajeno y sus determinaciones (las enunciaciones del otro), sino la que tiene en la mira el punto vulnerable del otro, lo “cita” en un lugar donde no hay respuesta posible. En el rumor, el otro es citado muy efectivamente, pero no en lo que efectivamente dijo o hizo, no en lo que le significó al sujeto sino en lo que éste (yo) le imputa como su supuesto verdadero ser.
2. El rumor está obligado a incluir algún referente del mundo en su trabajo discursivo de *legitimación* para sostener el valor de verdad del enunciado. De ahí que el discurso referido pueda dar entrada a la falsedad: enunciar

verdades proposicionales incuestionables, pero con la intención de imputar al otro algo falso; o engañar y mentir, incluso con contenidos verdaderos. Que la verdad del deseo es en sí sola una ofensa a la autoridad de la ley, como dice Lacan, debe ser extendida a la autoridad social: “verdad del deseo” podría tomarse entonces como “verdad del movimiento de referencia al discurso del otro”.

Este movimiento fundamental no respeta en sí ningún límite, y mucho menos aun el de la autoridad social del emisor. Por esto, está prohibido por la autoridad. El silencio, única posición ética ante el rumor, es otra cosa que acallar la referencia al discurso del otro: es lo que hace resurgir al gran Otro en este punto de disyunción. De ahí que podamos constatar dos procesos en lo social: parar el chisme o el rumor, así como decir que no por medio del silencio, es el movimiento de instalación del gran otro en este punto de disyunción. En términos de una teoría de la otredad, se trata de una respuesta que da, entrega el deseo bajo la forma de la falta y no demanda nada.⁶⁸ Asimismo, asegurar y prohibir el dicho es siempre censurar la verdad del movimiento de referencia al discurso del otro, del Otro (o sea, del otro puesto en un lugar especial).

Estos dos procesos se podrán relevar en ciertos momentos críticos de la socialidad: aquellos en los cuales el carácter monolítico del sujeto social se rompe para hacer aparecer el sujeto-mónada tipo Husserl, la

[...] constitución de la relación social en tanto sentido de la mónada, la constitución de la relación compleja de la presencia de los otros (*autrui*) para mí, el sentido de mi presencia para otros que implica la constitución de la noción misma de lo objetivo, es decir de lo universalmente válido, en lo cual se constituyen de ahí en adelante, las ciencias y la fenomenología misma. Hagamos notar simplemente el rol del cuerpo y de mi relación específica con el cuerpo en todos estos análisis. (Lévinas, 2005, p. 68)

La aparición de rumores nos pone sobre la pista de que hubo en algún lado ruptura del sujeto monolítico de la masa y que la relación social como sentido pide su derecho de ser, con lo cual recuperamos su función crítica.

El *sujeto* del chisme o del rumor, que lo adhiere con su *pathos* a él, es un sujeto que no sabe descontarse, y este “no saber” se debe al hecho de que el

⁶⁸ “Dar su deseo en respuesta al deseo del Otro, es darlo como falta y no como demanda en la que se desnuda la necesidad”. (Safouan, 2001a, p. 17)

dicho mismo lo fascina. Así como en “Tengo tres hermanos, Paul, Ernesto y yo”, la imagen de los tres hermanos insiste en que se cuenten tres posiciones o menciones en el enunciado, así en el rumor, la imagen del hecho insiste en la obsesión por contarlo.

Lacan ha apuntado esta problemática con el ejemplo (irónico, paradójico) de la frase “Quien dirá x de D., tendrá que verlas conmigo” (Lacan, 1958).⁶⁹ Porque justo ahí se dice algo en el afán de contarse en el enunciado, en la enunciación, que no debería ser dicho. En el rumor es parecido: el afán de contarse en el enunciado, el sujeto dirá precisamente lo que no debe decirse: que él también está incluido en el “nadie”. El hecho de que el atributo “chismoso” se emplee para caracterizar a determinadas personas e incluso sea objeto de autorreproches por haber participado en el rumor, habla de una especie de “plenitud” o “saturación”, de una imposibilidad del desconteo de sí mismo en el decir.

La cercanía con el chiste es evidente, pero las dimensiones sintagmáticas y paradigmáticas son diferentes. ¿Debe el rumor interpretarse como una formación del inconsciente? Sí, en la medida en que es una forma discursiva que se resiste a ser sometida al esquema discursivo de la argumentación, al hacer aparecer a un sujeto que no es de la argumentación en tanto procedimiento discursivo que se basa en el examen de las pretensiones de validez. Esta consideración se impone también por el hecho de que su reproducción suele estar plagada por *lapsus linguae*.

Asimismo, la homología con el sueño es evidente: como en el sueño, hay un punto de interrogación que supone que algo está “debajo” de este rumor; algo de lo cual este rumor es el significante. Pero, como conjunto de enunciaciones posibles que tienen una cierta estructura en relación con el sujeto o los sujetos, la unidad “rumor” se caracteriza por un máximo grado de *non-prise en charge* (no tomar a cargo, no responsabilizarse), y en este sentido está del lado opuesto del sueño, donde, como señala Lacan, siempre es útil recordar que quien cuenta el sueño es el soñante.

En cambio, recordarle al que cuenta un chisme que quien lo cuenta es el chismoso puede ser socialmente ofensivo, mientras que el soñante asume su sueño sin objeción y cede ante la sorpresa de haber soñado “eso”. El rumor es una forma discursiva que manifiesta su lejanía en cuanto al sujeto de la

⁶⁹ Sesiones del 3 y 10 de diciembre de 1958.

mónada, y de esta manera, el índice enunciativo en el rumor adquiere un valor que no es de ninguna manera factual, pero sí *événementielle* (Lacan, 1958)⁷⁰: valor de oír-decir, precisamente.

3.2. De accidente a crimen. El caso de la guardería ABC (Hermosillo, Sonora)

Respecto a la teoría de los discursos como lazos sociales, tal vez sea necesario aclarar que aun cuando fue elaborada por Lacan y parecería más propia para el campo del psicoanálisis, nuestra propuesta es hacerla operante en las ciencias sociales. Respecto a Heidegger y Wittgenstein, sólo quiero recordar que eran contemporáneos y ambos han dejado su sello en las ciencias sociales actuales. Vistos por mucho tiempo como mutuamente excluyentes, se acercan cada vez más hoy en día, al considerarse indispensables para las ciencias sociales.

Partamos de una opinión de Udo Tietz con el título “Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Más acá del pragmatismo-más allá del pragmatismo”, quien se aproxima al tema del pragmatismo y cómo situarnos respecto a él en la actualidad. Tietz dice: “Para nosotros, que estamos situados en la situación después de Heidegger y Wittgenstein, con sus nombres ya no se vinculan las oposiciones de antaño, sino el intento de superar el pensamiento cosificante de la metafísica tradicional, y de abrir nuevos caminos al pensamiento” (Tietz, 2003, p. 345).

Los aspectos teóricos principales que se derivan del encuentro de estas dos teorías tan diferentes (una, la de Heidegger, anclada en el nivel ontológico, o sea, en un más acá del pragmatismo; la otra, la de Wittgenstein, dedicada a descubrir las condiciones universales del uso de la lengua, es decir, más allá del pragmatismo) son los siguientes:

1. El tema de la producción social de sentido, en relación con los conceptos de validez y verdad.
2. El tema de las reglas sociales constitutivas y regulativas, es decir, el tema de una diferencia de nivel entre la ley y la norma.
3. El tema de la crítica al escepticismo, ligado intrínsecamente al retorno del lenguaje en la investigación social. Para explicar un poco más acerca de

⁷⁰ Sesión del 14 de enero de 1959.

este tercer punto: se presenta el dilema de que la palabra cotidiana vacila constantemente entre el escepticismo (“todo está jodido”) y la esperanza en alguna intervención, provenga ésta de alguna figura excepcional o de un cambio político.

A nuestro modo de ver, el retorno sobre el lenguaje es un método para salir de este dilema, y cuando hablamos de “análisis crítico-analítico” nos referimos precisamente a este retorno.

3.2.1. *Un proceso de accidente a crimen*

Enfocaremos un tipo de sucesos o eventos que se califican en un primer momento como “accidentes”, y que, conforme avanzan las investigaciones sobre las responsabilidades en juego revelan la existencia de una red de implicaciones de los sujetos, recibirán una denominación diferente: “crimen”. En estos segmentos y secuencias de la acción social, que podemos observar casi a diario a través de la imagen que los medios nos dan de ellos, asistimos a una significativa transformación de la idea de *violencia*: ésta sale del anonimato que la caracteriza en el accidente o la catástrofe, y se manifiesta como acusación o exigencia de castigo; pero, en la medida en que la designación de uno o varios culpables con nombres precisos fracase, se manifestará ahora una violencia muy distinta. Lo que se produce, o más bien se impone como solución, es un *nuevo tipo de anonimato*: son responsables tales, pero también tales otros y nadie en particular es llamado a asumir la responsabilidad por el crimen. En efecto, en el material que podremos observar, la palabra “nadie” aparecerá como un *leitmotiv*.

No cabe duda que estamos en presencia de un esquema universal, que sólo adquiere matices particulares según el lugar social que ocupan los sucesos. Quiere decir que más allá de las particularidades del nuevo anonimato en que se hunde el hecho (las variaciones son muy grandes y lo que se llama “impunidad” no es un factor estructural, sino el poder fáctico), se trata de un segmento del acontecer social que plantea el problema de la responsabilidad en una forma retadora para el quehacer teórico.

En el caso del incendio de la guardería ABC, guardería privada de bebés y niños pequeños, subrogada al IMSS en Hermosillo, Sonora, el proceso en cuestión es observable mediante el vocabulario que apareció en las noticias de ese momento.

- 5 de junio de 2009. Se informa en diversos medios de 31 *niños muertos* y 34 *heridos*. El fuego vino de una bodega de autos contigua y faltaron tanto salidas de emergencia como extinguidores. El número de muertos aumentará cada día, hasta llegar a 49 niños muertos y 70 heridos.
- 7 de junio de 2009. El director del IMSS niega que hubo *irregularidades*, a pesar de las evidencias de faltas de seguridad y de las características arquitectónicas del lugar: hacinamiento, ubicación en una nave industrial, techo construido con material altamente inflamable. Ese mismo día, el presidente de México ofrece *deslindar responsabilidades* y la PGR empieza la *investigación* (Cruz y Gutiérrez, 2009, p. 4).
- 11 de junio de 2009. La PGR declara que *nadie irá a prisión*, pero que podría haber cargos por *homicidio o lesiones culpables*. El director del IMSS acusa a la dirección de la guardería ABC de *haber violado normas*. En la Comisión Permanente del Congreso de la Unión, un diputado de Convergencia *pide arraigo* de los funcionarios del IMSS y del gobierno de Sonora (Castillo García, 2009, p. 8). Se realiza la primera manifestación de 10 mil personas en Hermosillo, que *piden la renuncia* del gobernador.
- 14 de junio de 2009. Algunos padres afirman que los funcionarios se “bur-lan” de ellos, que quieren *arreglar el asunto con dinero*; en una segunda marcha *exigen justicia*. El 5 de julio de 2009, ya en ocasión de la quinta marcha, realizada tanto en Hermosillo como en la Ciudad de México, surgen gritos de “¡Justicia!” “¡Asesinos!” (Norandi, 2009, p. 7).
- 9 de julio de 2009. Al concluir su comparecencia ante la Comisión Permanente del Congreso de la Unión, el director del IMSS es increpado por representantes de los padres, quienes le muestran una carta que dice: “Exigimos su renuncia por *encubrimiento e incompetencia*”. Exigen *cárcel a funcionarios* responsables (Cruz y Becerril, 2009, p. 3).
- 10 de julio de 2009. Un ministro de la SCJN pide *que la corte investigue* el caso; se da entrada a la petición y este ministro es designado ministro instructor del caso. La revista *Proceso* revelará más tarde que el ministro fue director jurídico del IMSS en 1995, cuando se aprobó el esquema de la subrogación (Aranda, 2009, p. 7). A pesar de una recomendación contraria de la comisión investigadora encabezada por otro ministro, en la cual se declara culpables al director anterior del IMSS y en ese momento secretario de la SCT de *haber violado garantías de niños*, al director del IMSS en 2009

y el significante-amo, noción a primera vista enigmática, pero que adquiere todo su sentido cuando tenemos en cuenta que la relación del sujeto, tanto con su saber como con el objeto, está dominada por un elemento significativo que rige en estas relaciones. Con base en estos cuatro elementos distribuidos sobre los cuatro lugares, se pueden generar los siguientes discursos:

1. *El discurso de deseo.*⁷¹ Se trata de un discurso o lazo social que emerge cuando irrumpe, en la vida cotidiana, el elemento de la afectación, y más específicamente del sufrimiento, de la presencia de un sujeto-víctima. El sujeto está aquí en posición clara de agente. Si este discurso tiende a poner en primer plano el sufrimiento y no el deseo por algún bien, es porque frente a él, al intentar contenerlo, se instalan otros discursos: el discurso del poder, el discurso jurídico y el discurso del comentario. La inevitable confrontación con estos discursos suscitará el anhelo de ganar una batalla, que se librará a pesar de una constelación de fuerzas desiguales: la fuerza del deseo y la fuerza del orden.
2. *El discurso del poder.*⁷² En este discurso o lazo social, el elemento que está en el lugar del agente no es el sujeto sino el significante-amo, el que domina la relación del sujeto con el saber y con el objeto. El discurso del poder pretende hacer funcionar la producción del lazo social al desalojar su campo toda cuestión subjetiva, o sea, la verdad del deseo. Para ello, necesita instalar en el lugar de la verdad al sujeto vacío, mientras que en el sitio del agente se instalarán determinados significantes (o “temas”) que garanticen la posición hegemónica y la eficacia del lazo social generado. La eficacia del discurso del poder consiste en aplacar el discurso de deseo y su característica sobresaliente es la imperatividad más la prescripción de obligaciones y prohibiciones.
- 2a. *El discurso jurídico.* Es una subcategoría del discurso del poder. Por estructura, es consecuencia de la instalación, en el lugar de agente, de un significante-amo atemporal, que calma o estabiliza la inquietante fluctuación de los significantes que el discurso del poder instala en el lugar del agente. Esta cristalización en un solo significante, gracias a la cual se genera la ilusión de que ese significante —a saber, el derecho— es el

⁷¹ Lacan habla en este caso de *discours de l'hystérique*, pero el término excede a tal grado el ámbito de la neurosis, que me parece necesario sustituirlo por “discurso de deseo”.

⁷² Para Lacan, el *discours du maître* no se trata del maestro-profesor, sino del maestro-amo que tiene el poder en el sentido amplio del término.

significante-amo mismo, es el rasgo distintivo respecto al discurso del poder y constituye el punto principal de ciertas confusiones bien conocidas: el desconocimiento de la homogeneidad de estructura con el discurso de poder, o el desconocimiento de la diferencia específica, pequeña tal vez pero importante no obstante. El significante del “derecho” produce un halo de superioridad y objetividad que borra todo el lugar de la verdad, al cual absorbe la producción del lazo y sepulta en el agente.

3. *Discurso del comentario*.⁷³ En este discurso, en el lugar del agente se instala el saber y en el lugar de la verdad un significante particular, “epistémico”, por llamarlo de alguna manera; es decir, a su vez es determinante para la instalación del saber en el lugar del agente. La característica de este discurso es que instala, en el lugar del otro, el objeto que es causa del deseo y del interés, por lo cual el objeto deviene causa del deseo de saber y del interés por saber. El producto, o sea el lazo generado, mostrará características de vacío en cuanto a la dimensión subjetiva: será objetivo, científico, en el sentido de descriptivo.
4. *El discurso crítico-analítico*⁷⁴. Deriva de un esfuerzo por desprenderse de los tres discursos anteriores. Estamos frente a este esfuerzo, cuando notamos que en el lugar del agente se ubica el objeto-causa, apuntalado por el saber puesto ahora en el sitio de la verdad, lo cual no quiere decir que haya pretensión de verdad acerca de este saber. Como producto podrá entonces, por fin, aparecer el significante-amo, que hemos definido como aquel elemento significante que determina tanto la relación del sujeto con el objeto como la relación del sujeto con el saber. El poder crítico del análisis proviene únicamente de la puesta en el lugar de producto de este significante, y no del objeto-causa que está en el lugar del agente.

⁷³ Lacan lo llama *discours de l'université*. La razón para cambiar el nombre es el abuso que se ha hecho, incluso en el medio lacaniano, de una supuesta referencia a la institución universitaria. En cambio, diríamos, los comentarios sobre los acontecimientos sociales no provienen hoy en día principalmente de la institución universitaria; el problema es más bien que los comentaristas, cualquiera que sea su proveniencia, no buscan enlazarse con el cuarto discurso, el crítico-analítico.

⁷⁴ Lacan: *discours de l'analyste*. El nombre, en este caso, es demasiado exclusivo del discurso en la situación psicoanalítica. Proponemos el término “crítico-analítico” para emplear este tipo de lazo social en las ciencias sociales. Lacan dijo que la “posición del psicoanalista está hecha substancialmente por el objeto (causa del deseo) [...] en tanto que este objeto-causa designa precisamente lo que, de los efectos de discurso, se presenta como lo más opaco [...]” (Sesión del 14 de enero de 1970)

La *articulación de los cuatro discursos* entre sí obedece a dos leyes básicas que llamaremos *leyes discursivas*. La primera de éstas es que *los discursos son antagónicos* entre sí, y en este antagonismo se llaman unos a otros, lo cual desencadena o hace repuntar otros discursos. En este aspecto, es fundamental ir más allá del concepto interactivo de la “respuesta” o la “reacción”, porque en la densa red de evocaciones que se forma entre los discursos, los sujetos-soportes no pueden ser concebidos como interactantes. Al contrario, estarán obligados a hablar en nombre de una *responsabilidad* que está *configurada de manera distinta según el discurso*, o sea, el lazo social en cuestión. De ahí que surjan conflictos cuando un sujeto-soporte se vea en la situación de cambiar de discurso: su ubicación en dos campos diferentes de responsabilidad producirá contradicciones.

La violencia discursiva que se constata en los incidentes interactivos reportados en la prensa resulta del carácter antagónico de los discursos. El acto de habla no se enfoca en esta perspectiva desde el punto de vista de las intenciones de los sujetos, sino desde la visión de la voluntad del enunciante para llevar a término la finalidad del discurso en el cual está instalado. La segunda ley discursiva es que *en la diacronía* del proceso se reflejará la estructura de los lazos sociales (discursos), su parentesco y su relativa homogeneidad, que *formarán subconjuntos*. Tal situación se produce en particular entre el discurso del poder y el discurso jurídico (razón por la cual los hemos puesto juntos en un solo tipo de lazo social) y entre el discurso del deseo y el crítico-analítico. El discurso del comentario tiende a girar hacia el campo del discurso del poder o hacia el campo del discurso crítico-analítico.

Con estas nociones elementales, tratemos ahora de arrojar luz sobre algunos aspectos del proceso desatado a partir del incendio de la guardería de Hermosillo.

El discurso de deseo tomó muy rápido la forma de la denuncia contra la actuación negligente, irresponsable e interesada de los funcionarios encargados por el Estado de proveer la educación, el bienestar y la seguridad de los niños, tanto en la actualidad como en el pasado. El discurso de deseo se reveló en este caso como una fuerza poderosa que logró llevar la denuncia desde el tema de la seguridad al tema de la educación de los niños pequeños y la preparación de las personas encargadas de ella. Este paso se logró gracias a la realización de la segunda ley discursiva: la articulación del discurso de deseo con el discurso analítico-crítico. Mencionaremos dos ejemplos de la misma.

1. El 11 de julio de 2009, Andrea Bárcena, directora del Centro Mexicano para los Derechos de la Infancia, afirmó en una entrevista que: “La subrogación del servicio de guarderías a particulares es la expresión más clara de la ausencia de una visión humanista que ponga por delante el interés superior del niño”. Señaló, además, que la administración estaba en una posición visiblemente incoherente cuando “defiende el derecho a la vida desde la concepción, pero no hace nada para proteger y garantizar la seguridad de los niños una vez que nacen”, y que “se violan los compromisos asumidos por México en la Convención sobre los Derechos de la Infancia, de Naciones Unidas”. La autora no se limita a la crítica del manejo privado de tareas fundamentales para la nación, sino que toca lo que puede ser el punto crítico, o sea, el significante-amo no advertido, al decir que “los niños no se guardan” (Cruz Martínez, 2009, p. 11). Gracias a esta importante contribución, nos damos cuenta de que en el lugar del producto puede ahora aparecer no ya sólo un “saber” (como en el discurso del deseo) acerca de la dura realidad de las familias que necesitan recurrir al Estado para asegurar el cuidado de sus niños, sino el significante-amo que determina esta realidad: el hecho de que la infancia, para el capital apoyado en el discurso del poder, no es otra cosa que una ocasión más de generar ganancias.
2. El 4 de junio de 2010, en un homenaje a los niños que perdieron la vida el 5 de junio de 2009, Elena Poniatowska señaló el mismo punto: “Manejar una guardería no es tener un puesto en el mercado, un negocio para vender papas, una agencia de automóviles, un ‘changarro’, como decía Fox. Es una alta y noble responsabilidad, es cuidar la vida, es construir el futuro.” Al retomar una expresión de un connotado periodista, dijo además: “Embodegar niños’, como expresó Miguel Ángel Granados Chapa, se convirtió en un buen negocio, tanto para el IMSS, que ahorra más de 3 mil pesos por cada pequeño, como para el concesionario, que recibe 2 mil 500 pesos por cada menor” (Poniatowska, 2010, pp. 12 y 13).

El segundo fenómeno que hay que destacar en el campo del lazo social generado por el discurso de deseo es la institución de un movimiento social. Este movimiento arranca con las manifestaciones, de las cuales la quinta se realizó simultáneamente en Hermosillo y en la Ciudad de México el día 5 de julio de 2009, a un mes del incendio. El Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio es la continuación lógica de un tipo de lazo social cuyo origen es una experiencia de pérdida que lesionó no sólo a los que perdieron a sus hijos, sino al cuerpo social como tal. La solidaridad entre los miembros de un movimiento

tal no será ni mecánica (enfocada a acciones concretas entre iguales que pueden sustituirse unos a otros) ni estatutaria (diferenciación jerárquica según funciones sociales) ni tampoco orgánica (basada en la suposición de igualdad, como seres humanos, entre sujetos que ocupan diferentes lugares en la jerarquía social), sino un nuevo tipo de solidaridad que llamaremos, con el sociólogo canadiense Oliver Clain, *quiral*. Con esta palabra, derivada del griego *kheir*, “mano”, nos referimos a una relación de simetría tal como existe entre las dos manos de un cuerpo: no son ni “iguales” ni sustituibles una por la otra, pero tampoco están en una relación de desigualdad. Como analogía, diremos que un movimiento caracterizado por la solidaridad quiral establece una relación de simetría entre sus miembros, que provienen de distintos lugares del cuerpo social. La solidaridad quiral, señala Clain, “manifiesta ante todo apropiación común de una ficción que, sin abolir la diferencia, ubica en situación de simetría a los diferentes y reconduce la diferencia al centro de la reciprocidad que los une” (Clain, 2006, p. 151). Este proceso de apropiación común de una ficción se refleja en el nombre: es evidente que, con el significante “justicia”, se alcanza un nivel de ficción de un orden distinto en comparación con los otros tipos de solidaridad. Mientras que éstos se fundan en una ficción (de identidad, de jerarquía, de complementariedad), la ficción que engendra la solidaridad quiral vale por sí misma. En palabras de Clain:

La ficción compartida funda en este punto la solidaridad por el mero hecho de que es compartida, y el mantenimiento de dicha solidaridad en el tiempo supone solamente que el mito fundador de una amistad, de un amor, de una solidaridad entre diferentes que se reconocen como diferentes, sea de vez en cuando recordado, en particular por la narrativización de lo que ha podido ser su encuentro y su historia común. (Clain, 2006, p. 151)

Entre los múltiples fenómenos que observamos aun a través del alejamiento de la realidad que implican los medios, señalaremos por último dos ocurrencias, donde las leyes discursivas de la relación antagónica y de la formación de subconjuntos nos permiten detectar los puntos sensibles del conflicto social desencadenado por el “accidente”.

1. Al acercarse el aniversario del incendio, el presidente de ese entonces llamó a algunos padres a una reunión en Los Pinos. Aun sin disponer de información exacta sobre este episodio, se pudo inferir de los comentarios de algunos excluidos que los “escogidos” ignoraron el carácter antagónico de los discursos. El hecho es que el mandatario declaró el 5 de junio como

día de luto nacional, con lo cual, digamos, se cerraría el círculo de la integración apropiadora que ejerce el discurso del poder sobre el discurso de deseo. Vemos en esta ocurrencia que el discurso del poder suele dividir el discurso de deseo, hacer que este discurso pierda el rumbo y se instale como discurso del comentario, sin que los sujetos se percaten de la diferencia de su propio discurso con el del poder.

2. Tampoco sabemos hasta qué punto el hecho de que la Suprema Corte atrajera el caso suscitó esperanzas en los padres, de poder exigir una intervención más clara del gobierno, una vez que el fallo fuera positivo. Pero el informe que presentó la comisión investigadora, si bien declaraba responsables a ciertos funcionarios, confirmó sin embargo la legalidad del esquema de subrogación implementado por el IMSS. Este punto decisivo fue detectado por el investigador de la UAM-Xochimilco, Gustavo Leal Fernández, quien señaló de inmediato que se trataba de un “terrible paso atrás” (León Zaragoza, 2010, p. 2). En efecto, la ilegalidad del esquema de subrogación era el único “delito” tipificable por el discurso jurídico, si bien los otros “delitos” están en boca de todo el mundo y se colocan sin hacer ruido aparente en las comunicaciones de la vida cotidiana. Como la ley prescribe un lapso de dos años de espera antes de que sea posible acudir al tribunal internacional, la insistencia en la justicia, inscrita en el nombre del movimiento del discurso de deseo, condujo a la búsqueda de una justicia que no fuera la del discurso jurídico: el juicio ciudadano (Gil Olmos, 2010, pp. 32-34). El día 13 de septiembre de 2010, tres madres y un padre empezaron una huelga de hambre en Hermosillo (Gutiérrez Ruelas, 2010, p. 5). Ambos datos indican que el movimiento del discurso de deseo ha reconocido el carácter antagónico del discurso jurídico con su propio discurso, así como la homogeneidad de dicho discurso con el discurso del poder.

El discurso del poder, cuyo despliegue está enfocado a contrarrestar los efectos del discurso de deseo, se caracterizó en un primer momento por una amplia gama de manifestaciones contradictorias. Parece que asistimos a la caída de la torre de Babel y, por supuesto, a su posterior reconstrucción. Podemos mencionar: imputaciones mutuas (“pasarse la bolita”), encarcelamientos de inferiores (“chivos expiatorios”), maniobras fingidas de rigor en el cumplimiento de las investigaciones y prácticas dilatorias (“taparle el ojo al macho”), y, al final, estrategias para dividir la fuerza del discurso de deseo (promesas y dádivas).

La enumeración de sucesos que hacemos a continuación no tiene carácter clasificatorio, pero puede que haga aparecer una cierta línea, una cierta lógica.

1. Rechazo de toda responsabilidad.

a. Tal es el caso del ex director del IMSS, quien, conviene mencionarlo, tenía ya muchos años en la administración pública y el mérito de haber señalado el fraude en las elecciones presidenciales del año 1988 (Campos, 1995, p. 320). Es francamente decepcionante constatar que su defensa invoca de manera simple, reiterativa y sin matices la norma existente. Se trata de un movimiento típico del discurso del poder: se parapeta con la norma que él mismo instituyó.

b. Tal es también el caso del presidente anterior (Vicente Fox), quien, confrontado con el hecho de que había un hermano suyo en el “negocio” de las guarderías, exclamó: “Esto es totalmente falso, mi hermano es consejero de una asociación civil; nuevamente a [sic] los que les gusta hacer rolo, inventar y calumniar, están haciendo de las suyas. Yo no sé si fueron los del Seguro Social o algún diputado o diputadete” (Fernández-Vega, 2009, p. 5).

En la frase, a través del insulto y de la marca de una “a” que sobra, se puede detectar el carácter imperativo y prescriptivo, en este caso prohibitivo, del discurso del poder. El enunciado terminal, desde el punto de vista psicolingüístico, es la combinación de dos actos de habla: “habría que prohibir que éstos hagan de las suyas”, y “los que hacen esto no son diputados, sino diputadetes”.

c. El 8 de julio de 2009, leemos: “padres de niños fallecidos en la guardería ABC expresaron su indignación por las declaraciones del gobernador Eduardo Bours Castelo, quien por la mañana aseguró que él duerme ‘como bebito, como niño’, y recordaron que precisamente la mayoría de los menores que murieron en el incendio dormían cuando éste ocurrió” (Méndez y Gutiérrez, 2009, p. 7).

Visiblemente se trata de la respuesta a una pregunta sobre si él puede dormir tranquilo después de toda su implicación (había parientes suyos entre los dueños de guarderías en Sonora). El efecto discursivo de “cinismo”, del que lo acusaron los padres, no fue intencional; pero sí muy real, en la medida en que descansa sobre el significante “bebito, niño”, presente tanto en el giro del que el gobernador quiso servirse para

dar testimonio de su inocencia como también en el asunto grave de la muerte de niños. Mala suerte, podríamos decir, accidente discursivo lamentable.

2. Intentos de detener el discurso de deseo con promesas y tácticas divisorias. La actuación del expresidente al acercarse la fecha del aniversario no puede ser leída de otra manera.
3. Estrategias de encubrimiento ante la incidencia de las investigaciones provocadas por el discurso de deseo apoyado no sólo por expertos, sino también por políticos. El ejemplo más elocuente aquí es la famosa lista de los dueños de las guarderías subrogadas. El director del IMSS no entregó la lista sino después de un tiempo mucho mayor al concedido por las autoridades. La revelación de una densa red de alianzas entre el poder federal y estatal por un lado, y sus “familiares” por otro, llamó la atención sobre la falta de transparencia en los procedimientos de licitación, su total ausencia.
4. Alianza con el discurso del derecho. El discurso del poder encontró una manera de recurrir al discurso del derecho para resolver el problema, sin que se torcieran abiertamente los procedimientos del Estado de derecho. El nuevo secretario de Gobernación, al dar el carpetazo ejecutivo al asunto, avalado por la determinación final de la SCJN, dijo: “Estamos conscientes del dolor que la tragedia ha ocasionado, pero las decisiones se tomarán de acuerdo a la ley” (Fernández-Vega, 2010, p. 30). Esta frase, comenta el periodista, suscitó la risa del presidente Calderón, del titular de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT) y del director del IMSS. El carácter lacónico de la frase sólo podía ser festejado con risa por sujetos que gozan de la victoria obtenida por la fuerza del orden sobre la fuerza del deseo. En la risa, en tanto exceso respecto al discurso, aparece un cierto goce. La clausura del tema de la responsabilidad en el asunto se celebra, sin que esto sea explícito. En este punto se manifiesta la “verdad de la violencia”; es decir, lo opuesto de la “violencia de la verdad” característica del discurso de deseo. Se trata de la manifestación de la verdad de la violencia que habita el discurso del poder en una doble forma: intrínsecamente como forma de imperativo y, en un segundo nivel, en la alianza con el discurso jurídico. A la manera de un eco, atenuado por la pantalla que opone todo discurso, aun el del poder y la violencia física bruta, leeremos ahora la siguiente observación de Jean-Luc Nancy: “[La verdad de la violencia] se manifiesta ella misma por lo que es: ninguna otra cosa que [...] verdad

del puño, del arma, de la estupidez gruesa. Ríe, eructa, grita, goza de su manifestación: gozar, para el violento, es sin placer y sin alegría: es abrevarse en la imagen misma de su violencia” (Nancy, 2003, p. 40).

La aparición de la violencia en el discurso es recibida como “chistosa” o “broma” por quien quiere ignorar lo que está en juego. Y no es sólo que entre broma y broma la verdad se asome: en términos del análisis de los discursos se trata de una emergencia sintomática del *odio al juego* de las fuerzas entre los distintos discursos: “La violencia no juega el juego de las fuerzas. No juega para nada, odia el juego, todos los juegos, los intervalos, las articulaciones, las sobreposiciones, las reglas reguladas por nada, excepto por su pura relación” (Nancy, 2003, p. 38). Se alcanza a ver, en este ejemplo, el principio de lo intratable que caracteriza a la violencia: principio de una imposibilidad de negociar, componer, manejar y compartir. Y en efecto, el silencio total se ha instalado a partir de este momento.

5. El discurso jurídico. La comisión investigadora de la SCJN comenzó su labor el día 6 de agosto de 2009 y el informe, entregado al pleno de la misma corte el 1 de marzo de 2010, declara que en el IMSS hubo desorden generalizado y emite una lista de 14 funcionarios de nivel federal, estatal y municipal responsables de violación grave de garantías a niños. Sin embargo, confirma la legalidad del modelo de la subrogación. Los debates en la SCJN durante los días 15 y 16 de junio son complejos y llevan a la visibilidad del punto álgido en la estructura del discurso jurídico.

Ampliamente comentado y analizado por el discurso crítico-analítico, tanto en sus aspectos ruines como en su agudeza, el debate hizo aparecer una división insalvable entre los miembros de la corte: con ocho votos a favor y tres en contra, se determinó no fincar responsabilidades a los funcionarios por violación de garantías; con siete votos a favor y cuatro en contra, se avaló la constitucionalidad del sistema de subrogación; y con seis votos a favor y cinco en contra se contradujo el diagnóstico de desorden generalizado. Con “punto álgido” nos referimos al hecho de que el discurso jurídico está constantemente en peligro de virar hacia una función de apoyo al discurso del poder.

Si esto es así en cuanto a estructura y, por lo tanto, vale para todas las sociedades, se puede sin embargo afirmar que el proceso, en este caso, da muestras claras de una atracción o absorción del discurso jurídico por el discurso del poder. No vamos a extendernos más sobre este asunto, que requeriría un

esfuerzo de investigación mucho más amplio. El hecho es que se llegó a un fallo que postula la posibilidad implícita de la violación sin violadores, de la responsabilidad sin responsables (Fernández-Vega, 2010a, p. 32) e incluso de la legalidad sin ley (Fernández-Vega, 2010b, p. 28). La aparición de tales enunciados latentes, abiertamente paradójicos, en el discurso jurídico es coherente con la estructura del lazo social en cuestión y su homología con el discurso del poder. Por si fuera poco, el presidente de la SCJN cerró la sesión al afirmar que “la determinación de los ministros no inculpa ni exonera a nadie, ya que otras autoridades conservan el deber y las facultades de atribuir las responsabilidades que derivan del caso” (Fernández-Vega, 2010c, p. 3). Rara frase, en la que se invierte la relación lógica entre la inculpación y la exoneración (el hecho es que por no inculpar a nadie, se exonera a todos los involucrados), para negar además el carácter definitivo del fallo (en cambio, es evidente que si el caso llegó a la Suprema Corte es porque otras instancias no fueron eficaces). No es de extrañarse que, además de desencadenar la ira de los padres, la resolución de la SCJN fuese calificada de “inconcebible” por el relator de la ONU (Poy Solano, 2010, p. 3).

De hecho, la autonomía del discurso jurídico respecto al discurso del poder nunca está garantizada por razones de estructura. Por ello, nunca será suficiente el esfuerzo que deba hacer el poder del derecho por mantener la distancia, cosa que sólo es posible al distinguir, en la posición del agente, el significante-amo del poder (la ganancia) del significante-amo de la justicia (el derecho). Para hacer la distinción, el saber jurídico no puede reducirse al código generado por el mismo discurso jurídico; debe incluir otros saberes que permitan realizar este trabajo de diferenciación⁷⁵.

Cuando se habla de “sometimiento” del sistema judicial al Poder Ejecutivo respecto al caso que estamos examinando y a muchos otros (Camacho, 2010, p. 5), es necesario distinguir con cuidado tres niveles: 1) el nivel estructural

⁷⁵ No negamos que hay indicios en las intervenciones de la minoría de los ministros, que reflejan la presencia de este esfuerzo. Adolfo Sánchez Rebolledo dice al respecto: “Sin embargo, el dictamen tiene un valor intrínseco, pues más allá de los detalles terribles de la investigación de la tragedia, en él se presenta una suerte de radiografía de la situación en que se hallan las administraciones públicas encargadas de los derechos sociales. Allí están reflejadas las cuarteaduras, las grietas que debilitan el Estado de derecho y las instituciones, la confusión y el desorden reinantes en las políticas públicas, las omisiones que actúan como precursores de las violaciones a las garantías individuales, pero también se pone de relieve, como bien lo ha señalado Jesús Silva Herzog, hasta qué punto ‘la irresponsabilidad está instituida’ como fuente inagotable de esa lacra llamada *impunidad* que multiplica al infinito la desconfianza ciudadana en la autoridad”. (Sánchez Rebolledo, 2010, p. 19)

del lazo social; 2) el nivel social, o sea, el nivel de la relación entre la ley y las normatividades que rigen en las instituciones, y 3) el nivel coyuntural, que refleja el grado en que el discurso del poder ha convertido el sistema judicial en un aparato para resolver los problemas del Ejecutivo.

3.2.3. La ruptura del “juego de lenguaje” y los pasajes del sujeto

Para meternos en los aspectos subjetivos del tipo de eventos sociales que estamos investigando, es necesario introducir nuevos conceptos, en particular el de *juego de lenguaje*. De manera muy abreviada, diremos que se trata de un instrumento que nos permite abarcar los actos de habla visibles, los cuales reconocemos como entidades culturales ligadas a nuestra vida cotidiana y la experiencia formadora de la subjetividad. Los juegos de lenguaje, tal cual los definió Wittgenstein, como unidades formadas por la interrelación entre actores, acciones y situaciones, son la base del sentimiento de certeza que funda la vida cotidiana.

El incendio de la guardería ABC abarca tanto los juegos de lenguaje de la zona de la familia como de la del trabajo. El ideal de familia de hoy es la familia en la que “los dos miembros de la pareja tienen un trabajo remunerado y ambos se reparten las tareas del hogar y el cuidado de los hijos” (Díaz, 2010, p. 27). Por lo menos, así opina en España 67.6 % de la población, según los resultados de un estudio reciente del Centro de Investigaciones Sociológicas.

Este ideal es la expresión más acabada del idealismo inherente al movimiento moderno del cual el sujeto es portador, y tales idealismo y sujeto son lesionados en sucesos del tipo que estudiamos: más allá de la vulgar terminología fácil de decir (“tragedia”, etc.), lo que se lesiona en estos casos es un ideal de humanidad y bienestar. El sujeto afectado por el evento hará de la experiencia un límite a ese ideal de familia moderna, y con ello un límite a la esperanza del advenimiento de la “sociedad de los individuos”, para utilizar la expresión de Norbert Elías (Dagenais, 2004, pp. 22).

En efecto, la familia moderna ya no está ligada a las formas tradicionales de vida en una cultura determinada, sino a un modelo social universal, donde el derecho a la coexistencia de la función de padres y de la función del trabajo es el punto-clave del sentimiento de certeza. Punto de por sí de una extrema fragilidad que, más allá de la experiencia de pérdida del hijo que implica un suceso de este tipo, impondrá sin remedio el sentimiento de un fin definitivo,

de la imposibilidad de retomar la vida cotidiana. Esta situación se expresa en los testimonios de los padres; por ejemplo, en el de una madre que lo dice de forma literal: “Mi vida se acabó”.

La ruptura con la temporalidad común de la certeza prerreflexiva de los juegos de lenguaje produce en los sujetos afectados una gama amplia de efectos, que han sido estudiados por diferentes teorías: la freudiana de la angustia, la antropológica de la experiencia de lo público y la filosófica heideggeriana de la permanencia constante. Lo que tienen en común estas teorías es que hacen visible la experiencia subjetiva como un pasaje de un estado a otro, así como la dificultad del retorno a la vida cotidiana.

Hacemos esta reflexión en vista de la tarea que incumbe a los profesionistas en estos casos, y que no puede de ninguna manera quedar en el nivel de la atención (médica, psicológica, de trabajo social), sino que requiere un trabajo integral cuyo punto de referencia sea una visualización precisa de la experiencia subjetiva.

Como ejemplo, podemos tomar las “crisis nerviosas” de tres madres de familia que mantenían huelga de hambre en el aeropuerto internacional de Hermosillo a mediados de septiembre (Gutiérrez, 2010, p. 29). El motivo de la huelga nos remite a la insensibilidad de las instituciones de asistencia respecto a la parte invisible de la experiencia subjetiva: “Como nuestros hijos no tuvieron quemaduras o lesiones evidentes, las autoridades se niegan a darles atención médica; consultas sí dan, pero nos hacen dar mil vueltas y la atención es deficiente; los niños siguen con calenturas recurrentes, con problemas cardíacos y pulmonares.”⁷⁶

Es evidente que hay aquí un problema mucho más grave que el del diagnóstico médico adecuado, y que trasciende la cuestión de las acciones necesarias para hacer que las autoridades cumplan con su obligación de brindar atención: desconocer la naturaleza del pasaje subjetivo desencadenado por la ruptura de la certeza. En consecuencia, existe el riesgo de repetir el error de la psiquiatría prefreudiana, que tildaba a las mujeres con crisis nerviosas de “simuladoras”. En cambio, el episodio es un indicador del punto de crisis al que puede conducir el discurso de deseo cuando se da de topes con un discurso asistencial sometido al discurso del poder.

⁷⁶ Palabras de una integrante del grupo, quien afirma que son más de 40 los niños con esos problemas.

3.2.4. *Sobre la degradación de las fuerzas existenciales del lenguaje*

Hay un último punto que quisiera incluir en el análisis del tipo de sucesos que nos interesa.

Cuando Wittgenstein planteó la propuesta fundadora del enfoque pragmático en las ciencias sociales y llamó “juegos de lenguaje” a las unidades interactivas en una cultura, añadió de inmediato: “También llamaré el todo: del lenguaje y de las actividades con las cuales está entretejido, el ‘juego de lenguaje’” (Wittgenstein, 1969, p. 293). He tratado de demostrar en otros estudios que este escueto añadido debe entenderse como un rechazo a la interpretación exclusivamente pragmática o interactiva del lenguaje.

Ahora bien, ¿cómo está estructurado este “todo”? Con esta pregunta debemos dirigirnos a la obra de Heidegger. Encontramos ahí la siguiente respuesta: este todo no está situado en el nivel óntico, o sea en el nivel de lo existente y, por lo tanto, observable sino en el nivel ontológico, el del ser. Heidegger y muchos otros después de él, en particular Lévinas, nos han enseñado que en el lenguaje, el nivel ontológico puede ser entendido como un conjunto de “existenciales” o “fuerzas existenciales” ligadas no al dicho o a lo dicho, sino al decir en tanto actividad. En el decir están las grandes potenciales de la existencia humana: el cuidado del otro y de sí mismo, la responsabilidad y el placer gozoso.

Al observar los fenómenos lenguajeros con la perspectiva de la inscripción de la diferencia óntica-ontológica en los juegos de lenguaje, se llevarán a la luz procesos hasta entonces invisibles, de los cuales quisiera dar dos ejemplos:

1. Cuando se descubrió que una de las dueñas de la guardería ABC era pariente de la mujer del presidente Calderón, ésta aceptó que procedieran las investigaciones al afirmar: “La ley está por encima de la familia”. Esta frase es intachable, pues en el nivel de lo dicho no hay nada llamativo, excepto tal vez el carácter tautológico de un enunciado tal. Si era evidente que la ley está por encima de la familia, ¿por qué decir esa oración? La respuesta se encuentra en el hecho de que, precisamente, la familia estaba por encima de la ley en el manejo de las asignaciones de las guarderías a particulares. La frase se revela ser, mediante la inversión de los términos “familia” y “ley”, un producto degradado en lo óntico, del existencial ontológico de la responsabilidad. La degradación del existencial de la responsabilidad

se esconde detrás de la expresión tautológica. Esto no debe sorprender a nadie, pues la esposa del presidente se encontró bajo la presión de tener que decir la pura verdad.

2. La discusión alrededor de la subrogación gana mucho en claridad cuando se considera a la luz de la inscripción de los niveles óntico y ontológico en el lenguaje. El principio de la subrogación en sí no es la causa del mal; lo que está mal, en cambio, es su manejo descaradamente interesado, capitalista, el esquema de subrogación aplicado en ese momento histórico y en esa sociedad. “No nos equivoquemos: lo cierto es que el problema no es subrogación o no subrogación”, señaló Gustavo Leal el 11 de julio, a unos días de la tragedia (Leal, 2009, p. 14).

Conclusiones

La degradación, la “subrogación”, si se nos permite usar la palabra en este nuevo sentido, del existencial del “cuidado” (de los niños) a la ganancia capitalista es el rasgo más importante que podemos relevar acerca del tipo de sucesos que hemos definido al inicio como procesos de accidente a crimen.

La transformación de la producción doméstica en mercancía (Dagenais, 2004, p. 266), propia del capitalismo, ha llegado en este caso a un punto extremo, pues no se ha detenido ni siquiera ante los niños y pone así en entredicho la viabilidad del proyecto de familia que caracteriza a la modernidad.

Transformación del lazo social del discurso

4.1. Transgresión y perversión

4.1.1. *La interrogación del desastre*

1. Los habitantes de nuestro país nos vemos acorralados por la amenaza instalada en la vida cotidiana debido a la inseguridad, el desorden y la violencia. Pero aunque el deterioro del espacio urbano sea uno de los rasgos más visibles de la situación de violencia (MacMasters, 2011, p. 14), ésta tiene su raíz en la experiencia cotidiana del sujeto en un espacio interior determinado por procesos sociales y psíquicos que escapan a su conciencia. Asimismo, el auge de los crímenes y la perversidad en todo el país ha alcanzado niveles que requieren medidas reguladoras que generan a su vez nuevos problemas. Ante esta situación, la respuesta de la comunidad civil en general se limita cada vez menos al aspecto jurídico. Hay un amplio espectro de reacciones, desde el señalamiento de zonas de riesgo (Servín, 2012, p. 41), pasando por la agitación popular (rumores) y los actos justicieros (linchamientos), hasta recurrir a otras leyes, profundamente arraigadas en la ley del talión.⁷⁷ Por nuestra parte, pensamos que falta un enfoque susceptible de sentar las bases para una comprensión que relacione estos fenómenos con procesos subjetivos y sociales que, si bien no son exclusivos de nuestra sociedad, son sin embargo determinantes para la vida actual en ella.
2. Proponemos el término “desastre perverso” para nombrar un aspecto particular de estos fenómenos, el que incluye la libido. Combinamos así la

⁷⁷ Por la temática de este trabajo, nos parece de particular importancia tomar en cuenta la existencia de estas leyes no habladas y no escritas; por ejemplo, el asesinato en condiciones de reclusión cancelaria y los asesinos de menores de edad, como queda documentado en Ríos, 2012.

idea del desastre con la perversión de la libido, entendida como mecanismo subjetivo que bloquea la ética: la capacidad para “revisitar las distinciones entre el bien, lo posible y lo necesario” (Morin, 2004, p. 9). La incidencia del desastre se manifiesta como una afectación del porvenir por una imposibilidad de situar la amenaza en el tiempo: ésta se presenta como “más bien siempre ya pasada”, sin por ello quitar el hecho de que estamos “en el borde o bajo la amenaza” (Blanchot, 1980, p. 7). Lo que está en juego en lo que llamamos *desastre* es que, como dice Maurice Blanchot, a pesar de la sensación de inminencia, el desastre tiene como definición “ser lo que no viene”. El desastre nos aparece entonces y por esta razón como “lo que arruina todo dejando todo en su estado” (Blanchot, 1980, p. 7). En este artículo se tratará de esclarecer la combinación de “desastre” y “perversión”, que proponemos como nombre para una vivencia que “hay” en la vida urbana, particularmente en la vida en las grandes ciudades del país. No se trata de describir fenómenos y sucesos, los cuales podemos dar de alguna manera por conocidos debido a la lectura de la prensa y la televisión, sino de indagar acerca de los conceptos que puedan dar cuenta de las dimensiones psíquicas involucradas.

4.1.2. *Transgresión, perversión, crimen*

1. En todo acto perverso hay transgresión, y la fenomenología de estos actos comprende una amplia gama de grados que van desde la infracción de ciertos códigos y reglas sociales hasta el crimen. El hecho de transgredir está intrínsecamente ligado a la relación entre el orden y el caos, así como a la violencia inevitable que desata el proyecto social generado en el marco de dicha relación. Es necesario, pues, tomar en cuenta que, lejos de ser tan sólo la contraparte del caos —la seguridad y tranquilidad—, la pretensión misma de imponer el orden produce desorden y angustia. Wolfgang Sofsky ha puesto esta verdad en el origen de los procesos sociales que estamos viviendo, aunque sea negada de manera sistemática por los encargados de cuidar el orden:

¿Pero no es el orden mismo el que constantemente genera el temor al caos, el que produce dentro de sí mismo la imagen de su enemigo? Toda regla que el orden estatuye no sólo regula la vida y la conducta; ante todo, funda la contravención que se debe detectar y sancionar. Lo no sujeto a ninguna categoría o regla no puede considerarse una desviación. Sólo la norma define lo normal y lo anormal. La propia medida produce las ocasiones en las que ha de aplicarse.

Y no cesa de producir nuevos aconteceres, para los cuales son necesarias nuevas medidas. El proyecto de orden no sólo conduce a un proceso sin fin de violencias, sino también directamente a un proceso sin fin de regulación, a una férrea construcción legislativa en la que cada acontecimiento y cada persona tienen su sitio: un sector para cada clase, una célula para cada individuo. La utopía del orden aspira a la completa eliminación de la libertad. Su ideal es la máquina social que sólo de tiempo en tiempo necesita ser reparada y ajustada. Pero, pensando hasta el final, esto supondría no sólo la muerte del hombre como ser viviente que obra y siente, sino también la muerte de lo social mismo, y por tanto la del poder social. (Sofsky, 2006, p. 18)

2. Si bien todos los actos “de contravención” implican transgredir una norma, no es de una implicación que en el hecho hay transgresiones no perversas. La transgresión no perversa es a veces valorizada por el reconocimiento social (ética) y en otras ocasiones es ignorada o hasta perseguida por el poder (poder político). Con el término *transgresión perversa* designaremos nada más aquellos actos que se incluyen en el campo de la *libido* y además implican una anulación del sentido del cuidado (de sí y del otro), es decir, una abolición de la *Sorge* heideggeriana (Heidegger, 2009)⁷⁸: el principio ético fundamental. Este tipo de transgresión es un acto que afecta y transforma sin cesar la “lógica del cuidado” que opera en la vida social. Su efecto se percibe no sólo en la indiferencia y la delincuencia, sino también en la afectación de la vida “inteligente” en sociedad, la cual implica “cuidar lo social de tal manera que este cuidado sea también un cuidado de lo individual” (Stiegler, 2008, p. 58). Para abordar la transformación perversa de la lógica del cuidado, usaremos el término *libido* como Dany-Robert Dufour, en el triple sentido en que lo usaban los antiguos: “Ellos habían distinguido tres libidos o ‘concupescencias’: no solamente la que deriva de la pasión de los sentidos y de la carne (la *libido sentiendi*), sino también la que procede de la pasión de poseer cada vez más y de dominar (la *libido dominandi*), y la que atañe a la pasión de ver y de saber (la *libido sciendi*)” (Dufour, 2009, p. 13).

⁷⁸ Heidegger define el sentido del cuidado en el siguiente párrafo: “¿Qué se busca ontológicamente cuando se busca el sentido del cuidado? ¿Qué significa ‘sentido’? [...] ‘sentido’ es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. ‘Sentido’ significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo”. (Heidegger, 2009, p. 339)

3. El liberalismo de nuestra época ha permitido ensanchar, sobre todo gracias a la explotación de la pornografía y la prostitución, la gama de las posibilidades que tienen los sujetos para llevar a cabo transgresiones perversas en el límite de lo tolerado, o sea, sin caer en la delincuencia. Como lo han mostrado las investigaciones de Dufour, el par “liberalismo y pornografía” está transformando la vida en la sociedad urbana y nuestra identidad, a tal grado que se plantea la interrogante acerca del tipo de sujeto que se produce en la actualidad. Una de las manifestaciones de esta interrogante es la demanda creciente de creación de nuevos programas educativos y administrativos que tomen en cuenta el hecho de que hoy “el egoísmo gregario⁷⁹ ha devenido en forma dominante del lazo social en las democracias de mercado” (Dufour, 2011, p. 35). Dufour cita al respecto una frase de Lacan (conferencia en la Universidad de Milano, 12 de mayo de 1972):

El discurso capitalista es algo astuto [*astucieux*, palabra que implica la *ruse malfaisante*, según el diccionario Le Robert: se trata de la astucia en su sentido, a la vez, de ingenio y de engaño; implica la completa indiferencia respecto al otro], eso marcha como sobre ruedas, no podría marchar mejor. Pero justamente: eso marcha demasiado rápido, eso se consume. Eso se consume tan bien que se desgasta. (Dufour, 2011, p. 119)

El juego de palabras entre *consommer* (se trata del consumo de una cosa que es aplicable al cuerpo y su entorno) y (se) *consumer* (desgastarse, gastar la propia substancia), le permite a Lacan abarcar en una sola visión el campo del mecanismo económico del capitalismo y el campo del sujeto en lo social correspondiente al lazo social actual, cuyos rasgos fundamentales son: indiferencia respecto al otro, consumo, consumirse. En la vasta tensión entre estas dimensiones subjetivas surge ante nuestros ojos una amplia gama de actos transgresivos perversos, de tal manera que se preguntará por la pertinencia de la denominación “perverso” en todos estos casos, que abarcan tanto síntomas metabolizados en el cuerpo social como crímenes. ¿Qué es lo común en estos síntomas? Esta pregunta no se puede responder si buscamos un denominador común en el nivel de la conducta.

⁷⁹ El individualismo gregario es la forma que adquiere el lazo social en el capitalismo de mercado de las democracias actuales. Está claro que el concepto de “masa” ya no implica entonces necesariamente la copresencia de los cuerpos, y tampoco la transgresión perversa.

En cambio, es necesario preguntar por el lugar sensible de la transgresión respecto al no-todo⁸⁰ que está en juego en la región de la sexualidad donde se mezclan los tres tipos de libido.

4.1.3. *La perversión generalizada*

1. Según Dufour, en el lazo social de discurso del capitalismo en su fase actual: “el individuo se encuentra reducido a sus pulsiones por la cultura del mercado que se esfuerza por colocar frente a cada apetencia, puesta al desnudo y violentamente excitada, un producto manufacturado, un servicio mercante o un fantasma más o menos adecuado fabricado por las industrias culturales” (Dufour, 2011 p. 11).

Desde el punto de vista de la experiencia actual en la práctica psicoanalítica, esta reducción del sujeto a sus pulsiones se presenta en la reflexión, insistente y polémica, acerca del panorama cambiante de los sujetos (estructuras, síntomas, demandas) en el encuentro con el psicoanalista.

2. De entre las diferentes miradas sobre este proceso de reducción queremos destacar aquí algunas particularmente relevantes.

a. Volkmar Sigusch ha propuesto abordar ciertos fenómenos culturales en el campo del amor y de la perversión como “neosexualidades”, y afirma que: “si me preguntaran por mi diagnóstico del tiempo en tanto investigador de la sexualidad, diría: la vida sexual de la generación joven [...] oscila hoy en día entre la fidelidad romántica en las relaciones íntimas, y las escenificaciones estridentes de autorrepresentaciones eróticas públicas” (Sigusch, 2005, p. 26).

b. Julia Kristeva, al anunciar la aparición de “nuevas enfermedades del alma”, observa que los pacientes: “suelen tener la apariencia de los analizados ‘clásicos’, pero bajo los aspectos histéricos y obsesivos afloran en seguida ‘enfermedades del alma’ que evocan, sin confundirse con ella, la imposibilidad de los psicóticos para simbolizar traumas insoportables. [...]

⁸⁰ Según Lacan, la lógica del no-todo es algo diferente de la lógica de la excepción. En la sexuación, esta lógica está relacionada con la definición del deseo femenino: mientras que el deseo masculino está condicionado a la inclusión en un “todos”, “forjado a partir de lo que constituye una excepción a la función fálica (castración simbólica), el deseo femenino empieza con la negación de esta excepción”. (Safouan, 2011, pp. 60-62)

Un analista que no descubra, en cada uno de sus pacientes, una nueva enfermedad del alma, no lo escucha en su verdadera singularidad” (Kristeva, 1995, pp. 16 y 17).

La convicción de que el lazo social habría cesado de anudarse sobre la base de la modalidad neurótica de la relación con el otro, empuja a la invención de conceptos polémicos como “psicosis ordinaria” y “perversión ordinaria”.

- c. La “psicosis ordinaria” implica la ausencia de alucinaciones y delirios, o por lo menos el hecho de que el sujeto no pierda la percepción de su ubicación espaciotemporal. Por esta razón, se relaciona con la idea de una posible “solución” de la psicosis, la cual consiste en la “transformación de una psicosis desencadenada en una psicosis ordinaria lúcida, es decir capaz de conferir al sujeto un conocimiento de su modo de funcionamiento que le permite evitar las crisis” (Miller, 2008, p. 206).
- d. La “perversión ordinaria”, según Pirard: “evoca el pasaje, sobre la escena social, de la sexualidad polimorfa infantil. Generalizarla es al mismo tiempo suponernos permaneciendo o reconvertidos en niños, con sus teorías sexuales infantiles, donde puede incluirse el falo, pero en un registro dominado por lo imaginario” (Pirard, 2010, p. 135).

Colette Soler, cuya incidencia en esta discusión ha sido decisiva, aclara, sin embargo, que la expresión “perversión generalizada”, que ella prefiere, no quiere decir que todos seamos perversos; en cambio, “esta perversión designa algo que concierne el régimen del goce, el goce de los seres hablantes, por supuesto” (Soler, 2010, p. 119). Por lo tanto, el concepto remite a los temas del goce y del “no hay” que marcan la relación sexual, es decir, el hecho de que el sexo en sí no genera vínculo, pues las posiciones sexuales no están interrelacionadas. Soler dice: “Creo que nos interesa medir el alcance exacto de esta tesis. Tiene implicaciones, desde luego, en cuanto a la pareja, pero no solamente: tiene implicaciones en cuanto a la práctica analítica, y luego en cuanto a la manera de leer nuestra época” (Soler, 2000, p. 117).

Ahora bien, en todos estos conceptos propuestos, el surgimiento de sujetos “inclasificables” en los esquemas psicopatológicos comunes parece remitir a una fragilización de la relación con lo simbólico en nuestra cultura, un proceso que produciría “sujetos cerrados a su enunciación y caracterizados por la errancia metonímica” (Pirard-Le Poupon, 2010, p. 109). Todos los conceptos

propuestos contienen, además, el rasgo de la indiferencia respecto al otro y a los sentimientos en general; rasgo que se asoma en el estilo *light*, mediante el cual se pretenden resolver las dificultades de la lógica del no-todo y la no-correspondencia entre los dos sexos.

4.1.4. Freud ante lo nuevo

1. En el contexto de esta polémica, es necesario un breve retorno a Freud, no tanto a su legado indiscutible —la insistencia en la función paterna como pilar de la relación del sujeto con lo simbólico— como a lo que puede considerarse su último caso (Freud, 2001d (1940 [1938]), pp. 271-278), donde no sólo relativiza este legado sino apunta hacia un punto-clave en la teoría de la subjetividad: el mecanismo fetichista, el cual debe apreciarse como su contribución principal para comprender la experiencia de los nuevos tiempos. De hecho, es posible leer este escrito como una propuesta de seguimiento requerida por la afirmación, en *El malestar en la cultura* (Freud, 2001a [1939]), de que la represión social, la presión de la cultura, no es el factor principal de la limitación del goce y de la felicidad. Si Freud, al emitir esta tesis, aceptó la posibilidad de equivocarse —a pesar de que enumera muchos argumentos a su favor, entre otros que “[desde la hominización y la posición erguida] la función sexual va acompañada por una *renuencia no fundamentable* que impide una satisfacción plena y empuja al sujeto lejos de la meta sexual, hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales” (Freud, 2001a [1939])—, fue sin duda por la novedad de la afirmación, la cual, como trataremos de mostrar, encontró en el artículo de 1938 (Freud, 2001d (1940 [1938])) su confirmación. No extrañará entonces que al iniciar su reflexión, Freud continúa con la misma reacción de “duda” ante lo nuevo y se pregunta si lo que va a decir es ya conocido o si es “totalmente nuevo y extraño”. Utiliza la palabra *befremdend*, literalmente “extrañante”, para señalar que es a él y a los psicoanalistas en general a quienes va a afectar lo que tiene que decir, produciendo la experiencia de *lo extraño*, término no sólo relacionado con lo desconocido y difícil de entender, sino también con la angustia. ¿Angustia, inquietud ante lo que se anuncia en lo “nuevo” que Freud acaba de descubrir, ya hacia el final de su vida? Lo cierto es que afirma creer que se trata en efecto de algo nuevo, y precisa de inmediato el objeto de su interés: el “yo juvenil” de la persona en análisis. Dice que este yo “se ha comportado” de una manera “notable” (*merkwürdig*, digno de notarse) en determinadas situaciones de acoso (*Bedrängnis*).

2. Abruptamente, Freud dice luego que prefiere continuar su reflexión en referencia a uno de sus casos, porque la clínica permite especificar lo nuevo que ha de aparecer: un caso es por definición siempre *scharf umrissen*: tiene contornos precisos. Indicación, para nosotros, de que en este campo hay que cuidarse de las especulaciones generales acerca de la novedad de los fenómenos observados. El manuscrito, encontrado después de su muerte entre los papeles de Freud, lleva la fecha del 2 de enero de 1938. Se trata sin duda de su último texto clínico, muy breve, de cuatro páginas nada más, y que se interrumpe además sin terminar. Este “torso” fundamental para nuestro tema seguramente se produjo antes de la salida forzada de Freud a Londres, donde redactó el *Abriss der Psychoanalyse (Esquema del psicoanálisis)*, trabajo que inició en julio del mismo año y que es una visión de conjunto de la teoría y la práctica del psicoanálisis (Freud, 2001b (1940 [1938])). Respecto al texto que nos interesa aquí, Lacan afirma en su quinto seminario, “Las formaciones del inconsciente” del 23 de abril de 1958, que se trata del “último escrito de Freud, aquél en medio del cual la pluma se le cayó de la mano, porque simplemente le fue arrancada por la muerte” (Lacan, 1998, p. 355). Lo único seguro es que fue el último escrito donde Freud se refiere a un caso clínico por él tratado. ¿No habrá suspendido el trabajo justo ante el campo inmenso que se abría ante él, ante lo nuevo que vislumbraba, para dedicarse al “esquema”, esa visión de conjunto del psicoanálisis con la cual concluye su obra?

4.1.5. La transferencia de la significación fálica

1. Freud sostiene que, mientras es normal ceder ante la amenaza de castración con una “obediencia total o al menos parcial” (es la posición de renuncia o “sacrificio” del falo⁸¹), su paciente encontró otra solución (*wusste sich anders zu helfen*, es decir, “supo ayudarse de otra manera”): “creó un sustituto para el *pene faltante de la mujer*, un fetiche”. Reparemos en la idea de una “creación”. Freud no dice en qué consiste, sólo habla de transferencia de significación/valor/importancia: *Penisbedeutung (wurde) einem anderen Körperteil übertragen*, “la significación peneana le fue transferida a otra parte del cuerpo” y dice que en este proceso vino en su ayuda el “mecanismo de la regresión”. Hoy leemos *Penisbedeutung* como “falo”; o sea, que el

⁸¹ “Sacrificio del falo” (genitivo subjetivo): no se sacrifica el falo, se hace un sacrificio, se renuncia a algo en relación con el modo existencial en la fase fálica.

significante del deseo, la significación fálica, fue transferida a otra parte del cuerpo de la mujer. ¿A cuál? Freud dice nada más que de ese *transfert* no puede decir nada por el momento (*in hier nicht anzuführender Weise*, “en una modalidad que no tenemos por qué explicitar aquí”). En cuanto a la parte del cuerpo en la cual se fija la significación fálica, puede ser el pie (lo que es común), la cadera⁸², los senos (de hecho, Freud insiste después en que la regresión oral le vino en auxilio) o la nariz, sobre la que Freud mismo tiene un caso (Freud, 2001c [1927]).

2. El problema principal es que esta transferencia de valor no es un proceso patológico, sino una condición de la erotización del cuerpo femenino. La salida fetichista se destaca sobre el fondo erótico común por la concreción imaginaria del objeto-causa de deseo; concreción en la cual está escondida la perversidad del deseo. Freud considera la creación de un *Penisersatz* como un acto que impresiona en tanto implica *Abwendung* (“dar la espalda”) respecto a la realidad. Freud dice:

Y en efecto, no es muy diferente (que en la psicosis), pero queremos no obstante suspender nuestro juicio, ya que, en una consideración más detallada, *descubrimos una diferencia* que no es sin importancia. El niño [su paciente, pero la expresión adquiere aquí un cierto carácter de generalización] no sólo contradijo su percepción, poniendo ahí, en la alucinación, un pene, donde no se podía ver ninguno, sino que *efectuó un desplazamiento*, transfiriendo la significación peneana a otra parte del cuerpo. (Freud, 2001d (1940 [1938]))

Mientras que la *Verwerfung* (forclusión) de la realidad de la castración en la psicosis (que no es otra cosa que la forclusión de un significante, el del nombre del padre) produce un agujero en lo simbólico, la *Verleugnung* (desmentida), la cual porta sobre la castración de la mujer, produce una proliferación fálica en forma culturalmente ligable, imaginaria. Agamben comenta a propósito de la *Verleugnung* que:

[...] nos enfrenta a un procedimiento en el que, gracias a un símbolo, el hombre logra apropiarse de un contenido inconsciente sin llevarlo a la conciencia. Así como las *impreses* plantan en el blasón la intención más íntima de la persona sin traducirla sin embargo en términos propios en el discurso de la razón,

⁸² Se trata de la constitución de un rasgo erótico sobre el cual se puede transferir la excitación sexual que le sigue a la escisión del yo. La cueva de Cougnac ya da testimonios de ello. (Lorblanchet, 2004, p. 47)

así el fetichista emblematiza su temor y su deseo más secretos en un blasón simbólico que le permite entrar en contacto con ellos sin hacerlos conscientes. (Agamben, 1995, p. 247)

En este texto que ahora nos aparece en toda su importancia como una teoría sobre la posibilidad/imposibilidad de la vía perversa, Freud habla de un *knifflige* (“mañoso”) *Behandlung der Realität* (“tratamiento de la realidad”), en donde la alusión a un truco cobra toda su importancia: el niño continúa masturbándose como si nada, en apariencia muy despreocupado, pero al mismo tiempo desarrolla un síntoma. Tiene miedo de ser castigado por el padre. Se trata de un síntoma silencioso, que se esconde, que no se muestra. Hay sólo un resto que se ve, como la punta del iceberg: el “síntoma de poca monta”.

4.1.6. *La evitación de la castración y el síntoma de “poca monta”*

1. El psicoanálisis debe dar cuenta, con y por medio del concepto “angustia de castración”, de la relación entre el deseo y la angustia en los síntomas. En este esfuerzo, Lacan ha destacado dos “puntos” de atención. Los llamó “punto de deseo” y “punto de angustia”. La relación entre ambos es diferente en cada una de las fases de la libido. En la fase oral, el punto de deseo se estructura en la relación con el seno, con el pezón; esa relación da origen al objeto en tanto es causa de deseo. En el nivel oral, la angustia podría ser a no haber leche, a que el otro no estuviese ahí para *dar* lo necesario. Es decir, el punto de angustia está “más allá del lugar donde se asegura el fantasma en su relación con el objeto parcial” (Lacan, 2004), más allá del punto de deseo. Al pasar a la fase fálica, la relación entre el punto de angustia y el punto de deseo cambia: ahora, el punto de angustia está en el deseo mismo y tiene como efecto una “deportación al campo del Otro”. Freud ya había documentado este hecho clínico, cuando informó de casos de orgasmo en el momento de la más aguda angustia; Lacan retoma el tema diciendo:

Si algo ha sido promovido por el modo, sin duda todavía imperfecto, pero cargado de todo el relieve de una conquista penosa, hecha paso a paso desde el origen del descubrimiento freudiano, que lo ha revelado en la estructura, es bien la castración, a saber que la relación al objeto en la relación fálica contiene implícitamente la privación del órgano. En este nivel, el Otro está

evidentemente implicado. Si no hubiera Otro —y poco importa que aquí lo llamemos la madre castradora o el padre de la prohibición originaria— no habría castración. (Lacan, 2004)

2. Freud concluye su trabajo con la siguiente anotación:

Pero, para volver a nuestro caso, agreguemos que él produjo todavía otro síntoma, si bien de poca monta, *y lo ha conservado hasta el día de hoy*: una sensibilidad angustiada de los dos dedos pequeños de los pies frente al contacto, *como si* en todo ese pasar de un lado a otro entre desmentida y reconocimiento, hubiera tocado en suerte a la castración la expresión más nítida. (Freud, 2001d [1940 [1938]])

De manera que la expresión más nítida de la angustia de castración está en este síntoma de poca monta, lo cual implica que no hay deportación al campo del Otro. Freud así no sólo descubre que el mecanismo de la transferencia de la significación fálica a otra parte del cuerpo de la mujer está en la base del proceso perverso. Además, descubre que el complejo de castración resuelto en la modalidad perversa, por medio de este mecanismo muy común, deja por un lado un miedo insuperable respecto a la “autoridad” (paterna), y por otro lado una sensibilidad exagerada respecto al contacto del cuerpo propio con otro cuerpo. Ambos síntomas fácilmente descartables como molestias marginales, sea porque son explotables, sea porque hacen poco ruido, condiciones amarradas entre ellas. Sujetos con miedo a la autoridad y por lo tanto dóciles, hipersensibles en cuanto al roce con otros: ¿no son precisamente estos sujetos los que requiere el discurso capitalista para llevar el mercado a la región de la sexualidad? Bajo la apariencia de la ligereza de la solución fetichista, se esconde el desastre: no consiste en la transgresión en sí, sino en la debilidad de estos sujetos “nuevos” para resistir el embate del lazo social capitalista.

3. Esta debilidad se expresa en la obviación de la ética, en buena parte basada en la potencia de la imagen. La transferencia de la significación fálica hacia una representación y su posible imagen hace posible el desprendimiento respecto del cuerpo real y una concentración sobre el cuerpo imaginario, con la consecuente incidencia de la proliferación imaginaria. El ejercicio de la censura está así de antemano atrapado en un mecanismo donde la ética se degrada a un nivel moral, en donde se presenta una vana lucha entre liberalismo y conservadurismo, sin tocar el meollo del problema: la paulatina instalación del desastre en la subjetividad bajo el signo de

una exclusión de la dimensión simbólica y real del cuerpo. La transición del “cuerpo vivo” al “cuerpo-imagen” en la “cultura liviana del capitalismo” en su fase actual, como dice José Ovejero, permite transformar incluso la violencia en “representación inocua” (Ovejero, 2012). Las películas pornográficas “más que atacar la moralidad establecida, son una válvula de escape a la represión que toda moral impone; pero no cuestionan ésta, sencillamente invitan a ignorarla durante unas horas en la obscuridad del cine o en la clandestinidad de la propia vivienda. Son obras perversas, en el sentido que da Zizek a la perversión, porque permiten la transgresión sin cuestionar la autoridad” (Ovejero, 2012, p. 39).

4.1.7. *La crueldad y la ley sadiana*

1. La experiencia actual de la vida en las grandes urbes ha hecho aparecer no sólo el mercado del sexo en el sentido más amplio, en cierta medida ilícito y siempre a punto de caer en el crimen, sino también una extrema crueldad en la manera de hacer uso del cuerpo ajeno. La crueldad implica siempre la insistencia de un goce absoluto, que no condesciende al deseo sino que pretende la posesión absoluta del cuerpo del otro, lo cual incluye la posibilidad de su destrucción⁸³. Muchos autores han relacionado este absoluto que se introduce al goce con la “ley” sadiana. Maurice Blanchot formula esta “ley” de la siguiente manera:

Cada quien debe hacer lo que le gusta, cada quien no tiene otra ley que su placer. Esta moral está fundada en el hecho primario de la soledad absoluta. Sade lo ha dicho y repetido bajo todas las formas: la naturaleza nos hace nacer solos, no hay ningún tipo de relación de un hombre a otro hombre. La única regla de conducta es, pues, que prefiero todo lo que me afecta felizmente, sin tomar en cuenta las consecuencias que esta elección podría conllevar para otros. El dolor más grande de los otros cuenta siempre menos que mi placer. Qué importa si debo comprar el goce más débil por medio de un ensamblaje inaudito de fechorías, ya que el goce me complace, está en mí, mientras que el efecto del crimen no me toca, está fuera de mí (Blanchot, 1963, p. 19)

Advertimos en estas frases que se trata de algo mucho más radical que el modelo fetichista (que también permite interceptar el proceso en el cual

⁸³ Jacques Lacan dice que “el goce, cínico como tal, sólo condesciende al deseo por la vía del amor”. (Lacan, 2012)

el goce condesciende al deseo); algo que amerita la denominación de “verdadera perversión” (Demoulin, 2009, p. 155). No se trata de algo arcaico o primitivo, sino de una articulación, una estructura en la cual el sujeto se erige en agente de una ley más radical que la de Edipo, ley del padre y de la madre, ley de destrucción y creación, que es “tal vez menos la de la naturaleza, como lo cree Sade, que del capitalismo” (Demoulin, 2009, p. 155). Esta afirmación nos brinda la oportunidad de intentar relacionar y englobar la perversión ordinaria de nuestro tiempo y la verdadera perversión. Este punto constituye sin duda uno de los retos más fuertes para la práctica teórica acerca del desastre perverso, así como para entender el surgimiento de la verdadera perversión bajo la forma de violación y feminicidios.

2. Se plantea en particular la pregunta por la relación de la ley sadiana con el discurso del amo. Según Philippe Mengue, sería erróneo identificar el surgimiento de esta ley con la posición del amo:

Sería un contrasentido leer la filosofía de Sade como una apología del ejercicio del amo (*maîtrise*) y de la soberanía del yo, del único. Sólo es soberana la ley, la voz de la naturaleza, y esta voz, lejos de poder ser pensada por o representada en la voluntad, lejos de hacer de nosotros amos y poderosos, en primer y último lugar, nos desprende y nos desposee del ilusorio poder de ser para sí mismo el autor de su ley. (Mengue, 1996)

La ley sadiana resulta así definida como algo que se sitúa fuera de discurso, como una ley de desprendimiento, y en tanto tal no es sólo anterior e independiente de la libertad y de todas las formas de obligación que derivan de derechos y contratos: es su antítesis. Philippe Mengue dice de esta ley que “no viene ni de lo propio, ni del prójimo, sino de un En-otra-parte o de un Lejano que no será jamás mi prójimo. Y este pensamiento nos concierne por lo menos tanto como la moralidad kantiana, a nosotros los modernos o postmodernos que no podemos ya no entender lo que desde Freud llamamos la voz del Otro (lugar)” (Mengue, 1996, p. 268).

También a Lacan le pareció importante distinguir entre ley sadiana y discurso del amo: “Si el discurso del amo forma el lecho, la estructura, el punto fuerte alrededor del cual se organizan varias civilizaciones, es porque su motor (*ressort*) es, hay que notarlo, de un orden diferente que el de la violencia” (Lacan, 2006b, p. 25). Por lo tanto, si bien el vínculo entre la crueldad y el poder es un hecho observable, no es sin embargo porque el lazo social del discurso del amo fuera en sí violento. También el trabajo de Georges Bataille sobre Gilles de Rais (Bataille, 1965) desemboca en esta con-

clusión y permite una ubicación precisa de este “otro lugar”, en el cual confluyen los gestos del éxtasis, del orgasmo propio y del sufrimiento del otro que le permiten a un sujeto ubicarse más allá de la ley social moral.⁸⁴ Bataille insiste en que en los actos atrocemente perversos de Gilles de Rais, “la voluptuosidad [*libido sentiendi*] no era lo esencial” y “lo que le importaba era menos gozar sexualmente que ver puesta la muerte a la obra” (Bataille, 1965, pp. 12 y 13). Gilles de Rais fue un gran guerrero que era un monstruo de crueldad y gozaba sexualmente torturando a niños. El análisis de las actas del proceso del año 1440 muestra que el sujeto no implementó ninguna estrategia o habilidad para su defensa; al contrario, pasa del insulto inicial contra los jueces al quiebre en la confesión de su culpabilidad. Lo notable en este caso es que en el diálogo entre el juez y el criminal, el primero insistía en conocer los motivos de sus actos y Gilles de Rais persistía en haber cometido los crímenes “según mi imaginación, sin el consejo de nadie y según mi propio sentido, solamente por mi placer y mi deleite carnal”, y en que “no había otra causa, fin, ni intención que lo que le dije” (Bataille, 1965, p. 22). Bataille afirma que Gilles de Rais pertenece a un conjunto de sujetos que “escapan al orden necesario” y “se sienten por encima de las leyes” (Bataille, 1965, p. 25).

3. Este “sentirse por encima de las leyes” se generaliza y convierte en “flagelo social” por medio de diversos procedimientos de constitución de cofradías secretas, muy a la manera de las sociedades “amigos del crimen” de Sade. En este campo, “todo se juega en la diferencia, en la tensión, entre la desposesión del yo por la ley (sadiana) y la reivindicación de la posesión de la ley (sádica) por el yo. Inversión que es la perversión misma que representa el sadismo” (Mengue, 1996, p. 251).

¿Cómo se explica la multiplicación de los Gilles de Rais, todos esos personajes que gozan con la destrucción del otro y hacen confluír su goce con la tortura hasta la muerte del otro? En la Revolución Francesa, un lingüista propuso introducir el neologismo *loyaume* para sustituir *royaume*, pues la palabra nueva significaba la “supremacía (*Herrschaft*) de la ley” (Stolleis, 2004, p. 57). Es irónico constatar que esta “supremacía de la ley”, pensada por este científico desde el punto de vista del orden, es también aplicable

⁸⁴ En el conjunto de los tres gestos (éxtasis, orgasmo, sufrimiento del otro) por medio de una escenificación en la cual confluyen los tres tipos de libido, reside la clave para el entendimiento de la verdadera perversión. (Ovejero, 2012, p. 96)

a la ley sadiana. En efecto, la supremacía de la ley sadiana está instalada en nuestra vida cotidiana, y de su secreta y a la vez evidente presencia todos hemos podido tener experiencia.

4.2. La aparición de lo siniestro: los feminicidios

1. La incidencia del goce absoluto y de la crueldad respecto al cuerpo femenino, ligada vía oposición a la transferencia del valor fálico a “otra” parte de este cuerpo, se manifiesta en los atroces crímenes de los cuales podemos leer casi a diario en la prensa crítica. De un fondo enorme de actos de violencia sexual⁸⁵ hemos pasado, mediante el eslabón de “violación con asesinato” (asesinos seriales), a la proliferación del acto feminicida, actos perpetrados por grupos evidentemente tolerados por autoridades, ya sea por impotencia o por intereses propios⁸⁶. El informe *Femicidios en México. Aproximación, tendencias y cambios 1985-2009*, editado por ONU Mujeres, el Instituto Nacional de las Mujeres y El Colegio de México, señala que: “Estamos ante una situación paradójica, en la que, justo cuando se inicia en el país el proceso de promulgación de leyes que castigan la violencia contra las mujeres, se aprecia un marcado cambio en la tendencia, donde las defunciones femeninas con presunción de homicidio tienen mayor aceleración” (Camacho, 2012, p. 18).

En efecto, aunque no se trata de un rasgo singular de una formación social, la frecuencia de los asesinatos de mujeres en México es elocuente respecto a un desorden generalizado, desde luego imposible de controlar por medio de reformas al código penal. La desesperación frente a los hechos y la situación de impotencia al ver la deficiencia del sistema jurídico se hace cada vez más evidente. Citemos las palabras de María de la Luz Estrada, del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio:

Lo que nos encontramos, incluso en los estados donde ya se había tipificado el feminicidio, es el tema de la implementación. Se sigue investigando mal, sigue

⁸⁵ Según datos del Inegi, en la Ciudad de México, de 1 780 054 mujeres de 15 años y más casadas o unidas hasta 2006, 116 195 han sufrido violencia sexual. *El Universal*, jueves 8 de marzo de 2012, *Metrópolis*, p. C5. Se ha hablado del “paraíso de las violaciones” respecto al Estado de México. (Turati, 2012, pp. 48-50)

⁸⁶ Para este aspecto, sobre el cual volveremos en seguida, es indispensable leer el texto escafoliante de Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, editado por Anagrama en 2002.

habiendo negligencias y omisiones, y no hay protocolos de investigación con perspectiva de género. De nada sirve un tipo penal con castigos de 70 años de cárcel si no lo puedo acreditar. (Camacho y Díaz, 2012)

El feminicidio se revela como un fenómeno no sólo insuficientemente tipificado sino, por principio, evadido de manera fundamental por las mismas fuerzas del orden y esclarecido insuficientemente también en su esencia, por lo cual se presta a explicaciones superficiales y convenientes que le facilitan al orden del desastre la intención de restarle importancia.

2. Para la inserción de la psicología social en esta problemática actual, es necesario partir de la hipótesis de que ambos fenómenos, tanto el de la perversión generalizada como el del feminicidio, están relacionados en un nivel de procesos sociales y subjetivos que tienen su origen en el lazo social del discurso capitalista y del mercado. Los feminicidios y su pavoroso aumento en los últimos años se tendrán que enfocar como un siniestro injerto que implanta la crueldad como elemento central en la perversión generalizada. Si bien esta tesis queda por lo pronto en el nivel de hipótesis, es evidente que negar la relación entre las dos vertientes del mecanismo perverso (la del deslizamiento metonímico y la de la crueldad) evade que se ponga atención sobre el proceso social en general, al imponer una división salomónica: acá la “diversión mercantil”, allá el “crimen”. Lo que se elude en esta división es el despojo respecto al sentir y la instalación de la indiferencia, que son la raíz del tipo de violencia que estamos enfocando, así como el hecho de que el mercado del sexo causa daño por la desestructuración de la *Sorge*, y de que el feminicidio no se debe únicamente a una enfermedad de ciertos criminales.

4.2.1. *Movimientos en el lazo social de discurso y los feminicidios*

1. El desastre no se revela solamente en los hechos crueles sino también en el manejo de la atención sobre estos hechos, que es característico de una formación social y determinado momento histórico. En cierto modo, la insistencia en los hechos y las estadísticas es incluso menos reveladora que la configuración de ciertos procesos para canalizar la atención (Stiegler, 2008). Bernhard Waldenfels, en su propuesta de fundar una fenomenología de la atención, la ubica en una tensión entre lo que nos pasa y nos interpela y aquello que respondemos: “Tiene su lugar en los registros de respuesta y en las fracturas de la experiencia” (Waldenfels, 2004, p. 9). Esta canalización,

vectorización hacia un punto en lo visible-invisible, se detecta a través de los movimientos en el lazo social de discurso. En los medios de comunicación, se presenta bajo la forma de una insalvable dicotomía entre dos opuestos, que es imposible superar mediante la *Aufhebung*: por un lado, el asunto o problema se menciona; pero, por otro lado, las estrategias discursivas conducen a negar su relevancia, de manera que se repite aquí la estructura de la *Verleugnung*. Al tomar esta idea de una canalización-captura de la atención como punto de partida para la investigación del feminicidio, hemos llegado a definir tres amplias zonas discursivas de conflicto:

- a. Cuando se fija la atención en la cuestión del derecho, el discurso jurídico atrae y absorbe la discusión. Esta *absorción por el discurso jurídico* produce, por un lado, la mención constante del feminicidio; pero, por otro lado, la negación de su incrustación en una problemática social de producción de subjetividades.
 - b. Cuando la atención es atraída hacia la crueldad, la discusión se dirige a la posición que ocupa la mujer en lo social. El proceso de *abolición de la mujer* se convierte entonces en uno de los aspectos más importantes del tema. Sin embargo, aquí también el pensamiento dialéctico se ve abolido, en buena medida por la creencia de que este proceso de abolición de la mujer se podría contrarrestar por medio de una adecuada política de género.
 - c. Cuando la atención es atraída por el fenómeno de la *organización de estos crímenes* en tanto implican a más de una persona, aparece el indicio de la presencia de organizaciones basadas en el pacto criminal. La negación de la existencia de grupos de “amigos del crimen” se advierte actualmente en el contexto de la adscripción de los crímenes a “daños colaterales”, debidos a las acciones de las fuerzas del orden contra el crimen organizado. En las reflexiones siguientes, expondremos algunos aspectos de cada uno de los tres campos, aún sin sistematizar y documentar cada afirmación.
2. En la absorción del crimen del feminicidio por el discurso jurídico, podemos constatar la abolición de la dialéctica en los siguientes aspectos:
- a. La *tipificación* del asesinato de una mujer como “feminicidio”, en oposición al homicidio, apunta al componente de la crueldad que hemos relacionado con el goce absoluto. La tipificación es necesaria, en vista de la formulación de los plazos de espera para empezar la investigación. Para que una desaparición se convierta en hecho criminal, se interpone un plazo de 72 horas, pero “en la indagación de feminicidios resulta primordial la

recolección de evidencias durante las primeras horas después del hallazgo del cuerpo, toda vez que ello permite acreditar la violencia que se ejerció sobre éste” (Díaz, 2011, p. 33). Sin embargo, constatar los signos de violencia sexual (degradaciones y mutilaciones), más allá de ser sumamente frágil como prueba jurídica, trasciende la frontera de la violencia de género. Al respecto, se han formulado reparos contra la tipificación del feminicidio como el siguiente: “El homicidio de un homosexual implica una muerte por odio de género, y al asesino no lo podríamos agarrar y ponerle una agravante, porque no está matando mujeres, sino hombres” (Bañuelos y otros, 2012, p. 9). Pero tanto la tipificación por el discurso jurídico como la negación de llevarla a cabo eluden los procesos sociales y subjetivos que están detrás de lo observado, a los cuales sólo se tiene acceso en el estudio de casos. Los problemas que se derivan de la ignorancia de esta situación son los siguientes: en primer lugar, se cae con facilidad en la ilusión de que la tipificación es en sí ya un resultado, cuando en realidad no es más que un requisito previo. Esta ilusión induce a la creencia en castigos más fuertes como solución, lo cual es el indicio más claro de la absorción del tema por el discurso jurídico.

- b. En el discurso jurídico, el sujeto es sujeto de los *derechos humanos*. En el caso de “El Coqueto”⁸⁷, el criminal pudo hacer uso de estos derechos por la lesión que contrajo como consecuencia de su intento de escaparse de la justicia: obtuvo atención hospitalaria costosa que provocó la ira de

⁸⁷ César Armando Librado Legorreta, alias “El Coqueto”, de 29 años de edad, feminicida serial. Chofer de una unidad de microbús de la ruta Valle Dorado-Chapultepec, que utilizaba para ultimar a sus víctimas de 16 a 35 años, confesó haber matado a siete mujeres en el Estado de México y una en la Ciudad de México. “Ofrecía a las mujeres llevarlas hasta su destino aunque saliera de su ruta; una vez a solas las golpeaba, violaba y aplicaba la ‘llave china’ hasta asfixiarlas privándolas de la vida y tirar sus cuerpos” (Sánchez, 2012, p. 39). Se le detuvo por la denuncia de una mujer que sobrevivió. Se fugó el 28 de febrero por una ventana de la Subprocuraduría de Justicia de Tlalnepantla, a pesar de estar esposado y vigilado por tres agentes ministeriales y de que había ocho videocámaras en el lugar. Lo recapturaron el 3 de marzo en la Ciudad de México, en la delegación Magdalena Contreras; como para huir de la Subprocuraduría saltó por una ventana de ocho metros de altura, se lesionó la columna en la región lumbar, de cervicales y el pie derecho. Fue hospitalizado y operado, intervención que costó 300 mil pesos que financió la Dirección de Reclusorios del Estado de México. Los familiares de las víctimas protestaron por el gasto de la operación de “un delincuente”. El 18 de abril se informó que sí caminará.

la población (Carrizales, 2012, p. 25)⁸⁸. Un caso llamativo es el de Ricardo Barreda en Argentina (Steinsleger, 2012, p. 23)⁸⁹: al invocar un derecho más allá de la ley, este sujeto impunemente se jactó de su acto, ya que estuvo avalado por el cumplimiento de la pena que le fue impuesta. Es tal vez el ejemplo más fehaciente de la absorción de la problemática por el discurso jurídico. En contraste con tales casos, llama la atención que son justo las víctimas quienes quedan exentas de derechos humanos, pues para el discurso jurídico son tomadas en cuenta únicamente como prueba del delito. En un encuentro entre organismos civiles de Centroamérica y México, organizado por el Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio, se concluyó que “se debe dejar de ver a las mujeres como la prueba del delito, sino como sobrevivientes de violencia —con la sensibilidad que eso supone de funcionarios e impartidores de justicia— y darles toda la información del proceso y de sus derechos (tanto de ellas como de sus familiares)” (Díaz, 2011, p. 33).

- c. La *alerta de género* tiene doble cara: por un lado, sirve para llamar la atención sobre un peligro real que corren las jóvenes; por otro lado, soslaya el carácter social del asunto, al comparar el femicidio con un fenómeno natural. Contribuye en cierto modo a fortalecer las múltiples máscaras de legitimidad que generan las instituciones encargadas de seguridad: “En México, se recurre al lenguaje jurídico para tapar los hechos, las leyes se han convertido en una máscara útil para ocultar la verdad” (Rodríguez, 2012). Convertir de esta manera los femicidios en fenómenos casi naturales es en última instancia una manera de tranquilizar a la población, detrás de la cual aparecerá la tendencia de evadir la imperiosa necesidad de investigaciones en un nivel macro, donde se deberían tomar en cuenta sobre todo las concentraciones de los ataques en ciertas regiones⁹⁰.

⁸⁸ Entre las figuras quemadas en las protestas se encontraban las de los entonces candidatos a la Presidencia, Enrique Peña Nieto y Josefina Vásquez Mota.

⁸⁹ Ricardo Barreda, odontólogo de 57 años, que mató con una escopeta a su suegra, sus dos hijas y su mujer en la ciudad de La Plata, Argentina, el 15 de noviembre de 1992. En el juicio, expresó: “Si se dieran las mismas circunstancias, volvería a matarlas [...] Eran ellas o yo [...] Me sentí liberado”.

⁹⁰ “Yuritzi Hernández de la Rosa, presidenta de la Alianza por los Derechos de la Mujer en el Estado de México, A.C., expresó su preocupación porque en el oriente de la entidad se han documentado más de 500 casos desde 2005. Reprochó que ‘de nada sirve la Fiscalía Especial de Equidad de Género’, pues los activistas esperan desde hace cuatro años que el gobierno atienda el problema”. (Ramón, 2014, p. 31)

3. Acerca del proceso de abolición de la mujer como significante.

- a. La verdadera perversión significa un reto para la psicología social, ya que no es evidente la raíz común de las dos vertientes del desastre perverso, con la consecuencia de que tampoco se podrá dar cuenta de su diferencia. Es evidente que en el feminicidio y la violación, no se trata de una transferencia del valor fálico a otra parte del cuerpo femenino sino de su antítesis: la abolición de la mujer en tanto elemento significante. Hoy en día es ya casi un lugar común decir que “la mujer no existe”. Entonces, ¿en qué sentido hablamos de abolición de la mujer? Lacan afirmó que a “mujer” no se le puede poner el artículo definido: existen sólo mujeres en su desconcertante variación. La forma lógica que cuestiona la afirmación universal de que “todas las mujeres están sometidas a la función fálica” (castración simbólica) es la frase “no-todas las mujeres están sometidas a la función fálica”; pero no suprime la afirmación universal, tan sólo pone en cuestión la búsqueda de una supuesta universalidad “femenina”, una esencia femenina. En otras palabras, no quiere decir que se pretende “matar el movimiento que busca el todo, quiere decir solamente que se pretende poner en evidencia que este movimiento no desemboca en un punto resolutivo” (Fierens, 2008, p. 280). Justamente en la aparición de los feminicidios se puede leer el siniestro retorno de una voluntad de matar el movimiento que busca el todo; movimiento que es el del preciso deseo femenino. La aparición del feminicidio como fenómeno masivo⁹¹ no se explicaría entonces únicamente a partir de variables sociológicas (aumento del crimen, corrupción), sino desde una exacerbación del discurso del capitalista que va a la par con un retorno en lo real de la castración bajo su forma más atroz. En estos actos, el cuerpo femenino es tratado como un objeto convertible en mercancía, desechable por esto mismo, y la saña de los asesinos no se detiene ante su significancia, que proviene del origen de la humanidad.
- b. En este caso, los testimonios son mudos y como en el holocausto, sólo las muertas podrían decir la verdad. Un interminable laberinto se abre ante

⁹¹ Algunos datos acerca de la Ciudad de México: en dos años (2006-2008) hubo 274 asesinatos de mujeres. La capital está en el cuarto lugar de 12 entidades. La situación es alarmante en los municipios conurbados del Estado de México. La clasificación de los 274 de la CDMX es: 50 por venganza, 45 por problemas familiares, 32 por asuntos pasionales, 18 por violación, 10 ligados al crimen organizado, 2 por secuestro. (Llanos, 2011, p. 36)

los familiares que buscan pruebas a partir de los restos mudos del cuerpo. Surge una realidad siniestra: la abolición del proceso de transferencia de valor de una parte del cuerpo a otra implica una inversión entre los dos puntos temporales que operan en el mecanismo del desplazamiento metonímico: la imposición del sin-valor al cuerpo como totalidad, la muerte; la total degradación y mortificación del cuerpo.

4. Surgimiento de nuevos modos de organización del crimen. Esclarecer la diferencia entre el asesino serial de mujeres y niñas y el feminicida que opera en grupos es sin duda uno de los mayores retos de la psicología social. Mientras que el asesino serial actúa solo (en algunos casos son dos individuos), este tipo de grupos se orientan en el pacto criminal, que incluye casi siempre a personas encargadas oficialmente del orden, quienes son capaces y están dispuestas a darles un lugar en el “orden” social, legitimar su existencia y solapar sus acciones. En las investigaciones de Rita Laura Segato, se hace evidente que no se trata simplemente de un tipo más de crimen de odio sino de “un crimen donde la víctima es apenas el desecho de un proceso de reafirmación de pertenencia de los victimarios, siempre hombres, a un grupo delincencial; un patrón donde estos crímenes son el precio a pagar de los aspirantes o reclutas para ser admitidos y sellar un pacto de complicidad y silencio de una cofradía mafiosa” (Petrich, 2018, p. 12). Por lo tanto, el estudio de los modos de organización de los grupos criminales dedicados a la desaparición de mujeres y al feminicidio es un posible abordaje de este tipo de operación.

Se deben tomar en cuenta por lo menos dos tipos de organización: la militarización y la prostitución. En cuanto a la primera, son cada vez más insistentes las voces que afirman que “con la lucha antinarco [...] y la militarización que la acompañó, aumentaron los abusos contra las mujeres” (Díaz, 2012, p. 5). En cuanto a la segunda, hoy es un hecho que la trata de personas se ha convertido en uno de los negocios criminales más redituables (Garduño y Méndez, 2001, p. 13), con lo cual se aleja cada vez más la posibilidad de elevar la prostitución al rango de “trabajo sexual”. En esta zona, el involucramiento de funcionarios no es ocasional al parecer, sino casi *conditio sine qua non*.⁹²

⁹² Marta Lamas menciona “cuestiones muy graves, como las denuncias por desapariciones de adolescentes y por el involucramiento delictuoso de funcionarios, hasta las típicas operaciones ‘anti-trata’ que se llevan a las propias trabajadoras (sexuales)”. (Lamas, 2014, p. 41)

Conclusiones

- a. El inquietante nexo entre el discurso capitalista del mercado, favorecido por el mecanismo del desplazamiento de la significación fálica a otra parte del cuerpo femenino, y los feminicidios de la época actual ha sido abordado en este trabajo a modo de hipótesis. Se trata de un nexo lleno de enigmas, cuya lógica está lejos todavía de una formulación clara. Se requieren investigaciones orientadas por las ciencias sociales, no sólo una mejor aplicación de la justicia. En particular, se necesitan estudios de caso con un enfoque psicosocial.
- b. Un elemento para descubrir la lógica en este nexo reside en la transformación de la relación entre el goce y el deseo. Lo que procura placer y goce es la (casi no-) modificación del acto por el principio de realidad. Además, el goce se extingue por el hecho mismo de que fue alcanzado. La “voluntad de goce”, voluntad de liberación respecto al principio de realidad y voluntad de resurgimiento después de pasar por el punto de extinción en el mismo tiempo, remite “tanto a la perversión (ordinaria) como al capitalismo” (Demoulin, 2009, p. 147). Para la cuestión del consumir y del consumirse que se filtra por la voluntad de goce a la sexualidad, tendremos que incluir la crueldad y el discurso capitalista. La palabra “consunción” describe con exactitud esta “acción de consumirse” que se presenta en la diacronía en el siglo XVII (Corominas la data de 1679).
- c. La negación de este mecanismo en condiciones del discurso capitalista conduce a una aceptación nihilista de lo que Bernard Stiegler ha llamado “estructura de desechabilidad”. Esta aceptación lleva consigo un desconocimiento del cuidado y de la ética. En cambio, sólo el deseo es capaz de hacer surgir el cuidado en tanto ganas de sostener y cuidar el objeto empírico como objeto de deseo.
- d. La interrogación que permanece es acerca del porvenir, dimensión del tiempo que está más allá del futuro, concebido como lo previsible y calculable. El que “no hay porvenir para el desastre” (Blanchot, 1980, p. 8) retumba como una advertencia siniestra en nuestra época.

Suturas modales

5.1. Inmersión del campo modal en lo social

Cuando se pretende tener acceso a una comprensión de los acontecimientos, y a través de ellos de la configuración y la dinámica del mundo social en el que se está inmerso, uno se topa ineludiblemente con un límite para entender la lógica que opera en los “juegos”. Los juegos de lenguaje no son comprensibles a partir de un análisis de las interacciones y las posiciones políticas de sus agentes, porque la lectura no toma en cuenta que en ellos operan fuerzas discursivas que no se agotan en la sucesión de determinados actos, de habla y otros, sino que remiten a los lugares de los locutores respecto a voces de otros o puntos de vista diversos, donde los actos se presentan como el lugar de los afectos. Los actos, y con ellos los afectos, son el lugar donde se produce el encuentro entre la subjetividad y la socialidad.

Ese lugar es la modalidad, la cual es un saber que precede todo conocimiento de la realidad objetiva, una dimensión que sólo el lenguaje y la palabra nos otorgan. Para Greimas, en su artículo fundador “Para una teoría de las modalidades” (1976), se trataba de “plantear la existencia de un *lugar autónomo de la modalización*, y no de dar su representación canónica definitiva” (Greimas, 1989, p. 86). Esta posición concuerda con la apertura de la teoría semiótica a las problemáticas sociales, en la medida en que nos hace reconocer que la modalidad no es sólo una combinatoria significativa que liga el ser y el hacer a los cuatro grandes campos semióticos del *querer*, del *saber*, del *poder* y del *deber* (Greimas/Courtés, 1979, p. 230), es también un fenómeno discursivo ubicuo que consiste en la instalación de ciertas conexiones entre los cuatro campos semióticos; conexiones múltiples, infinitas, que aparecen en la organización sintagmática en construcciones como “querer poder (hacer/ser)” o “querer saber (hacer/ser)”. Se medirá la importancia de la modalización a la luz de las resonancias filosóficas de estas formulaciones, las cuales son

formaciones discursivas o instalaciones culturales, que se caracterizan por su aparición y transformación en la diacronía y han recibido denominaciones como “voluntad de poder” o “voluntad de saber”. Hoy existe otra combinación modal que poco a poco se ha instalado en la cultura: la del “deber” con el “saber”. En un sentido amplio, puede ser aprehendida en la obligación de saber x cosa y la *evaluación* es una de sus consecuencias; la característica es una profunda ambigüedad que consiste en ser tanto un instrumento indispensable para la organización burocrática como una implacable generadora de servidumbre voluntaria, por la prescripción de los saberes que implica. Pero tales cristalizaciones no son más que puntos emergentes del proceso de la semiosis, donde la combinatoria modal tiene matices infinitas y se manifiesta no sólo en formaciones discursivas que marcan una época, sino también en los juegos de lenguaje de la cotidianidad y los sucesos cuya explicación constituye el reto de la psicología social.

Es necesario, por lo tanto, distinguir varios niveles respecto al lugar autónomo de la modalización. Aunque tienen en común que, en todos ellos, el actante es el lugar de una combinatoria modal (Coquet, 1989, p. 11) en la que se manifiesta el carácter multifacético de la intrincación entre *modus* y *dictum*. No es posible formular esta distinción en términos de una oposición entre subjetividad y objetividad. Robert Vion rechaza esta posición “trivial” en explícito acuerdo con Oswald Ducrot y propone, en cambio, que el *dictum* “no podría ser otra cosa que una construcción subjetiva que atañe a la toma de posición y no a la pura descripción” (Vion, 2015, p. 2). Las operaciones lingüísticas del hablante no consisten nada más en la selección en paradigmas semánticos y en la orientación discursiva o “estrategias”, sino sobre todo, en una “investidura multimodal, más allá de las formas lingüísticas”, de tal manera que el *dictum* en su totalidad está siempre inmerso en la dimensión subjetiva, es decir, ligado a la condición del borramiento enunciativo. El borramiento enunciativo abarca dos aspectos, que están entre sí en una relación paradójica:

- a) Los sujetos tienen la necesidad de creer que tienen la posibilidad de retirarse del proceso enunciativo y por lo tanto de producir enunciados que no son los suyos, sea porque serían una reproducción fiel de la palabra de otro, sea porque constatarían al mundo tal como es, independientemente de todo sujeto.
- b) Al mismo tiempo, todo enunciado es un acontecimiento necesitando de un locutor que, cualquiera sea la estrategia puesta a la obra, está inevitablemente presente *en* su mensaje, y no solamente *por* su mensaje. (Vion, 2015, p. 4)

Así, la paradoja enunciativa ubica al sujeto modalizador entre la ilusión de la objetividad y su propia ineludible presencia en el acto. El componente modal, en efecto, tiene su lugar en el acto. Así, Greimas afirma que “el *acto* —y, más particularmente, el *acto de lenguaje*— a condición de que la instancia del sujeto modalizador esté suficientemente determinada, es el lugar de surgimiento de las modalidades” (Greimas, 1989, p. 79). De ahí que cada modalidad es “una forma de modificación del ser del hacer” (Greimas, 1989, p. 91). Esto tiene como consecuencia la valoración de ciertos roles actanciales; valoración que varía con la cultura. Respecto a la combinación de las modalidades del “querer” y del “deber”, Greimas dice, por ejemplo: “Una tipología de los sujetos conminados a confrontar sus deberes y sus quererres [...] puede ayudar a esclarecer ciertos aspectos de la tipología de las culturas y, más concretamente, a la descripción de las ‘actitudes’ del individuo con respecto a la sociedad. Vemos, por ejemplo, que el contexto cultural europeo valora como ‘creadores’, los roles actanciales de ‘voluntad activa’ y ‘resistencia activa’” (Greimas, 1989, p. 103). Si prolongamos esta idea con las propuestas recientes de Byung-Chul Han, esta valoración de determinadas combinaciones modales nos permitiría, por ejemplo, explicar la dinámica social actual por una sustitución de la dominancia del “deber” por la del “poder”:

La sociedad de la eficiencia está completamente dominada por el verbo modal *poder*, en oposición a la sociedad disciplinaria, que formula prohibiciones y se sirve del *deber*. A partir de un cierto punto de la productividad, el *deber* rápidamente alcanza sus límites. Para potencializarla, es sustituido por el *poder*. La llamada por la motivación, la iniciativa y el proyecto es más eficaz para la explotación que la fusta y las órdenes. Como empresario de sí mismo, el sujeto de la eficiencia está libre en el sentido de que no está sometido a algún otro explotador e imperativo, pero no obstante no es realmente libre, ya que se explota a sí mismo, y además voluntariamente. El explotador es el explotado. Uno es al mismo tiempo perpetrador y víctima. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la explotación ajena, porque está ligada al sentimiento de libertad. Con ello deviene posible la explotación sin dominación. (Han, 2012, p. 15)

En estas líneas se está configurando, aún en un nivel incipiente, la pregunta por la ligazón entre el lazo social de discurso y la dominancia de ciertas combinaciones modales, las cuales implican una atadura del sujeto a los actos o/y a un estado en el ser. El lugar autónomo de la modalización se cristaliza cada vez de manera distinta, y es por necesidad dependiente del “hacer” o del

“ser” del momento. Sin embargo, podemos desde ahora enfocar ciertas combinaciones modales que se señalan a sí mismas por su permanencia: *querer deber* (servidumbre voluntaria), *deber poder* (sintagma de la sociedad de la eficiencia), *deber saber* (imperativo de evaluación). Las combinatorias incluyen el poder y el deber; las otras dimensiones (querer y saber) quedan en la opacidad, en la profundidad insondable de la enunciación. Este tipo de exploración sintáctica muestra que la modalización es una fuerza que ata al sujeto al lazo social de discurso. Según Osmo, ciertas combinaciones modales “consignan [...] toda una historia pasada, todo un proceso empírico que condiciona en el presente la relación con el porvenir, y esto en los modos de lo posible, lo real y lo necesario, de los cuales Kant nos explica que expresan la relación del sujeto con el objeto sin aumentar el conocimiento de éste” (Osmo, 2004, p. 1408). Hannah Arendt, al oponer la modalidad del saber (*Denken*) a la del querer (voluntad, *Wille*), afirma que cada una de estas modalidades se caracteriza por una “cada vez particular división” (*je eigene Zwiegespaltenheit*) y que cada una tiene su propia “tonalidad” (Kurbacher, 2011, p. 128). La exploración de las combinatorias modales apenas empieza con esta formulación fundamental y permite abordar la problemática bajo la idea de la formación, en el lazo social de discurso, de ciertas suturas modales que estarían en el origen de la transformación social:

[...] solo en la última fase de la modernidad, la voluntad *paulatinamente* empezó a ocupar el lugar de la razón como función mental suprema del hombre. Ésta era también la última fase del pensamiento metafísico auténtico; con el cambio al siglo 19, todavía en el espíritu de la metafísica, que había empezado con la equivalencia entre ser y pensar en Parménides, *de repente*, inmediatamente después de Kant, se convirtió en moda *equiparar el querer y el ser*. (Arendt, 1971, p. 259)

En este párrafo, llama la atención el uso de los adverbios contrarios “paulatinamente” y “de repente”; es el indicio de la dificultad para captar el proceso en su diacronía, porque, si bien es historizable, su descubrimiento es repentino en los pensadores de una época.

La cada vez más particular división en la subjetividad que caracteriza a cada uno de los cuatro campos semióticos es en sí sólo un tema importante de la teoría, y las propiedades de esta *Zwiegespaltenheit* deberán formularse para cada campo y seguir el camino abierto por Hannah Arendt; pero también recurrir a la teoría lacaniana de los cuatro discursos. En efecto, los cuatro discursos de Lacan están articulados con las cuatro modalidades, sin que

sea posible asignar a cada discurso una sola modalidad; la articulación entre modalidad y discurso se presenta más bien como un proceso de “entrada al lenguaje” (Chaumon, 2004, p. 27), la cual permitirá cada vez de manera más específica la conexión con los campos modales. En el discurso del amo, la modalidad dominante es la del poder, y las combinatorias con las otras modalidades producen los sintagmas de poder querer, poder saber, poder deber. En el discurso de la universidad, la modalidad del saber está en posición dominante y produce los sintagmas de saber querer, saber poder, saber deber. En el discurso histérico, el querer, en la particular división subjetiva que se produce entre la voluntad y el deseo, domina el campo y genera las combinatorias del querer saber, querer poder e incluso del querer deber. Finalmente, en el discurso analítico, la dominancia de una de las modalidades es impedida por la ubicación del objeto-causa del deseo en la posición de agente.

Ante la vastedad del campo que se abre ante nosotros, es el momento de recordar a Greimas, quien afirmaba que no se había avanzado mucho en este punto y que se trataba de “formulaciones provisionales, sin que el inmenso campo de las intervenciones modales quede, con ello, explorado” (Greimas, 1989, p. 106). Para nosotros, no se trata en primer lugar de una exploración del componente modal de una gramática discursiva; lo que pretendemos, en cambio, es captar el papel de la modalización en los juegos de lenguaje. Se trata, más que de un tema de gramática, del tema de los bordes del lenguaje, y como tal lo abordaremos desde el punto de vista de la irrupción de lo real-imposible a lo simbólico. Las preguntas son: ¿qué combinatoria modal se detecta en ciertos actos? ¿Cómo se instaló esta combinatoria modal? ¿Qué estatuto de realidad tienen determinadas suturas modales?

5.2. Los tres imposibles

Los procesos simbólicos e imaginarios en el campo de la sociedad son el tema capital de la psicología social. Trátese de procesos o estructuras, el objeto de estudio así enfocado no es estático y la combinatoria simbólico/imaginario (que solemos representar mediante la banda de Moebius) sólo se abre a la observación si se toma en cuenta la diacronía: las fuerzas de transformación del lazo social de discurso por la incidencia de lo real. Simbólico e imaginario, si bien son dos órdenes diferentes con dinámicas distintas, no son fáciles de deslindar cuando estamos en presencia de la significación. Ésta muestra su incompletud solamente al tomar en cuenta lo real. La tarea, frente a los

fenómenos de significación, es siempre descubrir la intrincación de lo simbólico e imaginario bajo presión de lo real, tal como se nos presenta de manera precisa en el *dictum*, sin importar por el momento que se trate de formaciones más o menos estables (ideologías o mitologías), de formaciones fantástico-fantasmagóricas, o de significaciones cambiantes producidas por la interacción en los juegos de lenguaje.

En efecto, la pregunta lógica anterior a aquella sobre la producción de determinadas significaciones es: ¿cuál es la fuerza que obliga a esta intrincación entre lo simbólico e imaginario? Llamaremos a esta fuerza “lo real”, dimensión de la existencia que se representa por medio de uno de los anillos del nudo borromeo, la cual se caracteriza por el hecho de pasar “por encima” de lo simbólico y “por debajo” de lo imaginario: lo real domina lo simbólico y es dominado por lo imaginario. Esta representación permite ya una cierta ubicación de la fuerza que pliega y somete al sujeto: lo real es una fuerza que, por un lado, somete lo simbólico y puede incluso destruirlo (esto sucede, por ejemplo, en el “trauma”, entendido como elemento disruptor de la continuidad simbólica) y, por otro lado, es rebasado por lo imaginario, con lo cual el principio de realidad está en entredicho constante.

A diferencia de lo simbólico que se basa en que “hay lenguaje”, y al contrario de lo imaginario que se basa en que “hay semejanza”, lo real es una proposición tética (“hay”), sostiene Jean-Claude Milner: “no tiene otro contenido que su posición misma” y es, por lo tanto, sólo “un gesto de corte” (Milner, 1983, p. 7). La exploración del corte se basa sobre su doble función de fuerza traumática, que lesiona el orden simbólico, pero también obliga a la representación, lugar donde se introduce lo imaginario. En consecuencia, dicha representación encuentra siempre un tope a su propia posibilidad, un límite que se manifiesta en el nivel de la lógica como *imposible* de deducir, y en el nivel de la palabra y la escritura como imposible de inscribirse y escribirse (Milner, 1983, pp. 10-12).

Lo imposible se forma así en el campo social y se presenta al sujeto desde tres perspectivas:

1. Se hace presente en la insalvable tensión entre la pertenencia a una *comunidad* y la pertenencia a la sociedad. Cuando Lacan afirma que “lo colectivo no es otra cosa que el sujeto de lo individual” (Lacan, 1945, p. 213), esto, lejos de ser una simplificación de la conocida fórmula freudiana, según la cual no hay diferencia entre psicología individual y social, plantea la problemática de una tensión constante e irresoluble que es el molde del

malestar en la cultura. Lo imposible que emana de esta tensión hace surgir los anhelos “imposibles” de cumplirse: pertenencia, reconocimiento, plenitud de vínculos.

2. Lo imposible se presenta también en la amenaza de “pérdida” de *identidad*. En la medida en que se trata fundamentalmente de una problemática de la nominación, abordaremos el tema desde la función del nombre propio.
3. Es imposible vivir sin *culpa* y sin deber nada a nadie: en la vida social, el sujeto se ve arrojado a un campo habitado por la responsabilidad, de un lado, y por el servicio de los bienes, de otro lado. En esta perspectiva, la cuestión de la ética es ineludible y la culpa será el resto que queda de las acciones; resto inevitable y no en esencia ligado a las faltas morales. A continuación, trataremos por separado estas tres perspectivas, con el objetivo de vislumbrar mejor la posible inserción de las combinatorias modales en cada una.

5.2.1. *La comunidad imposible*

La oposición entre sociedad y comunidad es la base de la dialéctica social. La oposición weberiana entre *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung* podría traducirse por “vía al todo social”, en oposición a “vía a la formación de conjuntos con otros”. En el primer proceso, se trataba para Weber de la industria y del comercio, ambos fundados en la singularidad de los intereses de cada uno, que empuja a formar alianzas y asociaciones “libres”. En el segundo proceso, se trata de algo que si bien tiene su propio ser, es *inhibido* en su despliegue por el primer proceso, el cual hasta puede destruir lo común. Consideramos que se trata de una inhibición fundamental, existencial, que tiende a reducir al sujeto a un punto cero de movimiento y con ello a la más absoluta soledad, a la *Hilflosigkeit* de Freud. Para ubicar esta inhibición fundamental, podemos recurrir a la lectura que propone Lacan del título de Freud, *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1972b [1926]).

Esquema 4

<i>Inhibition</i>	<i>Empêchement</i>	<i>Embarras</i> (\$)
<i>Émotion</i>	<i>Symptôme</i>	<i>Passage à l'acte</i>
<i>Émoi</i> (<i>a</i>)	<i>Acting-out</i>	<i>Angoisse</i>

Lacan, J. (2004). *Le Séminaire X, L'angoisse (1962-1963)*. Paris: Seuil.

El esquema anterior (Lacan, 2004, p. 93) pone en el eje horizontal la creciente dificultad del sujeto, y en el eje vertical, el creciente movimiento del objeto causa de deseo “que es esencialmente la evocación del *poder* que falta, la experiencia de lo que le falta al sujeto en la necesidad” (Lacan, 2004, p. 93). Las distintas casillas nombran determinadas posiciones subjetivas que resultan de combinar una demasía de dificultad con una disminución de la posibilidad de diferenciarse de lo pulsional. La combinatoria modal, desde este punto de vista, se injerta en el punto álgido del sujeto que Lacan bautizó “fantasma” y cuya escritura $S/ \wedge a$ está en la base del esquema.⁹³ Si proponemos esta lectura del esquema desde una visión dialéctica entre sociedad y comunidad, es porque esto nos permite insistir en que la división del sujeto es precisamente la condición de su integración a esta dialéctica: “Lo que hace del sujeto un sujeto siempre ya social, es justamente su división o hendidura, la cual entrega su deseo a la metonimia, a la deriva, es decir a la búsqueda infinita de la Cosa, de la cual está irremediabilmente separado. Hay comunidad sólo con base en esta partición subjetiva” (Baas, 1994, p. 122).

Lacan sitúa la inhibición en el primer grado de dificultad del sujeto y en el primer grado de movimiento del objeto *a*; luego ubica en un nivel intermedio de ambos vectores (el del sujeto y el del objeto- causa de deseo) el síntoma

⁹³ Esquema tomado de Scilicet, 1976, p. 121. Traducción de los términos *inhibición*, *impedimento*, *entorpecimiento*, *emoción*, *síntoma*, *pasaje al acto*, *excitación*, *acting-out*, *angustia*.

(y, más tarde, con una importante extensión a lo que se construye en toda una vida, el *sinthome*⁹⁴); en el nivel máximo del movimiento y de la dificultad, coloca la angustia. El esquema permite entender la dialéctica social entre *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung* como un proceso que abarca las tres posiciones subjetivas señaladas por Freud, yendo desde la inhibición de la acción y su estado “normal” (síntoma, *sinthôme*) hasta la angustia. Las formas de solidaridad que rigen la interacción en una comunidad pueden entonces ser entendidas como medidas para evitar los dos extremos de la inhibición y de la angustia, es decir, como fuerzas que mantienen a los sujetos en la posición intermedia o “normal” del síntoma.

El descubrimiento de la solidaridad quiral⁹⁵ nos parece esencial para entender esta posición intermedia: en ella se presenta la discrepancia entre dos realidades que son simétricas en relación con un plano, pero que no pueden ser superpuestas, como sucede con las dos manos del mismo cuerpo. En oposición a las solidaridades mecánica y orgánica, la solidaridad quiral presupone un juego de modalidades más complejo, pues para mantenerla, la puesta en acción de las modalidades es la única forma para evitar el regreso a la solidaridad mecánica (basada en combinaciones modales sostenidas por normas, por el deber) o a la solidaridad orgánica (basada en determinadas suturas modales).

Bajo su versión actual, la inhibición se presenta como un efecto destructivo de la acción del Estado sobre las instituciones fundadoras de lo común; por ejemplo, la familia. En este nivel de lo ordinario, podemos tocar con el dedo la raíz “común” del sujeto en su relación con otros: se trata de sujetos en copresencia que, más que ser iguales/desiguales, se tienen constantemente en la mira. En el trabajo titulado *El tiempo lógico y la aserción de certeza anticipada* (Lacan, 1945), Lacan demuestra que el fundamento de la “aserción subjetiva” en relación con otros no se basa en la existencia de rasgos compartidos sino en momentos lógicos (mirar/ver-comprender-concluir), en un movimiento “que

⁹⁴ El *sinthôme* es el recorrido que el sujeto emprende para anudar lo real y lo simbólico, cuando esta estructura está amenazada por la desintegración.

⁹⁵ Se dice de dos realidades simétricas en relación con un plano que no pueden ser superpuestas, que son quirales (Clain, 2006, p. 121). Los cuerpos relacionados en la solidaridad quiral, en palabras de Kant, ostentan una “diversidad tal que es *imposible* que sus límites coincidan, aunque según lo que se puede enunciar mediante caracteres que el discurso haría inteligibles, son sustituibles. Por ende hay que decir, evidentemente, lo siguiente: sólo se puede caracterizar la diversidad mediante una intuición pura, a saber la superposición imposible”. (Kant, 1770, citado por Clain, 2006, p. 122)

da la forma lógica de toda asimilación ‘humana’, en tanto precisamente se posiciona como asimilación de una barbarie, y que sin embargo reserva la determinación esencial del “yo” (Lacan, 1945, p. 213). El elemento de la barbarie es ineliminable y constituye el núcleo real que aparece en la relación entre *Vergesellschaftung* y *Vergemeinschaftung*. La miseria social y la violencia que se originan en este proceso contrastarán siempre con el anhelo de la comunidad feliz. En efecto, este anhelo social básico de la comunidad feliz, la coincidencia de lo social con lo común, en la cual tanto la singularidad de los intereses como la lógica del tenerse en la mira sin cesar se resolverían en una compartición justa de bienes y valores, es imposible. Es un ideal que no sólo no es alcanzable sino que revela, en sus concretizaciones diacrónicas, una insistente degradación respecto a este ideal mismo.

En oposición a estas formaciones imaginarias, la verdad de lo real, el imposible que esta verdad produce sin cesar, se formula en la filosofía de nuestro tiempo en la caracterización de la comunidad como lo “inconfesable” (Blanchot, 1983) o lo “inadmitido” (Nancy, 2014). Son los temas de lo público y lo privado (dimensión de lo in-visible y del secreto), de los ritmos de vida de las comunidades (origen, dinámica, transformación) y de la dimensión de su futuro. El denominador común de estas posiciones de “filosofía negativa” no puede ser otro que el elemento de la imposibilidad, producido por la incidencia de lo real en los procesos de segregación/concentración y, por lo tanto, por una predominancia de la modalidad del poder en su forma negativa. ¿Qué se segrega/concentra? La gente y, con más precisión: los cuerpos. Ambos aspectos dan cuenta de esta incidencia de lo real en y por los cuerpos, “nuestros” cuerpos, cuerpos de una comunidad o de una soledad. Los puntos imposibles que se forman son sensibles en las siguientes zonas:

1. No hay comunidad fuera del lazo social de discurso.
2. No hay comunidad sin sacrificio.
3. No hay comunidad justa.

La primera afirmación plantea la ubicuidad del lazo social discursivo del capitalismo actual. Es imposible sustraerse al lazo social de este discurso y, con ello, a la inmersión en el núcleo modal del lenguaje bajo la predominancia de la modalidad del poder. La segunda regla plantea la cuestión de la propia exigencia de la comunidad y cómo el sujeto se las arregla para corresponder a esta exigencia. La tercera regla muestra la complicada posición de

la justicia respecto a la comunidad: “en la figura de la comunidad, la justicia no es lo que puede decirse de lo colectivo, es al contrario lo colectivo mismo ocurrido veridicamente, o como verdad, con su propia dimensión inmanente” (Badiou, 2003, p. 208).

Con “dimensión inmanente”, Badiou se refiere a la dificultad que tenemos, como buenos sofistas que somos, dice, en distinguir la naturaleza del bien de la naturaleza de lo necesario: “La imposibilidad de la comunidad, que es lo real del mundo, impide que la política pueda estar bajo una Idea. De ahí que toda política es primordialmente gestión de lo necesario. Lo que se dice también así: no hay política de emancipación; no hay más que el devenir reglado y natural de los equilibrios liberales” (Badiou, 2003, p. 209).

La tensión entre los dos términos weberianos produce momentos en los cuales se puede asistir a la irrupción de lo real, tal como sucede en el *fenómeno del linchamiento*. Se trata de un síntoma social en el que la dificultad extrema de los sujetos produce una salida hacia un pasaje al acto colectivo. La característica del imperativo que se desencadena en los sujetos se basa en la presencia de una voz anónima que tiene su origen en el rumor. Un ejemplo relativamente reciente en México es el asesinato de los hermanos Copado Molina en el pueblo de Ajalpan, Puebla. En este caso, el asunto parecía interminable y estuvo a punto de desatar una violencia sin fin, siempre sobre la base de la angustia: “Los padres temen que sus hijos queden en medio de los operativos de búsqueda de los responsables de los homicidios, por lo cual habrá suspensión de las actividades escolares” (Hernández y Rodríguez, 2015, p. 16). La presencia del rumor se refleja en la siguiente observación del periodista: “Los primeros señalamientos contra ellos surgieron porque alguien difundió que había fueños extraños haciendo muchas preguntas” (Martínez, 2015, p. 20). Otro ejemplo es el asesinato de una mujer afgana de 27 años, *Farkhunda*, en pleno centro de la ciudad de Kabul, por una turba enfurecida. Un sacerdote la había acusado de blasfemia, pero la averiguación reveló que la mujer, activista estudiosa del islam, se había opuesto a la venta de talismanes por parte de este sacerdote. El periodista comenta que la reacción inmediata de los sectores conservadores fue de “comprensión” del acto asesino (Pabst, 2015, p. 6). Vemos en estos sucesos un indicio de la desestructuración del cristal modal del lenguaje que se produce por la irrupción de lo real-imposible en la dialéctica sociedad/comunidad: ninguna combinatoria modal puede entonces ya hacer frente a esta irrupción.

5.2.2. *La identidad imposible*

Desde que Vincent Descombes publicó *Les embarras de l'identité* (Descombes, 2013), se ha hecho evidente que la identidad constituye un nudo sobre la base de lo imposible. En efecto, no hay identidad posible entre el sujeto tachado y el objeto *a*, objeto causa de deseo; la condición para el deseo es que estos términos se separen. Diríamos que sólo podría haber, paradójicamente, “identidad” en la casilla que combina la posición máxima de la “dificultad” del sujeto con la posición mínima en el movimiento del objeto. El término que Lacan propuso para esta casilla es *embarras*, palabra que evoca la idea de la crisis: el sujeto no sabe cómo seguir, no puede seguir, y a veces tampoco quiere seguir. Hay, por lo tanto, *crisis* de identidad como una cuestión constitutiva; es decir, la identidad está siempre en crisis.

Para abordar el tema de la identidad desde el punto de vista de las crisis, hay que partir de la no-coincidencia entre la persona (con su nombre propio) y el sujeto del inconsciente con su situación de división subjetiva. El nombre propio tiene la función de inscribir en el sujeto un significante que, al producir un vacío de significación, le da al objeto *a* un lugar, una morada, en el ser. Se desata la crisis de identidad cuando algo en esta instalación fundamental está en peligro, cuando el nombre propio deja de hacer su función de vínculo entre el objeto en el fantasma y el lazo social, con lo cual se corta lo simbólico de lo real, del cuerpo y de su goce. Porque “el nombre propio no es sólo una impresión, un sello, sino un poder creativo que afecta la percepción del sujeto, la totalidad de su relación con el mundo y con otros hombres. Este poder no es la expresión de algo fijo, inmutable, sino de algo enigmático que se declara como tal solamente en el transcurso de las experiencias, en la confrontación con otros nombres” (Widmer, 2010, p. 11). La degradación del poder del significante “nombre propio” se manifiesta en los siguientes *fenómenos de crisis*, que son manifestaciones sintomáticas estructuradas por su relación con el significante “nombre propio”.⁹⁶

⁹⁶ Ya Karl Abraham, en una pequeña observación del año 1911, propuso sustituir la idea de una obligación derivada del nombre propio por la idea de la fuerza determinante de éste. (Abraham, 1911, pp. 39 y 40)

a. Cambio del nombre propio por presiones culturales y sociales

El cambio puede deberse a una decisión del sujeto para integrarse mejor en una nueva comunidad, como fue el caso del psicoanalista Erik Homburger, quien se hizo llamar Erik Erikson al emigrar a Estados Unidos. También puede tener su causa en una intención de esconder la verdad, como ocurrió con el nazi criminal Klaus Barbie, quien se hizo llamar Altmann al abandonar su ubicación social. En este caso, el colapso del marco social nazi puso en marcha la búsqueda de una nueva identidad por vías muy torcidas:

Cuando, con ayuda de la defensa contra el espionaje de Estados Unidos, huyó de Europa, escogió como nombre-cobertor, de entre todos los que hubiera podido escoger, justamente el de *Altmann*. Altmann había sido el rabino de su ciudad natal que él había localizado en Amsterdam en 1942 y hecho deportar a un campo de exterminio. El rabino Altmann era conocido por su sabiduría y su bondad. Barbie escogió la identidad de este hombre para su huida a Bolivia, y ahí vivió bajo este nombre hasta su entrega a Francia en el año 1983. El hecho de que Barbie se apropió de una identidad cuyo rasgo distintivo era el amor, se debe considerar al mismo tiempo como una pretensión desmesurada y como un escarnio. De esta manera se mofaba del amor, así como había tenido que matar en su interior la voz de lo humano al mandar asesinar al luchador de la resistencia francesa, Jean Moulin. (Gruen, 2014, p. 49)

Durante el régimen nazi, la burocracia usó ampliamente el procedimiento de la imposición de ciertos nombres, así como de su prohibición, para fines de segregación y concentración. Victor Klemperer, condenado por los nazis a la sobrevivencia más estrecha por ser semijudío, se convirtió en un agudo observador de la transformación en curso del lazo social y mencionó el fenómeno de la incidencia del Estado en la nominación: declaración de ciertos nombres como no propios para la población aria (“protección”) y estigmatización por medio del nombre; por ejemplo, se asignaron apelativos que sonaban ridículos para el oído alemán. Klemperer, quien fue obligado a nombrarse a sí mismo “el judío Klemperer”, escribió:

Como no sólo pretenden proteger al pueblo alemán de los nombres judíos, sino también de todo contacto con los judíos mismos, éstos son cuidadosamente segregados. Y uno de los medios esenciales de la segregación consiste en hacer reconocerlos mediante el nombre. Quien no tiene un nombre hebreo o incluso quien tiene un nombre ya asimilado al alemán, como por ejemplo “Baruch” o

“Recha”, *debe* añadir a su nombre un “Israël” o un “Sara”. *Debe* comunicar esto a su delegación y a su banco, no lo *debe* omitir al firmar, y *debe* instruir a todos sus amigos de negocios que no lo omitan cuando le dirigen su correspondencia. (Klemperer, 2010, p. 93)

En este caso, el nombre propio es objeto de una amplia acción de Estado, orientada por una ideología que sostiene una lectura racista del nombre propio; se trata de un proceso discursivo que procede por la vía de un relleno del significante vacío mediante significaciones centradas en la superioridad de la raza aria. Klaus Theweleit, en su análisis de las masacres de los últimos años, describe el fenómeno del sacrificio de jóvenes alemanes en beneficio del Estado islámico: el sacrificio sólo se “concede” con la condición de un previo cambio del nombre. En estos casos, la destrucción del sujeto y el “robo” del nombre propio coinciden; pero la expropiación de la identidad es declarada como un honor supremo (Theweleit, 2015). En Colombia, se constató una cuota muy alta de suicidios entre mujeres jóvenes pertenecientes a la comunidad indígena de los Emberá en los primeros años del siglo XXI. Los expertos postularon la hipótesis de una epidemia, desencadenada por la depresión y las consecuencias de diversas adicciones, aunado a una cerrazón de la comunidad respecto a la psiquiatría moderna y los métodos terapéuticos occidentales. Los Emberá, en cambio, señalaron como causa la división subjetiva provocada por la irrupción de la modernidad y la pérdida de su identidad; pérdida que se acentuó con la llegada de los psiquiatras a la comunidad. Marie-Jean Sauret escribe a propósito de este fenómeno:

Explicando la irrupción de la modernidad en términos de sus mitos y del ocultismo, los indios intentan proceder contra las consecuencias de este fenómeno, ya que en el centro de su existencia está su identidad de indios, es decir el nombre. [...] las mujeres jóvenes se quitan la vida justamente en el momento en que tienen que inscribirse mediante su nombre en la comunidad del pueblo, es decir entre iguales. Entonces, el nombre propio ya no sirve para sostener su singularidad y, al mismo tiempo, para dar a esta singularidad una morada en la comunidad, sin que al mismo tiempo se perjudique tanto lo uno como lo otro: para poner a salvo lo real que hace su singularidad, escogen la muerte. (Sauret, 2006, p. 14)

Se plantea la pregunta acerca de una posible generalización de esta explicación para los hijos de muchos inmigrados. Respecto a los hijos de padres árabes nacidos en Francia, Sauret habla incluso de un “doble efecto de la modernidad”, debido a que por un lado se les exige integrarse formalmente y

sin resto a la democracia, con la condición de renunciar a cualquier singularidad; pero, por otro lado, ciertos nombres propios son devaluados, para hacer creer que otros siguen teniendo un valor y que uno no debe ni siquiera pensar en el origen del nombre. Y concluye con la siguiente pregunta: “¿Podría ser que estos jóvenes sufran una enfermedad que ataca al nombre?” No hay otra respuesta a esta pregunta que la que pasa por la observación de lo imposible y surge del contacto de lo simbólico con lo real, es decir, por la observación de cómo el cristal modal del lenguaje es reducido a un mero relleno del nombre propio por significaciones que paralizan su función.

b. Olvido del propio nombre

Freud, al escribir sobre el tema, no consideró la posibilidad de que un sujeto olvide su propio nombre. Estos casos, etiquetados como “amnesias de identidad”, se tratan de una des-inscripción respecto al registro simbólico que, sin ser del orden de la psicosis, puede tener graves consecuencias. En los casos que presenta Marcel Czermak, este síntoma está marcado por fuertes procesos de impersonalización y anonimización (Czermak, 2012, pp. 118-136). El fantasma subyacente a este fenómeno es el de la posibilidad de aligerar la existencia mediante un borramiento de la inserción simbólica y, en nuestra perspectiva, de las suturas modales. Czermak habla de un *délestage*, un liberarse de toda deuda o culpa, con el fin de no ser arrinconable. Se trata de no responder a la presión de lo real, lo cual sólo puede lograrse por medio de la movilización de las fuerzas negadoras del cristal modal (no saber, no poder, no querer, no deber). Lo llamativo de este fenómeno es que el sujeto no presenta angustia durante el periodo en el cual está dominado por el mecanismo de la recusación de lo simbólico; pero la recobra en el momento de su curación, lo cual puede provocar un enojo duradero con la curación misma. Es probable que muchos fenómenos sociales de pérdida de identidad (personas sin domicilio fijo, nomadismo y simulación) deban leerse desde este punto de vista, como intentos de *délestage*.

c. Nombre propio e identidad sexual

Hay crisis de identidad por la desubicación del sujeto en la sexuación. Pierre-Henri Castel dice que esto provoca todo tipo de suplencias identificatorias que hacen enjambre, en el caso del transexualismo, alrededor de los ideales de “género” (Castel, 2003, p. 375). La subjetivación del sexo está profundamente

perturbada, de tal manera que no hay posibilidad de “elección” y la feminización se impone. Hay necesidad de adaptar el nombre al sexo deseado en el ser, lo cual se inscribe en el campo del exceso. Se trata de un *excess of meaningfulness* (Rothenberg, 2010). En un caso de transexualismo de mujer a hombre (Roussel, 2006, pp. 165-190), la autora habla de un fracaso del nombre propio, el cual hace que “el objeto (de deseo) se articule por medio de la nominación”; por eso el sujeto no se puede inscribir en la asimetría sexual. El caso da testimonio de una pululación del campo modal del poder que rellena un vacío de deseo (querer): “Para mí, un hombre es un todo. Es el hecho de *poder* ser reconocido como [...] de *poder* ser llamado Señor. De *poder* ser llamado Papa, de *poder* tener una mujer y niños, incluso si no son los suyos, de *poderse* afeitarse, cosas como estas [...] de *poder* pasearse con el torso desnudo [...]” (Roussel, 2006, p. 168).

5.2.3. *La culpa y la cosa pública*

a. La fijación a la falta y la fábrica de culpables

El sometimiento ha tomado nuevas formas, o, como asegura Pierre Legendre (1974), ha devenido deseo de sometimiento gracias a la expansión del dominio del orden dogmático. Esa expansión, que proviene de la asombrosa eficacia de la doctrina del pecado, nos toca hoy bajo la forma de una “inmutable fijación a la falta” (Legendre, 1974, p. 133): es imposible cumplir con todos los deberes. Podemos hablar de una sutura de la modalidad del deber con la del querer, que oscila entre la forma positiva (querer deber) y la negativa (no querer deber, querer no deber). Ésa es la condición para que sea posible transformar a los sujetos de una comunidad en culpables. Aun en un concepto banal, dice Legendre, como “contrato”, esta fijación sigue en pie, ahora bajo la forma de “una doctrina represiva de no deber faltar a la palabra” (id.). La fabricación de culpables es un fenómeno que deriva directamente de esta doctrina represiva.

El caso de Philipp Halsmann es paradigmático de lo anterior: nunca se aclaró quién fue el perpetrador del asesinato del padre de Philipp.⁹⁷ Lo que,

⁹⁷ Acontecimiento sucedido el 10 de septiembre de 1928 en las montañas del Tirolo. El dentista Morduch Max Halsmann, de Riga y de origen judío, que se encontraba en ese lugar de vacaciones, cayó en una barranca en la montaña y fue encontrado muerto. De inmediato detuvieron al hijo con la acusación de parricidio, *Vatermord*. El proceso refleja los frentes de la sociedad en aquel momento, sostiene Pollack. (Pollack, 2002)

en cambio, queda muy claro después de la exhaustiva investigación de Martin Pollack (Pollack, 2002) es que la comunidad misma se hizo culpable: ellos, instalados en un nazismo de lo más alpino que se pueda (sin oxígeno), cometieron un crimen, que consistió en encarcelar al otro ajeno, el judío, sin que hubiera indicios certeros de que él era el asesino. Philipp, cuya inocencia es un hecho, *pudo* ser salvado al final desde arriba, *pudo* llegar a París donde se convirtió en un gran fotógrafo y por último *pudo* dar el paso a Estados Unidos. Lo interesante del caso es la acusación: asesinato del padre. La lectura del *dossier* reunido por Pollack produce la impresión de una falaz argumentación que sólo tiene como meta la culpabilización. Uno de los puntos culminantes era la alusión a que, como judío, Philipp de seguro sabía lo de la tesis de Freud acerca de Edipo. Esa argumentación en apariencia “psicoanalítica”, grotesca, llevó incluso a pedir un dictamen al doctor Freud por parte del tribunal en Innsbruck (Freud, 1972c [1931]). Freud se refirió en ese breve texto primero a Diderot, traducido por Goethe, donde decía que si no hubiera socialidad, se juntarían en el ser humano la poca razón del *infans* y la violencia de las pasiones del adulto; esto, con la intención de mostrar la ubicuidad de Edipo y de su ocaso. Respecto al juicio de Philipp, Freud señaló que traer a colación a Edipo sólo se justificaría si estuviera comprobado que Philipp era culpable; como no era el caso, decía, la mención misma del complejo de Edipo inducía a error y era evidentemente superflua: este complejo no era adecuado para concluir acerca de la identidad del perpetrador. Sobre el dictamen de la Facultad de Medicina de la Universidad de Innsbruck, Freud señaló varias contradicciones; primero, entre la asignación de un Edipo “efectivo” a Philipp y el rechazo de esta explicación, aunque Philipp fuera el asesino; segundo, al hablar de *Verdrängung* sin perturbación afectiva (*Gemütserschütterung*), cosa imposible según Freud.

Los elementos básicos de la fabricación de culpables están presentes en este proceso: presión violenta sobre el cuerpo, registro total de la vida sentimental (la comunidad tirolesa entera creía haber visto indicios de una mala relación entre el padre y el hijo), indulgencia y tolerancia implícita del crimen y del asesinato. Hoy en día estamos ante un amplio espectro de fenómenos que demuestran la verdad de la tesis de que el aparato de Estado no deja a nadie fuera de la culpa; al contrario, funciona como una vorágine a cuya succión nadie se sustrae.

b. El *a priori* de la culpa

La afirmación de Freud de que, en tanto sentimiento inconsciente, la culpa es lógicamente anterior al acto transgresor, coincide en un cierto nivel con la posición kantiana: ser culpable como condición de la posibilidad de la ética. Sin embargo, la diferencia fundamental es que la *Interesselosigkeit* (el estado de estar sin intereses) de Kant aparece con signos distintos en Freud: en las masas, el interés de todos, dirigido al mismo objeto, garantiza la identificación de todos con todos. Pero el afecto fundador de la subjetividad/socialidad sigue siendo el sentimiento de culpa. Como señala Bernard Baas (1994, p. 105), el sentimiento de culpa es propiamente una empatía (*Schuldeinführung*) o, dicho de otra manera, el sentimiento de culpa es la condición de posibilidad de la empatía. En la medida en que es prescrito y prohibido al mismo tiempo, el goce nos convierte en culpables. Es lo que Freud llama, en *El malestar en la cultura*, “el más importante problema del desarrollo de la cultura”. ¿Por qué? Porque el afecto propio del encuentro entre subjetividad y socialidad, y, por ende, de la combinatoria modal y lo real-imposible pasa por el sentimiento de culpa, sólo por él (Baas, 1994, p. 101).

El sentimiento de culpa puede ser definido como “*Insignium* de la amenaza de *aphanisis* del sujeto” y no es deducible ni susceptible de obtenerse por deducción a partir de otra cosa (Baas, 1994, p. 111). El sentimiento de culpa no es por el goce, está siempre ligado al goce bajo una fórmula negra: hay culpa en el goce y hay goce en la culpa. Este sentimiento, aunque no sea consecuencia del goce, produce el acto sintomático, no al revés. Es importante tomar en cuenta la delimitación de los términos goce/culpa respecto al acto transgresor para aprehender las modalidades, o sea, los modos de la acción socio-política. La cosa pública está girando en esta secuencia.

c. *Res publica*

La cosa pública se estructura fundamentalmente desde el *a priori* de la culpa; es, en primer lugar, culpa por la sociedad y culpa en la comunidad. Ésta no se produce gracias a un lazo social sino por esa nada del sentimiento de culpa *a priori*, y la *res publica* no es el interés común sino esta nada desde la cual se genera la culpa. Los fenómenos que obligan a los sujetos a recurrir a la modalización mediante el verbo “deber” y sus combinaciones con los otros tres verbos modales son infinitos. Mencionaremos sólo algunos que se han hecho notar en la problemática social actual.

1. En la formación de *parejas*, se puede observar que muchos optan por el *no deberse* mutuamente *nada*, cosa que genera otro imposible, pues no es posible convivir mientras se niega el *a priori* de la culpa; al contrario, la negación del *a priori* produce una deriva incontrolable hacia el contrato, con la consecuencia de la destrucción de la vida afectiva. La sustitución del matrimonio por un pacto civil de solidaridad, de acuerdo con el modelo francés, reintroduce el *a priori* de la culpa y lo coloca en el campo del discurso jurídico, en donde no tiene salida.
2. La tendencia actual a generalizar los *créditos* (recordemos que la palabra alemana *Schuld* significa tanto “deuda” como “culpa”) implica una “transmutación del dinero en credencial para gastar” y hace que nos sintamos “enlazados al banco a través de una ambigua situación de dependencia y de repudio, de necesidad y de miedo: el miedo que ha estallado actualmente hasta convertir cada oficina bancaria en un posible factor terrorista y a cada director en una figura que tras calificar nuestra solvencia decidirá acaso cualquier forma de estafa” (Verdú, 2009, p. 44).
3. Justamente porque se juntan estos tres grandes aspectos de la presencia de la culpabilidad (fabricación de culpables, *a priori*, *res publica*), las *masacres* son posibles y cada día más frecuentes. Un ejemplo es la coincidencia entre asesinato de infieles y suicidio, no solamente declarada santa en el Corán sino puesta en práctica por ISIS. Se habla, a propósito del deseo de morir de los jóvenes occidentales de origen musulmán, de un deseo de ser héroes. Es seguro que hay una formación mítica en esta ideología, la de sacrificarse, pero justamente eso es lo que se niega. En este caso, hay sutura entre “querer” y “deber”: el sujeto debe querer (sacrificarse) y quiere deber (sacrificarse). Y esa sutura es el trasfondo de la amenaza que formulan, como dice Sabina Berman; amenaza de que ellos van a (*poder*) ganar esa guerra, porque no sólo no temen la muerte sino que la aman.⁹⁸ Veremos algunos aspectos de esta sutura más tarde, pero adelantemos que más allá de que un joven de origen musulmán que creció en Europa pueda fascinarse con la posibilidad de cumplir una misión significativa, aunque lo pague con la vida, es importante tomar en cuenta que la diferencia de

⁹⁸ Sabina Berman dice que: “Occidente tardó casi una década en asimilar que los terroristas islámicos estaban no sólo dispuestos a suicidarse después de sus ataques, sino *deseosos de hacerlo*. Sólo la evidencia nos convenció que un puñado de jóvenes eran capaces de sentirse agraciados de poder estrellar contra una torre el avión que habían secuestrado y en cuya proa viajaban”. (Berman, 2015, p. 44)

estos dos monoteísmos aparece justo en su posicionamiento respecto al suicidio: aquí amenaza de excomunión y desposesión de bienes para los descendientes (pérdida de poder), acá promete gloria eterna y poder.

Conclusión acerca de los tres imposibles

En los tres “imposibles” cuyo campo acabamos de explorar, se articula lo real-imposible con el cristal modal que hemos tratado de describir al principio con brevedad. La experiencia de las modalidades, su estructura (de su cada vez más singular división interna) y sus interrelaciones induce a los sujetos a construir ilusiones acerca del devenir en la vida social. Como ha señalado Hannah Arendt, la modalidad del querer en su vertiente “voluntad” conduce a la idea equivocada de que la dinámica social estaría dominada por el movimiento causa/efecto (Arendt, 1971, p. 400). En cambio, Arendt sostiene que la causalidad, tanto en Nietzsche como en Heidegger, es una consecuencia de la instalación del sujeto en la vivencia de la voluntad, una ilusión provocada por la conciencia; la capacidad de juicio misma, concebida como valoración, es el paradigma de la absorción del pensamiento —es decir, la modalidad del saber— por el “yo quiero”. La categoría del exceso, indispensable para pensar el cambio social (Rothenberg, 2010),⁹⁹ se ubica en este punto: el sujeto del exceso, como se instala en la causalidad, no sólo quiere todo sino amalgama el poder y el deber en suturas modales dirigidas desde la voluntad. El exceso es la subjetividad en tanto sobreproducción en la suturación de las modalidades del poder y del deber.

5.3. Efectos de las suturas modales: los afectos

En seguida analizaremos algunos acontecimientos que se caracterizan por la irrupción de lo real bajo el signo de la muerte y la violencia. ¿Qué pasa en tales acontecimientos con las modalidades?

⁹⁹ Rothenberg liga el exceso a la retroversión significante: “retroversion is constantly in play as a function not only of individual signifying acts, but also of interactions among individuals”, y luego: “Social relations depend upon retroversive signification, which is a way of saying that the dimension of subjectivity is irremediably excessive”. (Rothenberg, 2010, pp. 2, 10)

5.3.1. *Desalojo del afecto y su retorno*

Hay algo en la letra, que se sitúa más allá de los efectos sorprendentes de sentido que genera el espíritu (es el caso del chiste). Algo que, al contrario, no suena espiritual sino siniestro. Algo donde “tomar a la letra” es justo todo lo contrario de lo que debería ser; es significación petrificada, precisamente por la constelación de las modalidades. Tocamos con el dedo el cortocircuito entre cuerpo y significante que cancela el afecto. Un ejemplo: en 1983 un tribunal de San José, California, pronunció el fallo de “no culpable de asesinato” en el juicio de una mujer que había matado a su hijo de ocho años. La señora, gorda y pesada, había estado sentada en el pecho del niño para castigarlo por haber jugado con cerillos y robarle seis centavos del cajón de la cocina. Interrogada, ella justificó su acción al decir que un pedagogo le había recomendado “meter al juego todo su peso” para corregir la obstinada desobediencia de su hijo. Quiere decir que tomó ese dicho al pie de la letra y se sentó sobre él hasta que la hermana del chico, de 10 años, llamó a la policía. El pequeño murió unos días después porque la asfixia le causó un infarto cerebral (Gruen, 2014, p. 93).

Podríamos pensar que se trataba de una psicosis, en la cual este tipo de cosas están a la orden del día en modalidades muy variadas. Pero la diferencia está en otro aspecto: mientras que la letra, en la escritura psicótica, puede salvar al sujeto de la “locura de la normalidad”, en este caso, el sujeto cayó de cabeza en esta locura, la de la normalidad, porque tomó al pie de la letra el dicho del otro que puso en el lugar del gran Otro. Le pareció “normal” su acto de sentarse en su hijo, y, en cierto modo, la justicia ratificó su acto como “no criminal”. Ese acto, tan simple en apariencia, es en cierto modo paradigmático para todos los actos que lesionan el cuerpo del otro. Lo que es sin duda impresionante en este caso es cómo un pedagogo inadvertido pudo provocar esta locura vinculada al acto de educar mediante el castigo. Él, no cabe duda, no estaba advertido; pero, ¿de qué? De la insoluble relación entre lenguaje y cuerpo, y del peligro de instigar la modalidad de la voluntad aunada al deber y al poder. En efecto, estamos frente a la formación de una amalgama insoluble entre querer, poder y deber, con total exclusión del saber. Ante la insistencia de la pregunta de por qué esta mujer hizo esto, usar su cuerpo de esta manera y tomar el dicho del propio hijo (pequeño otro) como nulo; pero, en cambio, considerar el del pedagogo (en posición del gran Otro) como imperativo absoluto, primero no debemos recurrir a la psicopatología sino reparar en la fragilidad de la conciencia moral (Gewissen), la cual pide la aceptación

del *a priori* de la culpa, única fuerza capaz de “llevar al sujeto a un modo de actuar que es lo contrario del actuar ruidoso y visible de la vida pública” (Arendt, 1971, p. 412).

Diremos que, en este caso, el cuerpo ha dejado de estar en el campo del “gran Otro”. ¿Pero, no que el cuerpo es lo real y el gran Otro es lo simbólico? Lacan, en el Seminario sobre la Lógica del Fantasma el día 10 de mayo de 1967, un poco enojado, pero divertido, dio la siguiente respuesta a esta pregunta: “¿Qué es ese Otro? ¿Cuál es su substancia? He permitido —aunque en verdad cada vez menos— que me digan que yo camuflaba en este lugar del Otro lo que se llama afablemente, ¿por qué no?, el espíritu. Lo enojoso es que es falso. El Otro, en el fin de los fines, ustedes no lo han visto todavía, el Otro es el cuerpo”. La aparente contradicción con la definición del Otro como tesoro de los significantes se resuelve así por medio del término de la *élanque*.¹⁰⁰

En el caso de la mujer, la capacidad de la *élanque* se bloquea y el cuerpo deja de estar en el campo del Otro, lo cual significa no estar fuera de la estructura de la lengua, sino estar fuera de esa capacidad. Es lo contrario de lo que puede producirse cuando el cuerpo está inmerso en el campo del Otro, los afectos-efectos sorprendentes que se producen. Cuando el cuerpo abandona el campo del Otro, los afectos mueren y el indicio de ello es muy a menudo el colapso en el sistema de las modalidades que son indispensables para producir los afectos: querer a alguien y el deseo de saber. El término “afecto”, debido a que el afecto es efecto del significante, es aplicable tanto al sujeto y a sus estados anímicos como a las sensaciones de su cuerpo. En este caso, hubo un efecto de anestesia sobre las modalidades; a saber, que de las cuatro modalidades fundamentales de enunciación (querer hacer, saber hacer, poder hacer, deber hacer) sólo subsistieron el “poder” y el “deber”, mientras que el “querer” quedó petrificado en una voluntad indiferente al sufrimiento del niño y el “saber” (¿acaso no sabía que lo estaba lesionando?) quedó en estado por completo inoperante.

El término “goce” es indispensable para entender este tipo de sucesos. ¿Qué sintió esta mujer en su acto? No sintió nada, había indiferencia respecto al sufrimiento del hijo; pero había un goce, bastante enigmático por cierto, o por lo menos desconcertante. Un goce muy singular que podría entenderse como subtendido por la frase: “Yo puedo vencer al otro (vencer la

¹⁰⁰ Con *élanque*, también *lalangue*, Lacan se refiere a la capacidad creativa del lenguaje, una fuerza gracias a la cual se liberan al máximo las posibilidades significantes que se pueden sacar de la materialidad del lenguaje en todos los niveles del núcleo interactivo del lenguaje.

desobediencia de mi hijo) metiendo mi cuerpo, mi peso”. Lo que se formula en ese “yo puedo” no se capta ni con el término de “satisfacción” ni con el de “placer”. Si para que haya goce falta un cuerpo, como afirma Lacan (clase del seminario del 4 de noviembre de 1971), también podemos decir que, para que haya cuerpo vivo, cuerpo que siente, cuerpo afectado, falta que el goce “condescienda al deseo”; es decir, que se permita el libre juego de las modalidades, único capaz de disolver la sutura modal entre deber y poder.

5.3.2. *Efectos de perversión*

En la medida en que el perverso pretende devolverle al Otro el objeto en tanto algo absoluto, saca a este objeto de su condición libidinosa del campo de las pasiones e incluso del grupo de posiciones por el cual están estructurados los objetos parciales que forman el objeto-causa de deseo. Esta constelación se puede resumir en la fórmula de la búsqueda de un goce sin libido en la perversión. Pierre Bruno dice que hay goce sin libido tanto en el sadismo como en el exhibicionismo, el voyerismo y la necrofilia, “en todas las zonas donde el otro cuerpo es objeto de una coerción” (Bruno, 2013, p. 264).

- a. *Estafa*. De la condición fetichista del perverso deriva un aspecto particularmente impactante: el “fraude” que se asienta alrededor de la función fálica. Diremos que “por esto (por la insistencia de la exigencia del goce sin libido), y sin que sea necesario tomar en consideración una conducta directamente sexual, la *estafa* es el alma de la perversión: consiste en hacer creer al otro que el fetiche contiene la verificación y que la división sexual puede ser superada” (Bruno, 2013, p. 264). Bruno se refiere aquí a un artículo de Karl Abraham, “Historia de un caballero de industria a la luz del conocimiento psicoanalítico” (Abraham, 1925). Lo que está en juego en este caso es un modo particular de inmersión en el mundo de las cosas y de lo social, mediante una determinada instalación en el “yo puedo”; en efecto, el hombre es muy capaz y sabe hacerse apreciar, pero esto va aunado a una fundamental tendencia a estafar, a arrancarle algo al otro (Abraham, 1925, p. 70). El sujeto es incorregible y cuando ve a otro pasarla bien, su “vieja inclinación o vicio” (seducir y después, cuando el otro confía, decepcionarlo, engañarlo) se apodera de él. La milagrosa curación “por amor”, en este caso, invita a una comparación con los casos de amnesia del nombre propio, en los cuales los sujetos recuperan “de milagro” el recuerdo justo con la angustia. En cambio, este sujeto se curó de la angustia, la angustia

de (no) ser querido, gracias a que encontró una mujer un poco mayor que él y que lo quería mucho. Diríamos que él pudo liberarse del “goce sin libido” que lo metía en el laberinto infernal de “ganar la confianza-engañar-ser perseguido, a veces detenido-huir-ganar la confianza de otra gente en otro lugar, etcétera”, en una vertiginosa repetición; pudo salir de la disociación entre goce y libido que lo tenía atrapado por años.

- b. *Lo monstruoso*. ¿Y los monstruos? Aquellos que matan y gozan haciéndolo, “movilizan” de alguna manera esto que se ha venido en llamar lo éxtimo, aquello que sitúa la retroversión significante como causa. Así, Bruno se pregunta acerca de las escenas sádicas en *Saló* de Pasolini: “¿Por qué ciertas secuencias de este filme son, en todo caso para una neurótica, inmirables?” Y sugiere como respuesta: “¿No sería porque ellas movilizan, sin la erotización, el goce de lo que Lacan llama lo éxtimo?” (Bruno, 2013, p. 272). Movilizan lo éxtimo, pero fuera de la libido, fuera de los objetos parciales, y esta movilización les produce *risa*. Tenemos que hacernos a la idea de que el afecto de la risa no sólo se da en la *élanque*, sino también en el mal. Risa que a un Breivik no se le quitaba nunca y que se quedó dibujada en su rostro durante el interrogatorio ante el tribunal (Theweleit, 2015). Theweleit nos proporciona muchos elementos para pensar el tema: el divertimento orgiástico, la exposición de las “hazañas” en forma de evento, espectáculo y fiesta, pero sobre todo lo que él llama *Umpolung der Sexualität* (re-polarización de la sexualidad). Esta re-polarización es, dice Theweleit, *etwas anderes als Sexualität*: otra cosa que sexualidad. La diferencia está en que mientras el goce sexual cae bajo la oposición entre lo prohibido y lo permitido, y por ende bajo la ley, el goce sin libido es siempre prescrito por alguna fuerza oscura; es decir, remite al imperativo de goce en el discurso del amo. Resultado de una repolarización de la sexualidad, la crueldad expresada crudamente llega a formular frases como la siguiente, dicha por un todavía casi-niño africano, asesino terrible: “es como en el amor, se pone duro entre las piernas”. La rara risa de Breivik es interpretada por Theweleit como una última descarga que muestra la “afectación” del sujeto. En cambio, no siente ni vergüenza ni culpa. El plus-de-gozar, en este caso, es algo que no tiene que ver con la libido, excepto con el afán de desprenderse de ella y sustituirla por otra cosa. La risa de Breivik está destinada, sostiene Theweleit, a desdemonizar a su persona (Theweleit, 2015, p. 25); pero también para mofarse de los psiquiatras que lo declararon alienado. Breivik, de esta manera, les opone a ellos su poder: “Puedo matar a cualquiera, a muchos”. La risa

le permite incluso sostener que “actué por bondad y no por maldad”. Esta inversión en el campo afectivo es el rasgo fundamental de una grave perturbación del cristal modal y de los afectos. El sujeto atrapado en la sutura modal entre deber y poder, que desarrolla sus afectos a partir de ella, está confundido respecto a lo que siente. Lo que él opone a la ley no es el crimen sino la arbitrariedad: hacer lo que puedo y debo por la causa. La modalidad del deber, en este caso, se desamarra por completo de la ética y se reduce al imperativo hipotético: si no lo haces, el mundo se va a acabar.

- c. *El sacrificio perverso*. Hay dos aspectos más de la repolarización de la sexualidad. En *el gran campo del sacrificio perverso* de si también podemos ver en función la disociación entre goce y libido. Cabe distinguir dos variantes fundamentales:

Variante 1. Se trata de asesinar a muerte, lo cual implica recurrir a un orden, un sistema religioso o una forma de delirio. Por supuesto, si bien en este caso la ideología es indispensable, no explica la posición del sujeto. En cuanto a la milagrosa transformación de un acto de odio en otro de supremo amor, recordemos que Breivik sostuvo ante el tribunal que lo había hecho por amor. Esta confusión entre amor y odio es producto de la sutura modal “monstruosa” entre deber y poder, abismal.

Variante 2. Para esta segunda variante, hay una referencia clínica-literaria: *Lasthénie de Ferjol*, el personaje de Barbey d’Aureville en la novela *Una historia sin nombre*. Es la historia de una mujer joven que se mata lentamente, poco a poco, provocándose heridas con agujas en la región del corazón y guarda esto como absoluto secreto durante toda su vida. Se presenta, además, un caso actual muy similar en Czermak (2006) con el título *Una perversión bien femenina* (Flores, 2006). Sabemos, desde los trabajos de Czermak y Abelhauser, que estos casos son mucho más frecuentes de lo que se cree, y si incluimos las versiones *light*, el *cutting* por ejemplo, el campo se ensancha todavía más. También aquí se trata de una insistencia en la modalidad del “poder”: poder mantener en secreto aun el último escondite de libido y goce.

5.3.3. *Locura en las suturas modales*

La propuesta de evaluación universal por parte del Estado es cada vez más insistente, conforme crece la demanda burocrática. Desde el punto de vista de la evaluación psicológica, se han elaborado fuertes críticas a la sutura

modal entre deber y saber bajo el régimen de la fórmula “deber saber x”, al llamar a su manifestación discursiva, la evaluación, “locura” y “fábrica de servidumbre voluntaria”. La llamada “neoevaluación”, es decir, la evaluación universal es, según Gori, “el rito social de pasaje de la cultura del capitalismo industrial, históricamente fechado y que termina hacia 1975, a una cultura del capitalismo financiero que se expande a partir de los años 1980” (Gori, 2011, p. 40). Ante la pérdida de un mundo común en la dialéctica entre lo social y lo común, donde podría tal vez pretender tener injerencia en la x que complementará en su vida el sintagma “debo saber”, el sujeto se somete a la evaluación en plena aceptación de su absoluta soledad y su impotencia respecto a la prescripción de los saberes y los conocimientos. La evaluación, con su “cada quien”, contribuye a propulsar lo humano hacia un universo donde la existencia está reificada, cuantificada, es falsamente objetiva, sin historia y sin valor: engendra un mundo cada vez más numerizado que permite al neoliberalismo devenir “la forma suprema de la *sociodicea* conservadora que se anunciaba, desde hace tres años, bajo el nombre de ‘fin de las ideologías’, o, más recientemente, de ‘fin de la historia’” (Gori, 2011, p. 41).

La censura ejercida por la evaluación es anónima y pretende ser objetiva. Se trata, señala Gori, de nuevos dispositivos de normalización social, que pueden hacer perder al sujeto, “de manera insensible y subterránea”, su autonomía de pensar y decidir. Este proceso va en paralelo con la pretensión de legitimación declarada del Estado, la de “dar valor” a una actividad —por ejemplo, profesional—, cuando la finalidad verdadera es la extorsión del valor “mediante la transformación de toda la producción en mercancías, en ‘segmentos técnicos’, o en ‘productos financieros’ ofrecidos al consumo y formateados para generar ganancia a corto plazo. Es una nueva ‘civilización’, que coloniza las existencias humanas y les hace perder el ‘mundo común’” (Gori, 2011, p. 51).

Conclusiones

Para concluir, volvamos a las preguntas arriba formuladas:

- a. *¿Qué combinatoria modal se detecta en ciertos actos?* Esta pregunta es básica y debería intentar responderse para cualquier acto que se enfoque como objeto de investigación. Es una pregunta que lleva muy lejos en el análisis de los juegos de lenguaje, porque permite transportar al investigador a un nivel de análisis en el cual se trasciende la mera interacción y se pone en juego el nivel del sentir y del cuerpo.
- b. *¿Cómo se instaló esta combinatoria?* Es posible que la pregunta esté dirigida a una combinatoria descubierta en un acto que fue registrado de alguna manera, y esta instalación puede entonces ser enfocada como proceso. Pero la pregunta también puede ir destinada a un interrogatorio más general acerca del tema. Está claro, por ejemplo, que los factores relevantes son de carácter social y no psicopatológico.
- c. *¿Qué estatuto de realidad tienen determinadas suturas modales?* La clausura del juego de las modalidades, por ejemplo, la sustitución del querer saber (en el cual cabe también el deseo de saber del niño, ligado a la sexualidad) por el deber saber puede producir falsos saberes y problemas sociales, porque la *x* en la sutura modal “deber saber *x*” es el lugar de una imposición. También cabe de nuevo ocuparse del problema de la voluntad de poder.
- d. Determinadas suturas modales pueden producir una total exclusión o inclusión de otras modalidades. Pero sólo nos arriesgaremos a afirmar que hay en efecto *formación de clusters*, a la cual hemos llamado “amalgamas” para acentuar el carácter de relleno por medio de la significación (en cada uno de los cuatro discursos) del lugar de la verdad. Las suturas modales serían entonces aquello que permite mantener en el lugar de la verdad a un determinado elemento: el sujeto, que no es nada separado del objeto- causa de deseo que lo habita (discurso del amo); el saber, que niega, al ocupar este lugar de la verdad, su proveniencia de otra cosa: del objeto en el fantasma y del primer significante, o de la primera inscripción significativa (discurso de la universidad); el significante primordial, el elemento significativo primario que se ligó tanto al objeto- causa como a otros significantes (discurso de la histeria, la histeria como un señalamiento de algún significante primordial); y por último el discurso analítico, que tendría por

lo menos una oportunidad de no “ser del semblante” y en el cual la división originaria (como condición absoluta del devenir) puede ponerse en discurso.

- e. Hay otro aspecto de la incidencia de este complicado tejido de modalidades en los discursos como lazos sociales: las suturas modales inciden para y contra la diferencia significante, producen interés e indiferencia en lo social.

Epílogo

En nuestro recorrido, hemos tratado de poner a trabajar el cristal modal del lenguaje para entender y describir la dinámica de ciertos eventos, tendencias y transformaciones en el uso del lenguaje en la época actual. Con ello, hemos asumido, de acuerdo con Julia Kristeva, que “el signo lingüístico no se refiere a un referente-objeto opaco, sino, a través de él, a un conjunto abierto constituido de sensaciones-afectos-pulsiones que manifiestan la negociación consciente/inconsciente requerida en el acto de significar del sujeto” (Kristeva, 2013, p. 218). El *parlêtre* lacaniano que se hace vía en esta perspectiva, intrincado con su cuerpo (la carne) y su imaginario, es “algo que se aprehende con la dimensión del decir, es una *dit-mansion*, un lugar donde habita el dicho y el cuerpo” (Porge, 2008, p. 114).

Pero la realización de este propósito encuentra una dificultad: la aplicación del cristal modal del lenguaje para captar el *parlêtre* en el lazo social de discurso sólo es posible de manera directa en el campo de la gramática. En esta perspectiva, propia de la lingüística de discurso de Antoine Culioli y Jean-Claude Coquet, el juego de las modalidades se aplica a los textos (en particular a la narración). El procedimiento, aunque expandido con fuerza a las macroestructuras lingüísticas, se inspira en la tradición de la lingüística estructural, tal como lo propuso Emile Benveniste en el *Vocabulario de las instituciones indo-europeas* (1969). Un ejemplo ilustrador es la evolución del verbo griego *hegeomai* (conducir, mandar), que Benveniste examina bajo el título *El conteo y la estimación*. Según Coquet, se pueden distinguir en esta evolución tres “peldaños modales”. Peldaño 1: dimensión del poder (el jefe). Peldaño 2: pasaje a la dimensión del saber (ser guía respecto a la opinión de otros). “Hay ahí una autoridad que no se basa en el mero poder, que no es autoridad del poder, sino del juicio individual”, dice Benveniste (vol. 1, p. 153),

y Coquet añade un peldaño 3: el pasaje a la dimensión del querer, del *vouloir*. Sugiere que se trata de una “nueva conversión”, esta vez hacia la modalidad del querer. En el peldaño 2, la dimensión del poder está presupuesta (*modalité présupposée*), mientras que la del saber está puesta (*modalité posée*) y la nueva conversión a la dimensión del querer exige entonces una nueva explicación (Coquet, 2000). Coquet habla de un “efecto túnel”. Esta expresión invita a reformular las relaciones entre las modalidades, derivada ya no del análisis gramatical sino del análisis del juego de lenguaje como lo hemos propuesto en este trabajo.

Es imposible encontrar estructuras modales tan nítidas cuando se tiene la mirada puesta en el *Sprachspiel*. En este caso, diríamos con Julia Kristeva, se trata de “incluir en el objeto ‘lenguaje’ la sensación-percepción de un ‘actuar’ pre- o translingüístico del sujeto hablante en el mundo” (Kristeva, 2013, p. 218). Esta definición del sujeto nos permitió a su vez definir el lugar de una zona de borde con lo real, ubicado por Freud como *unheimlich*, donde nos encontramos con una extraña mezcla de lo imaginario-especular con el objeto *a*, objeto causa del deseo, lugar fuera de representación. La modalización, el pasaje de una modalidad a otra y la formación de suturas entre modalidades se complejiza enormemente en esta segunda perspectiva; pero cada vez que miramos un fenómeno a través del prisma de las modalidades, se producen, dibujan, vislumbran figuras y delimitaciones fluctuantes a la manera de la fragmentación de los colores de la luz, que remiten a las tres dimensiones de la existencia (real, simbólico, imaginario) y al emplazamiento de los sujetos en su anudamiento. En el espectro así abierto y hecho visible (siempre sólo hasta cierto punto), habitan los sujetos unidos por situaciones vitales comunes y sólo hasta cierto punto compartibles. En esta perspectiva, la realidad del lazo social implica un proceso de traducción sin fin y sin original: se parte necesariamente de un “material” (de observación directa o de información acerca de un suceso) que es siempre desde ya resultado de una traducción, y sólo a partir de ella es posible continuar con el proceso de investigación, aplicando la traducción propia a la traducción de partida. No hay original al cual podríamos referirnos; al contrario, el lenguaje como *energeia* sólo se percibe en el proceso de traducir las “cosas que hacemos” (*pragmata*)

en cosas a las cuales nos referimos y nos conciernen. Quiere decir que en el campo del juego de lenguaje, los “asuntos” sociales no surgen como *matters of fact*, sino como *matters of concern*.¹⁰¹

El objeto de la metodología en proceso de construcción es entonces el discurso, definido por Lacan como “aquello por medio de lo cual, por puro y simple efecto del lenguaje, se precipita un lazo social” (Lacan, 2012, p. 166). Es el lugar de lo que antes, dice Lacan, “se denominaba ideología”. Lacan hace aquí un corte entre el análisis de las ideologías (tipo Althusser) y su propia teoría de los cuatro discursos. A los que le reprochan considerar lo imaginario como “fuchi” y lo simbólico como “uauh”, responde que todo lo que ha hecho es mostrar, insistir en el hecho de que la identificación imaginaria y especular se opera a través de una “marca simbólica”. Se sabe a lo que es conducido Lacan después: Freud, sostiene, cometió el error de “ligar sin relevo el yo a su *Massenpsychologie*”, porque carecía de una teoría del discurso como lazo social. Con ello, se quitó la posibilidad de tematizar el “frenesí sexual en el cual desemboca normalmente el discurso del amo absoluto; es decir, no produce más que castración simbólica”, y de abordar críticamente el pronóstico freudiano de que “el saber acerca del goce ya no sobrevivirá más que al margen de la civilización, no sin que ésta sienta por ello lo que púdicamente Freud denomina su malestar”.

Considerando que el esquema del cristal modal del lenguaje se juega en todos los fenómenos o *matters of concern* que hemos enfocado, los pasos que hemos dado son:

1. Tematizar la inserción del lazo social de discurso en la existencia, tomando en cuenta el nivel ontológico. Con ello, el espacio ya no es simplemente una abstracción, sino un lugar para el juego de lenguaje, algo que el *par-lêtre* aprehende gracias a la dimensión del decir.
2. Considerar el instrumento lingüístico de la modalización bajo el punto de vista de una vectorización hacia un límite de lo decible. Las figuras que hemos podido designar en los diferentes niveles del análisis de las

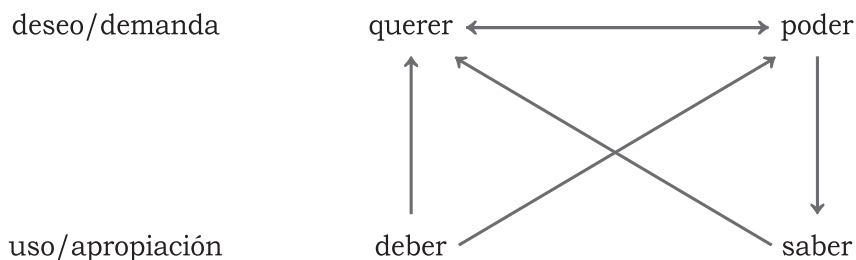
¹⁰¹ Distinción introducida por Bruno Latour: el espíritu crítico se basa en una actitud realista que parte de los *matters of concern* y no de los *matters of fact*. “La realidad no está definida por hechos. Los hechos, los *matters of fact*, no hacen el todo de la experiencia. No son sólo una presentación parcial de las cosas que nos conciernen —polémica, política, en mi opinión—, son además sólo un conjunto parcial de lo que se podría llamar también *state of affairs*, el estado de las cosas”. (Latour, 2004)

interacciones, desde esta perspectiva, son precipitados del esfuerzo por referirse a la totalidad del mundo social, cristalizaciones de un imposible que habita la lengua misma.

3. Observar la constitución de una zona de borde que anuncia lo real de los cuerpos, como un campo “fuera” del lenguaje, habitado por la violencia y el abuso. Aparece así aquello que se ha llamado “la carne”, lo que Freud intentó asir bajo el concepto de *libido*. Nos ha enfrentado con nuevos conceptos, los de adueñamiento y refeudalización, tales como aparecen en los estudios recientes sobre los feminicidios.
4. Reconocer las suturas modales como dominantes del campo de lo afectivo. La sutura es la cicatriz de un remiendo que se forma en un punto de posible desanudamiento de las tres dimensiones de la existencia. Lo esencial del “modo” es, desde este punto de vista, el hecho de que trasciende el nivel performativo, como se puede ver ya en el ejemplo del enunciado simple “no puedo”, que equivale a designar un acto del que en este instante se “toma acta”, sin que se lo nombre. En cierto modo, se revela aquí que el acto se reconoce entre los “afectados” sólo cuando falla, es decir, cuando el sujeto no quiere, no puede, no debe o no sabe efectuarlo.

El trabajo realizado nos pone en la situación de matizar y complejizar el esquema del cristal modal presentado al principio (p. 3), asimilándolo al esquema de los cuatro discursos. Tal asimilación del cristal modal del lenguaje al esquema de los cuatro discursos, como lo produjo Lacan entre finales de 1971 y principios de 1972, se basa en el esquema del tetraedro que él mismo justifica al decir: “si el sujeto y lo que llamo el significante-amo no estuvieran repartidos en los cuatro puntos de un tetraedro —para su tranquilidad, lo dibujé en el pizarrón con la forma de vectores que se cruzan en el interior de un cuadrado que carece de un lado—, es evidente que no habría discurso en absoluto” (Lacan, 2011, p. 68). El esquema, con esta afirmación, se vuelve definitivo y no es posible trascenderlo en este trabajo, por lo cual lo proponemos para terminar.

Esquema 5



El esquema nos permite hacer las siguientes consideraciones para futuras investigaciones:

1. Identificamos las cuatro modalidades con los “lugares” del esquema lacaniano: *querer* en posición de agente, *poder* en posición del otro, *saber* en posición de producto y *deber* en posición de verdad.
2. Esta sobreposición produce un efecto interesante respecto al *deber*, el cual está, en la nueva perspectiva, en posición de “verdad”. Como tal, el deber no remite entonces únicamente a la ética como verdad de lo social sino, mucho más allá, a la experiencia del sujeto respecto a la inmersión en el tiempo. Como nos lo recordó hace poco Judith Kasper (2018, pp. 25-38) en un importante trabajo, el deber no sólo dirige al sujeto en la *Leistung*, en el *achievement*, en la orientación hacia fines; está presente desde siempre con la forma de una posición cero, como potencialidad, con la forma de la *Musse*, el no hacer nada, que “pertenece etimológicamente al verbo modal *muessen* (deber) y designa propiamente un estado que le ofrece a uno la posibilidad de hacer algo” (Pfeifer, 1989, p. 902).
3. Movidos por el trabajo de Giorgio Agamben, en particular el *Homo Sacer* IV, 2, me veo motivado a incluir el término *uso*, aparte del vocablo “deseo” para representar, del lado izquierdo del esquema, el interior del tetraedro, lo que le da su volumen, su corporeidad. Esto no sólo permite explicar los matices en el campo modal que conocemos bajo las diferencias entre *müssen* (obligación por coerción), *sollen* (obligación moral) y *dürfen* (tener permiso) sino postular un nivel “pre-modal” que influye tanto en el querer como en el deber, produciendo, junto con el deseo, estos matices, que según Agamben indican un sujeto que no es “ni esclavo del ser ni de sí

mismo” (Agamben, 2017, p. 79). ¿Una nueva versión de Lévinas? No extraña entonces que Agamben introduce en su teoría el verbo “usar” como “verbo archimodal”:

Y usar es, en este sentido, el verbo archimodal, que define al ser primero o, en cualquier caso, que está más allá de su articulación en la diferencia ontológica existencia/esencia y en las modalidades: posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad. Hace falta que el sí mismo se haya constituido antes en el uso fuera de toda sustancialidad para que algo como un sujeto —una hipóstasis— pueda decir: yo soy, yo puedo, yo no puedo, yo debo. (Agamben, 2017, p. 80)

Para el enfoque que proponemos no habrá entonces solamente, como lo sugiere el modelo de Greimas, la combinatoria de los verbos modales con “ser” y “hacer” sino, ante todo, con “usar”. Se trata, diríamos, de la inclusión del difícil problema del goce, situado más allá de las reglas constitutivas y regulativas (Agamben, 2017, p. 80) y más allá de la potencia/impotencia (Agamben, 2017, p. 84). Además, así como el deseo se muestra sólo en la forma decaída de la demanda, el “uso” se muestra nada más en la forma decaída de la “apropiación”.

4. El nuestro es un esquema de flujos y vectores, que conducen de un término a otro y funcionan como tales en todos los discursos. Uno está tentado de recurrir a la reflexión de Paul Klee acerca del símbolo de la flecha:

Padre de la flecha es el pensamiento: ¿cómo extender mi extensión hacia allá abajo, del otro lado de ese río, de ese lago, de esa montaña? La contradicción entre nuestra impotencia física y nuestra facultad de abrazar la voluntad, a través del pensamiento, los dominios terrestre y supra-terrestre es el origen mismo de lo trágico humano. Esta antinomia de potencia e impotencia es el desgarramiento de la condición humana. Ni alado ni cautivo, ese es el hombre. (Klee, 2007, p. 111)

En el esquema se producen dos circuitos. Al tomar como inicio el “querer” se obtiene: querer-poder-saber-querer (el esquema se cierra con la flecha ascendente, el “túnel” de Culioli). En cambio, al tomar como inicio el “deber” se obtiene: deber-poder por un lado, y deber-querer por otro lado. El esquema se abre como en abanico y se cierra solamente gracias al vector entre querer y poder, que debe ser considerado entonces como constitutivo del circuito en sí, justo porque se basa en un relevo del querer por el

deber. Al recurrir de nuevo a Paul Klee, diríamos que la flecha horizontal entre querer y poder es portadora de una doble fuerza y puede ser ascendente o descendente.

5. Una nueva interrogación se forma respecto al *deber*. No recibe ningún apoyo de otra modalidad, y en eso su constitución es muy diferente a la del querer, que recibe ese apoyo tanto del saber como del mismo deber. El punto “deber” es en cierto modo creación *ex nihilo* y como tal siempre está amenazado por un posible colapso de toda la construcción modal a falta del vector, la fuerza que va de deber a querer.
6. Un aspecto que salta a la vista precisamente por la presentación “en plano” del tetraedro es la inexistencia de una relación discursiva entre “deber” y “saber”. Es incluso por esto que no funciona la educación. Si a pesar de ello se forman las suturas “deber saber” e incluso “saber deber”, sobre las cuales se basa toda evaluación, es sólo sobre la base de la pasión de ignorar que entre “producto” y “verdad” no hay relación discursiva ni ningún componente del lazo social de discurso que denota la presencia del *parlê-tre*. En cambio, el abismo entre saber y deber favorece el desplazamiento hacia el sufrimiento y la pasión como “vía obligada de la *sublimation*” (Kristeva, 2013, p. 176).

Bibliografía

- Abelhauser, A., Gori, R. y Sauret, M. J. (2011). *La folie évaluation. Les nouvelles fabriques de la servitude*. París, Francia: Mille et une nuits.
- Abraham, K. (1971). Die Geschichte eines Hochstaplers im Lichte psychoanalytischer Erkenntnis. En *Psychoanalytische Studien I*. Fráncfort, Alemania: S. Fischer.
- Abraham, K. (1971). Über die determinierende Kraft des Names. En *Psychoanalytische Studien I*. Fráncfort, Alemania: S. Fischer.
- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Madrid, España: Pretextos.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2*. Valencia, España: Pre-textos.
- Aranda, J. (9 de julio de 2009). Plantea Valls que la Corte investigue el incendio de la guardería ABC. *La Jornada*, p. 7.
- Arendt, H. (1971). *Vom Leben des Geistes*. Múnich, Alemania: Piper.
- Arendt, H. (2002). *Vita active oder vom tätigen Leben*. Múnich, Alemania-Zürich, Suiza: Piper.
- Austin, J. (1961). *Philosophical Papers*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Baas, B. (1994). Das öffentliche Ding. Die Schuld (an) der Gemeinschaft. En Gondek, H. D. y Wiedmer, P. *Ethik und Psychoanalyse*. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Bachtin, M. (2011). *Zur Philosophie der Handlung*. Berlín, Alemania: Matthes&Seitz.
- Badiou, A. (2003). *Condiciones*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

- Bañuelos, C. y otros. (27 de noviembre de 2012). El instituto de la mujer de Aguascalientes rechaza que se tipifiquen los feminicidios. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2012/11/27/politica/>
- Bataille, G. (1943). *L'Expérience intérieure*. París, Francia: Gallimard.
- Bataille, G. (1965). *Le procès de Gilles de Rais*. París, Francia: Pauvert.
- Benveniste, E. (1958). *Problèmes de linguistique générale, I*. París, Francia: Gallimard.
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. París, Francia: Gallimard.
- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, Droit, Religion*. París, Francia: Minuit.
- Beristáin, H. (2006). *Diccionario de retórica y poética*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Berman, S. (2015). Nosotros amamos la muerte. *Proceso*, (2038), p. 44.
- Blanchot, M. (1942). *Aminadab*. París, Francia: Gallimard.
- Blanchot, M. (1957). *Le dernier homme*. París, Francia: Gallimard.
- Blanchot, M. (1963). *Lautréamot et Sade*. París, Francia: Minuit.
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. París, Francia: Gallimard.
- Blanchot, M. (1973). *Le pas au-delà*. París, Francia: Gallimard.
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. París, Francia: Gallimard.
- Blanchot, M. (1983). *La Communauté inavouable*. París, Francia: Minuit.
- Blanchot, M. (2002). *La folie du jour*. París, Francia: Gallimard.
- Bruno, P. (2013). *Une psychoanalyse: du rébus au rebut*. Toulouse, Francia: érès.
- Bühler, K. (1934). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena, Alemania: Fischer.
- Caillois, R. (1946). *Babel*. París, Francia: Gallimard.
- Caillois, R. (1958). *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. París, Francia: Gallimard.
- Calame, C. (2000). *Le récit en Grèce ancienne*. París, Francia: Berlin.
- Camacho, F. (16 de octubre de 2010). "El sistema judicial, aún sometido al Ejecutivo": relatora de la ONU. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2010/10/16/politica/>

- Camacho, F. y Díaz, A. (21 de abril de 2012). La tipificación del feminicidio como delito grave, insuficiente: activistas. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2012/04/21/politica/>
- Campos, J. (1995). *¿Qué hacemos con los pobres?* Ciudad de México, México: Aguilar.
- Carrasco, J. (2010). La Corte fatua. *Proceso*, (1775).
- Carrizales, D. (8 de abril de 2012). Larrazabal y El Coqueto, entre los judas quemados en NL y Edomex. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2012/04/08/estados/>
- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire Européen des Philosophies*. París, Francia: Seuil.
- Castel, P. H. (2003). *La Métamorphose impensable. Essai sur la transsexualime et l'identité personnelle*. París, Francia: Gallimard.
- Castillo, G. (11 de junio de 2009). PGR: Nadie irá a prisión por el caso de la guardería. *La Jornada*.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires, Argentina-Madrid, España: Amorrortu.
- Chaumon, F. (2004). *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*. París, Francia: Michalon.
- Clain, O. (2006). De las formas de solidaridad. Sobre la quiralidad. En Assoun, P. L. y Zafiropoulos, M. *Lógicas del sintoma. Lógica pluridisciplinaria*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Coquet, J. C. (1989). *Le discours et son sujet 1: Essai de grammaire modale*. París, Francia: Klincksieck.
- Coquet, J. C. (2000). Préface. En Calame, C. *Le récit en Grèce ancienne*. París, Francia: Berlin.
- Coromines, J. (1997). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, VI*. Madrid, España: Gredos.
- Cruz, Á. (11 de julio de 2009). “Por la negligencia del gobierno hacia la infancia se subrogan guarderías”: experta. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2009/07/11/politica/>
- Cruz, Á. y Becerril, A. (9 de julio de 2009). Evade Karam críticas, entrega lista y lamenta la triste lección aprendida. *La Jornada*, p. 3.
- Cruz, Á. y Gutiérrez, U. (7 de junio de 2009). “Aparentemente” la guardería cumplía normatividad: Karam. *La Jornada*, p. 4.
- Czermak, M. (2012). *Patronymies*. Toulouse, Francia: érés.

- Czermak, M. y Veken, C. (2006). *Les jardins de l'asile. Questions de clinique usitée et inusitée*. París, Francia: Association Lacanienne Internationale.
- Dagenais, D. (2004). *La fin de la famille moderne. La signification des transformations, contemporaines de la famille*. Rennes, Francia: Presses Universitaires de Rennes.
- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. París, Francia: Gallimard.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Madrid, España: Paidós.
- Demoulin, C. (2009). La volonté de jouissance. *Revue Internationale La Clinique Lacanienne*, (16, Des Perversions).
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. París, Francia: Seuil.
- Derrida, J. (1990). Heidegger et la question. *De l'esprit et autres essais*. París, Francia: Fammarrion.
- Descombes, V. (2013). *Les embarras de l'identité*. París, Francia: Gallimard.
- Díaz, A. (29 de octubre de 2011). Injustificado, retrasar investigación de delitos contra mujeres: expertos. *La Jornada*, p. 33.
- Díaz, A. (25 de noviembre de 2012). Más abusos y persecución contra mujeres con la guerra antinarco. *La Jornada*, p. 5.
- Díaz, P. (12 de octubre de 2010). El 45% cree que es la mujer la que debería renunciar a trabajar. *Público*. Internacional.
- Didier-Weill, A. (1999). *Invocaciones*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Dufour, D. R. (2009). *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*. París, Francia: Denoël.
- Dufour, D. R. (2011). *L'individu qui vient... après le libéralisme*. París, Francia: Denoël.
- El guanajuatense culpa a diputadetes. (9 de septiembre de 2009). *La Jornada*, p. 31.
- Emcke, C. (2013). *Weil es sagbar ist: Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit Essays*. Fráncfort, Alemania: S. Fischer.
- Ernout, A., y Meillet, A. (1959-1960). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. París, Francia: Klincksieck.
- Feick, H. (1980). *Index Zy Heideggers "Sein und Zeit"*. Tubinga, Alemania: Max Niemeyer.
- Ferenczi, S. (1972). *Schriften zur Psychoanalyse II*. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Fernández-Vega, C. (21 de julio de 2010). México SA. *La Jornada*, p. 32.

- Fernández-Vega, C. (16 de junio de 2010a). Responsabilidades sin responsables. Violación de garantías sin violadores. Poderes de la Unión: lavado de manos. *La Jornada*, p. 32.
- Fernández-Vega, C. (17 de junio de 2010b). Guarderías subrogadas: legalidad sin ley. *La Jornada*, p. 32.
- Fernández-Vega, C. (18 de junio de 2010c). México SA. *La Jornada*, p. 32.
- Fierens, C. (2008). *La relance du phallus. Le rêve, la cure, la psychanalyse*. Toulouse, Francia: Érès.
- Fink, E. (1969). *Metaphysik und Tod*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- Flores, M. P. (2006). Un cas de syndrome des Lasthénie de Ferjol. Phlébotomies anonymes: une perversion bien féminine. *Czermak/Veken*, pp. 241-266.
- Fontanier, P. (1977). *Les figures du discours*. París, Francia: Flammarion.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité, 3: Le souci de soi*. París, Francia: Gallimard.
- Freud, S. (1972a). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. En *Gesammelte Werke VIII*. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Freud, S. (1972b). Hemmung, Symptom und Angst. *Gesammelte Werke*, XIV, pp. 113-205. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Freud, S. (1972c). Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann. *Gesammelte Werke*, XIV, pp. 541 y 542. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Freud, S. (1984). La interpretación de los sueños (1900). En *Obras completas, IV, v*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). El chiste y su relación con lo inconsciente (1905). En *Obras completas, 8*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001a). El malestar en la cultura (1939). En *Obras completas, XXI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001b). Esquema del psicoanálisis (1940[1938]). En *Obras completas, XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001c). Fetichismo (1927). En *Obras completas, XXI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001d). La escisión del yo en el proceso defensivo (1949[1938]). En *Obras completas, XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001e). Lo ominoso (1919). En *Obras completas, XVII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Alemania: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1986). Zur Einführung. En Heidegger, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Ditzingen, Alemania: Reclam.
- Gaos, J. (1951). Introducción. En Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Ciudad de México, México: FCE.
- Garduño, R. y Méndez, E. (25 de julio de 2001). La trata de personas, a punto de ser el delito más redituable para mafiosos. *La Jornada*, p. 13.
- Gil Olmos, J. (2010). Caso ABC: El estado mexicano, sometido a “juicio ciudadano”. *Proceso*, (1759).
- Gori, R. (2011). Une nouvelle manière de donner des ordres? En Abelhauser, Gori, Sauret, pp. 35-70.
- Greimas, A. (1989). Para una teoría de las modalidades. En *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid, España: Gredos.
- Greimas, A. y Courtés, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París, Francia: Hachette.
- Gruen, A. (2014). *Der Wahnsinn der Normalität*. Múnich, Alemania: DTV.
- Gutiérrez, U. (14 de septiembre de 2010). Inician ayuno padres de niños fallecidos en la guardería ABC. *La Jornada*, p. 45.
- Gutiérrez, U. y Herrera, C. (21 de julio de 2010). “El Presidente ofreció dinero, pero de justicia nada” en el caso ABC. *La Jornada*, p. 5.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). Was heisst Universalpragmatik? En *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, España: Taurus.
- Han, B. C. (2012). *Agonie des Eros*. Berlín, Alemania: Matthes & Seitz.
- Han, B. C. (2013). *Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns*. Berlín, Alemania: Matthes & Seitz.
- Hegel, G. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Fráncfort, Alemania: Werke.

- Hegel, G. (2002). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ciudad de México, México: Casa Juan Pablos.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga, Alemania: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México, México: FCE.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Hernández, J. (10 de junio de 2009). País subrogado ABC. Guardería Lotenal. Teledictadura tapadera. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2009/06/10/opinion/>
- Hernández, M. y Rodríguez, E. (23 de octubre de 2015). Aprehenden a cinco supuestos culpables del linchamiento de los encuestadores en Puebla. *La Jornada*, p. 16.
- Heuer, W., Heiter, B. y Rosenmüller, S. (2011). *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar, Alemania: Metzler.
- Hilty, G. (Octubre de 1959). "Il" impersonnel. *Syntaxe historique et interprétation littéraire. Le français moderne*, (27e année), pp. 241-251.
- Hilty, G. (1967). Das Tempussystem als Auffassungsschema der erlebten Zeit. *Vox Romanica*, 26.
- Hudelot, C. (1983). Dialogue et monologue dans l'échange mère-enfant. *Journée d'études*, 8.
- Juranville, A. (2000a). *La philosophie comme savoir de l'existenc, 1. L'altérité*. París, Francia: PUF.
- Juranville, A. (2000b). *La philosophie comme savoir de l'existence, 2. Le jeu*. París, Francia: PUF.
- Kasper, J. (2018). Müßiggang: Über Not und Lust und die inkommensurable Windstille der Seele. En *RISS-Zeitschrift für Psychoanalyse Freud Lacan*, (88). Berlín, Alemania: Textem.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1990). *Les interactions verbales, 1: Approche interactionnelle et structure des conversations*. París, Francia: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1992). *Les inteactions verbales, 2: La relation interpersonnelle et la politesse*. París, Francia: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1994). *Les interactions verbales, 3: Variations culturelles et échanges rituels*. París, Francia: Armand Colin.
- Klee, P. (2007). *Teoría del arte moderno*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Klemperer, V. (2010). Der Fluch des Superlativs. En *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Ditzingen, Alemania: Reclam.

- Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid, España: Cátedra.
- Kristeva, J. (2013). *Pulsions du temps*. París, Francia: Fayard.
- Kurbacher, F. (2011). Das Spätwerk. En Heuer, W. y otros. *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Alemania: J.B. Metzler.
- Labov, W. (1972). Rules for ritual insults. En Sudnow, D. (Ed.), *Studies in Social Interaction*. Nueva York, EUA: The Free Press.
- Lacan, J. (1958). *Le Séminaire VI. Le désir et son interprétation*. Versión AFI.
- Lacan, J. (1964-1965). *El Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. En Rodríguez, R. E. (versión crítica).
- Lacan, J. (1966). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. En *Ecrits*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (1971). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (1998). *Le Séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (2004). *Le Séminaire X. L'angoisse (1962-1963)*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (2006a). *Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (2006b). *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (2007). *El seminario 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2011). De l'incompréhension. En *Je parle aux murs. Entretiens à la chapelle de Sainte-Anne*. París, Francia: Seuil.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario 19. ...O peor. (1971-1972)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El seminario 23. El sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lamas, M. (2014). Trabajo sexual y política. *Proceso*.
- Landowski, E. (1993). *La sociedad figurada*. Ciudad de México, México: FCE.
- Landowski, E. (2005). *Tres regímenes de sentido y de interacción*. Puebla: BUAP.

- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry* 30, (2, Winter 2004). Chicago, EUA: The University of Chicago Press Journals.
- Laugier, S. (2004). Non-sense. En Cassin, B. (Dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. París, Francia: Le Seuil-Le Robert.
- Le Poulichet, S. (1998). *El arte de vivir en peligro*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Leal, G. (11 de julio de 2009). Guarderías y “estancias”: cinco opiniones. *La Jornada*, p. 14.
- Lefort, C. (2004). *Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken. Rede anlässlich der Verleihung des Hannah-Arendt-Preises*. Bremen, Alemania: Manuskript.
- Legendre, P. (1974). *L'amour du censeur*. París, Francia: Seuil.
- León Zaragoza, G. (5 de junio de 2010). “Se legaliza esquema letal de subrogación”: Gustavo Leal. *La Jornada*, p. 2.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París, Francia: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1975). Ejercicios sobre “La locura del día”. En Cuesta Abad, J. M. (Ed.). *Sobre Mauricio Blanchot*. Madrid, España: Trotta.
- Lévinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París, Francia: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1979). Trascendencia de la luz y de la razón. En *Le temps et l'autre*. París, Francia: PUF.
- Lévinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. París, Francia: Grasset.
- Levinas, E. (2005). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, Francia: VRIN.
- Llanos, R. (15 de enero de 2011). En dos años, 274 asesinatos de mujeres en la capital: PGJDF. *La Jornada*, p. 36.
- Lorblanchet, M. (2004). *L'art préhistorique du Quercy. Portet-sur-Garonne Cedex*, Francia: Loubatières.
- MacMasters, M. (14 de marzo de 2011). Alcalde brasileño ve en el deterioro del espacio urbano la raíz de la violencia. *La Jornada de enmedio*, p. a14.
- Maingueneau, D. (1999). *Les termes clés de l'analyse du discours*. París, Francia: Seuil.
- Martínez, C. (28 de octubre de 2015). Los linchados de Ajalpan, Puebla. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2015/10/28/opinion/>

- Mauss, M. (1973). *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. En *Sociologie et Anthropologie*. París, Francia: PUF.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del intercambio en las sociedades*. En *Sociología y Antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- Méndez, E. y Gutiérrez, U. (9 de julio de 2009). *Indigna a padres que Bours Castelo declare que "duerme como bebito"*. *La Jornada*, p. 7.
- Mengue, P. (1996). *L'ordre sadien. Loi et narration dans la philosophie de Sade*. París, Francia: Kimé.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. París, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Michaux, H. (1967). *Connaissance par les gouffres*. París, Francia: Gallimard.
- Miller, J. C. (2008). *El amor en las psicosis*. Buenos Aires, Argentina-Barcelona, España-Ciudad de México, México: Paidós.
- Milner, J. C. (1983). *Les noms indistincts*. París, Francia: Seuil.
- Milner, J. C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Moeschler, J. (1982). *Dire et contredire. Pragmatique de la négation et acte de la réfutation dans la conversation*. Fráncfort, Alemania: Bern.
- Moliner, M. (1971). *Diccionario de uso del español*. Madrid, España: Gredos.
- Morin, E. (2004). *La méthode, 6: Ethique*. París, Francia: Seuil.
- Nancy, J. L. (2003). *Image et violence*. En *Au fond des images*. París, Francia: Galilée.
- Nancy, J. L. (2014). *La Communauté désavouée*. París, Francia: Galilée.
- Nietzsche, F. (1887a). *Die fröhliche Wissenschaft. "La Gaya Scienza"*. Berlín, Alemania: Verlag.
- Nietzsche, F. (1887b). *Zur Genealogie der Moral*. Múnich, Alemania: Goldmann.
- Norandi, M. (5 de julio de 2009). *Miles de capitalinos exigen castigar a los culpables en la guardería ABC*. *La Jornada*, p. 7.
- Osmo, P. (2004). *Willkür, libre arbitre*. En Cassin, B. *Vocabulaire Européen des Philosophies*. París, Francia: Seuil.
- Ovejero, J. (2012). *La ética de la crueldad*. Barcelona, España: Anagrama.
- Pabst, V. (4 de abril de 2015). *Ein Lynchmord weckt die Bürgergesellschaft: Farkunda*. *Nene Zürcher Zeitung. Internationale Ansgabe*, (78), p. 6.

- Pariser, E. (2012). *Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden*. München, Alemania: Klett.
- Parret, M. (1994). *L'Enonciation en grammaire du texte*. Paris, Francia: Nathan.
- Petrich, B. (2018). Prólogo. En L. Carrión. *La fosa del agua. Desapariciones y feminicidio en el Río de los Remedios*. Ciudad de México, México: Penguin-Random House.
- Pfeifer, W. (1989). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Berlín, Alemania: Akademie Verlag.
- Pirard-Le Poupon, J. (2010). Extensions du domaine des inclassables. *Revue Internationale La Clinique Lacanienne*, (16, Des Perversions).
- Pirard, R. (2010). Clinique de la banalité: perversions ordinaires. *Revue Internationale La Clinique Lacanienne*, (16, Des Perversions).
- Plantin, C. (1996). *L'argumentation*. París, Francia: Seuil.
- Pollack, M. (2004). *Anklage Vatermord. Der Fall Philippe Halsmann*. Fráncfort, Alemania: Fischer.
- Poniatowska, E. (4 de junio de 2010). El delgado hilo de la vida. La tragedia de la guardería ABC, en Hermosillo. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2010/06/04/opinion/>
- Porge, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. Toulouse, Francia: érès.
- Porge, E. (2008). *Des fondements de la clinique psychanalytique*. Toulouse, Francia: érès.
- Porge, E. (2012). *Voix de l'écho*. París, Francia: érès.
- Porge, E. (2018). *La sublimation, une érotique pour la psychanalyse*. Toulouse, Francia: érès.
- Poy Solano, L. (16 de junio de 2010). "Inconcebible, resolución de la corte": relator de la ONU. *La Jornada*, p. 3.
- Rabaté, J. M. (2007). *Lacan literario: la experiencia de la letra*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Ramón, R. (26 de agosto de 2014). Insisten en declarar alerta de género en el Estado de México. *La Jornada*, p. 31.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible*. París, Francia: La fabrique.
- Rancière, J. (2003). *Le destin des images*. París, Francia: La fabrique.

- Rentsch, T. (2003). Sein und Zeit. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit. En Thomä, D. (Ed.), *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, Alemania: Metzler.
- Ríos, A. (2012). *La prisión-otra. Los "laicosos": procesos de desubjetivación*. Tesis para optar por el grado de doctor en Ciencias Sociales. Ciudad de México, México: UAM.
- Robert, P. (1982). *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. París, Francia: Le Robert.
- Rodriguez, G. (27 de julio de 2012). Máscaras de legitimidad. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2012/07/27/opinion/>
- Rothenberg, M. A. (2010). *The excessive subject. A new theory of social change*. Cambridge, Inglaterra: Polity Press.
- Roussel, C. (2006). Madame Sans Blanc. Ou un corps-à-sac. Descor(ps) et transsexualisme. En *Czermak/Veken*, pp. 155-190.
- Saettele, H. (2005). *Palabra y silencio en psicoanálisis*. Ciudad de México, México: UAM-X.
- Safouan, M. (2001a). *Dix conférences de psychanalyse*. París, Francia: Fayard.
- Safouan, M. (2001b). *Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan 1953-1969*. París, Francia: Fayard.
- Safouan, M. (2011). *El lenguaje corriente y la diferencia sexual*. Buenos Aires, Argentina-Madrid, España: Amorrortu.
- Safouan, M. (2017). *Le puits de la vérité. La psychanalyse et la science*. París, Francia: Hermann.
- Salman, S. (2012). Semblante. En Scilicet *El orden simbólico en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Sánchez, A. (17 de junio de 2010). El ABC de la impunidad. *La Jornada*, p. 19.
- Sánchez, T. (28 de febrero de 2012). Consignarán a El Coqueto, acusado por la PGJ de ultimar mujeres en un micro. *La Jornada*, p. 39.
- Sarfati, G. E. (1997). *Eléments d'analyse du discours*. París, Francia: Nathan.
- Sasse, S. (2011). Vorwort. En Bachtin, M. *Zur Philosophie der Handlung*. Berlín, Alemania: Matthes & Seitz.
- Sauret, M. J. (2006). Die Entwertung des Namens. *AFP, Mitgliederbrief*, 10(52), pp. 12-15.
- Schiller, F. (1801). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. S.P.I.

- Scilicet. (1976). L'acting-out, réalisation d' une réponse, production de l'inconscient. En *l'École freudienne de Paris* (pp. 111-126). París, Francia: Seuil.
- Searle, J. (1997). *A classification of Illocutionary Acts*. Barcelona, España: Paidós.
- Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Argentina: Tinta Limón Ediciones.
- Servín Vega, M. (25 de junio de 2012). Elaboran mapa con zonas de riesgo para mujeres en Coyoacán. *La Jornada*, p. 41.
- Sigusch, V. (2005). *Neosexualitäten. Ueber den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*. Fráncfort, Alemania-Nueva York, EUA: Campus.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid, España: Abada Editores.
- Soler, C. (1997). Pessoa, la esfinge (II). En *Uno por uno. Revista Mundial de Psicoanálisis* (versión latinoamericana), (45), 139-156.
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Soler, C. (2010). La perversion généralisée. *Revue Internationale La clinique lacanienne*, (16, Des Perversions).
- Starobinski, J. (2007). *Largesse*. París, Francia: Gallimard.
- Steinsleger, J. (21 de noviembre de 2012). Femicidio, familia... ¿seguridad? *La Jornada*.
- Stiegler, B. (2008). *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp-edition unseld.
- Stolleis, M. (2004). *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*. Múnich, Alemania: C. H. Beck.
- Theunissen, M. (1977). *Der Andere*. Berlín, Alemania: Gruyter.
- Theweleit, K. (2015). *Das Lachen der Täter: Breivik u.a.* Psychogramm der Tötungslust. Salzburgo-Viena, Austria: Residenz.
- Tietz, U. (2003). Heidegger und Ludwig Wittgenstein: Diesseits des Pragmatismus-jenseits des Pragmatismus. En Thomä, D. (Ed.). *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, Alemania: Metzler.
- Todorov, T. (1981). *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*. París, Francia: Seuil.
- Turati, M. (2012). El paraíso de las violaciones. *Proceso*, (1870).
- Verdú, V. (2009). *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*. Barcelona, España: Anagrama.
- Vion, Robert. (2004). Modalités, modalisations et discours représentés. En *Langages*, 4/2004(156), 06-110.

- Von Wartburg, W. y Bloch, O. (1975). *Dictionnaire étymologique de la langue française*. París, Francia: PUF.
- Walde, A. y Hofmann, J. (1938-1956). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, Alemania: Winter.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Weinrich, H. (1964). *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart, Alemania: Beck.
- Werlich, E. (1975). *Typologie der Texte*. Heidelberg, Alemania: Quelle & Mayer.
- Widmer, P. (2010). *Der Eigennamen und seine Buchstaben, Psychoanalytische und andere Untersuchungen*. Bielefeld, transcript.
- Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Untersuchungen*. En *Schriften I*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1970a). *Über Gewißheit*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1970b). *Philosophische Bemerkungen*. Fráncfort, Alemania: Werkausgabe.
- Wittgenstein, L. (1970c). *Zettel*.
- Wunderlich, D. (1976). *Studien zur Sprechakttheorie*. Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.

Contenido

0. El lazo social y la modalización lingüística	7
0.1. Pluralidad del lazo social	7
0.2. El cristal modal del lenguaje	8
0.3. Fracturas y suturas	10
CAPÍTULO 1. El juego de lenguaje	13
1.1. El juego enunciativo	13
1.1.1. Sistemas de entendimiento	18
1.1.2. El espacio ontológico del juego enunciativo	22
1.1.3. Transversalidad del lenguaje e inteligibilidad del mundo	29
1.1.4. El límite del juego y el goce	33
1.2. El espacio social de los juegos de lenguaje	37
1.2.1. Definición y nominación de unidades	37
1.2.2. Ruptura del juego y surgimiento de lo (in)visible	47
1.2.3. Orden y desorden en los juegos de lenguaje	55
1.2.4. Absorción del decir en y por el dicho	57
1.3. El juego de lenguaje como escenificación	60
1.3.1. El escándalo de la sinceridad	60
1.3.2. La escena entre seriedad y simulacro	63
1.3.3. La escansión: epifanía y anagnórisis	64
1.3.4. Aparición de la zona de borde	77
Conclusiones	80
CAPÍTULO 2. La modalización en acto	81
2.1. Los niveles del análisis	82
2.2. La interacción	86
2.3. Las secuencias discursivas	91
2.4. El intercambio	96
2.5. La intervención	101
2.6. Los actos de habla	107
2.7. La letra	117
Conclusiones	121

CAPÍTULO 3. Abismos en los juegos de lenguaje123
3.1. Oír-decir: sobre la transmisión del dicho y el rumor	124
3.1.1. Juego de lenguaje y discurso referido	124
3.1.2. El rumor en el juego de lenguaje	125
3.1.3. La transmisión del dicho y el rumor	133
3.1.4. Aspectos varios de la transmisión del dicho	139
3.2. De accidente a crimen. El caso de la guardería ABC (Hermosillo, Sonora)	145
3.2.1. Un proceso de accidente a crimen	146
3.2.2. Discursos en conflicto	148
3.2.3. La ruptura del “juego de lenguaje” y los pasajes del sujeto	159
3.2.4. Sobre la degradación de las fuerzas existenciales del lenguaje	161
Conclusiones	162
CAPÍTULO 4. Transformación del lazo social del discurso163
4.1. Transgresión y perversión	163
4.1.1. La interrogación del desastre	163
4.1.2. Transgresión, perversión, crimen	164
4.1.3. La perversión generalizada	167
4.1.4. Freud ante lo nuevo	169
4.1.5. La transferencia de la significación fálica	170
4.1.6. La evitación de la castración y el síntoma de “poca monta”	172
4.1.7. La crueldad y la ley sadiana	174
4.2. La aparición de lo siniestro: los feminicidios	177
4.2.1. Movimientos en el lazo social de discurso y los feminicidios	178
Conclusiones	184
CAPÍTULO 5. Suturas modales185
5.1. Inmersión del campo modal en lo social	185
5.2. Los tres imposibles	189
5.2.1. La comunidad imposible	191
5.2.2. La identidad imposible	196
5.2.3. La culpa y la cosa pública	200
5.3. Efectos de las suturas modales: los afectos	204
5.3.1. Desalojo del afecto y su retorno	205
5.3.2. Efectos de perversión	207
5.3.3. Locura en las suturas modales	209
Conclusiones	211
6. Epílogo	213
Bibliografía	221
Índice analítico237

Índice analítico

A

abismo, 10, 219
actante, 16, 186
acto de habla, 39, 82, 83, 98, 107,
108, 110, 111, 112, 113, 114,
151
afectos, 123, 185, 204, 206, 209,
213
agente, 13, 14, 35, 36, 59, 84, 101,
107, 115, 118, 119, 120, 128,
129, 148, 149, 150, 158, 175,
189, 217
alusión, 27, 98, 138, 172, 201
amo, 10, 58, 59, 76, 90, 103, 111,
115, 149, 150, 152, 158, 175,
176, 189, 208, 211, 215, 216
anagnórisis, 64, 65, 67, 68, 74,
76, 77
análisis crítico, 52, 146
análisis lingüístico, 82, 83, 84,
108, 117, 125
angustia, 24, 26, 29, 41, 42, 47,
49, 64, 66, 69, 70, 72, 132,
160, 164, 169, 172, 173, 191,
192, 193, 195, 199, 207

apariencia, 23, 39, 42, 43, 87, 100,
139, 167, 172, 173, 201, 205
apropiación, 47, 105, 119, 153,
218
asesinato, 7, 49, 73, 74, 163, 177,
179, 195, 200, 201, 203, 205
atención, 19, 20, 32, 48, 51, 70,
75, 106, 110, 115, 126, 130,
131, 132, 133, 142, 156, 160,
172, 178, 179, 181, 188
atención flotante, 132, 133
autor, 14, 21, 78, 94, 102, 124,
131, 134, 137, 140, 175

B

borde con lo real, 11, 214

C

cadena significativa, 85, 106, 114,
123
callar, 127
capitalismo, 162, 166, 167, 174,
175, 184, 194, 210

castración, 8, 167, 170, 171, 172, 173, 182, 215

certeza, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 50, 128, 130, 131, 159, 160, 193

chisme, 89, 125, 138, 143, 144

chiste, 17, 38, 118, 119, 126, 144, 205

combinatoria modal, 9, 14, 29, 186, 189, 192, 195, 202, 211

comunicación, 14, 15, 16, 17, 51, 62, 86, 107, 116, 148, 179

comunidad, 8, 163, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 202

conciencia moral, 111, 205

construcción colectiva, 106

crimen, 48, 49, 53, 57, 145, 146, 148, 162, 164, 174, 176, 178, 179, 182, 183, 201, 209

crystal modal del lenguaje, 8, 121, 195, 199, 213, 215, 216

crueidad, 174, 176, 177, 178, 179, 184, 208

cuerpo, 7, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 35, 46, 48, 50, 52, 53, 55, 69, 76, 84, 117, 129, 135, 143, 152, 153, 166, 170, 171, 173, 174, 177, 180, 182, 183, 184, 193, 196, 201, 205, 206, 207, 211, 213

cuerpo social, 7, 50, 52, 53, 55, 152, 153, 166

cuidado, 12, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 49, 52, 53, 63, 75, 82, 89, 148, 152, 158, 159, 161, 162, 165, 184

culpa, 8, 29, 54, 111, 191, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 208

cura, 23, 24, 25, 26, 29

D

Dasein, 22, 24, 25, 127, 130

deber, 8, 9, 10, 14, 29, 37, 58, 69, 101, 111, 112, 158, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 217, 218, 219

deber saber, 188, 210, 211, 219

decir, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 88, 90, 92, 94, 97, 98, 99, 102, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 152, 156, 159, 161, 162, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 182, 183, 186, 192, 193, 196, 198, 199, 204, 205, 207, 208, 210, 213, 215, 216, 218

delincuencia, 165, 166

demanda, 107, 108, 109, 134, 143, 166, 209, 218

desastre, 54, 67, 68, 69, 70, 76, 111, 163, 164, 173, 174, 175, 178, 182, 184

desastre perverso, 163, 175, 182

desear, 29, 102, 112, 116

deseo, 9, 10, 18, 24, 76, 85, 87, 90, 105, 107, 108, 109, 130, 133, 141, 143, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 160, 167, 171, 172, 174, 175, 182, 184, 189, 192, 196, 200, 203, 206, 207, 211, 214, 217, 218

destinatario, 16, 110

diacronía, 9, 12, 24, 32, 44, 77, 101, 111, 131, 151, 184, 186, 188, 189

dialógico, 88, 89, 96

diálogo socrático, 88

dicho, 11, 13, 14, 15, 17, 20, 35, 36, 43, 49, 51, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 102, 110, 114, 117, 119, 123, 124, 128, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 161, 174, 202, 205, 213

dictum, 186, 190

diferencia sexual, 130, 232

discurso, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 32, 33, 36, 51, 58, 59, 61, 62, 70, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 124, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 136,

137, 139, 140, 141, 142, 143, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 166, 167, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 189, 193, 194, 203, 208, 211, 212, 213, 215, 216, 219

discurso capitalista, 166, 173, 178, 184

discurso crítico-analítico, 150, 151, 157

discurso de deseo, 149, 151, 152, 154, 156, 160

discurso del amo, 10, 58, 59, 103, 111, 115, 175, 176, 189, 208, 211, 215

discurso de la universidad, 10, 111, 189, 211

discurso del comentario, 149, 151, 154

discurso del poder, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160

discurso de poder, 150

discurso jurídico, 8, 149, 151, 154, 156, 157, 158, 179, 180, 181, 203

distancia enunciativa, 15, 16, 17, 29

don, 7, 27, 28, 29, 97, 128

E

Edipo, 50, 67, 175, 201

entrega, 12, 22, 24, 27, 28, 29, 63, 73, 130, 143, 192, 197

entrevista, 61, 137, 152

enunciación, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 32, 36, 38, 40, 54, 55, 59, 62, 65, 76, 77, 78, 89, 93, 96, 112, 117, 120, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 144, 168, 188, 206

enunciado, 10, 14, 15, 16, 32, 36, 59, 62, 76, 77, 78, 89, 94, 98, 99, 100, 110, 114, 120, 135, 137, 139, 142, 144, 148, 155, 161, 186, 216

enunciador, 16, 89, 92, 98, 100, 106, 137, 139, 140

epifanía, 64, 65, 67, 77

escansión, 64, 77

escena primaria, 71, 76

esclavitud, 27, 60, 130

escuchar, 127, 132

espacio, 8, 12, 14, 15, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 37, 40, 50, 55, 60, 74, 86, 88, 90, 92, 93, 96, 105, 109, 116, 117, 137, 163, 215

espacio de juego, 23, 31

estafa, 203, 207

estética, 33, 92

ética, 32, 57, 80, 95, 100, 143, 164, 165, 173, 184, 191, 202, 209, 217

etnografía, 51, 52

evaluación, 186, 188, 209, 210, 219

exceso, 17, 35, 50, 76, 156, 200, 204

exhibicionismo, 207

experiencia, 14, 35, 37, 39, 40, 41, 45, 46, 48, 52, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 76, 77, 81, 84, 90, 116, 118, 119, 120, 124, 128, 129, 132, 137, 152, 159, 160, 163, 167, 169, 174, 177, 179, 192, 204, 215, 217

éxtimo, 208

F

falsedad, 44, 54, 100, 126, 142

falta, 7, 18, 26, 29, 37, 41, 44, 50, 52, 54, 55, 64, 67, 72, 73, 79, 102, 105, 117, 119, 140, 142, 143, 156, 163, 192, 200, 207, 218, 219

fantasma, 55, 71, 73, 167, 172, 192, 196, 199, 211

fase oral, 172

feminicidio, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183

fetichismo, 56, 170, 207

ficción, 15, 17, 32, 33, 47, 67, 153

forclusión, 171

G

Gerede, 89, 123, 127

goce, 7, 8, 10, 11, 26, 32, 33, 34, 35, 48, 49, 52, 59, 72, 80, 82, 120, 132, 142, 156, 168, 169, 174, 175, 176, 177, 179, 184, 196, 202, 206, 207, 208, 209, 215, 218

gramática, 15, 28, 82, 85, 92, 107, 139, 189, 213

H

hablar, 19, 21, 39, 43, 47, 52, 64,
72, 74, 88, 90, 95, 97, 99, 100,
102, 106, 113, 116, 151, 200,
201

histeria, 59, 75, 211

Hoerigkeit, 60

huella, 26, 27

I

idealismo, 159

identidad, 8, 18, 43, 46, 47, 61,
63, 88, 104, 134, 153, 166, 191,
196, 197, 198, 199, 201

imagen especular, 21

imaginario, 8, 21, 43, 44, 45, 65,
66, 76, 77, 128, 168, 173, 189,
190, 213, 214, 215

imperativo, 59, 109, 111, 142, 155,
156, 187, 188, 195, 205, 208,
209

infans, 19, 20, 21, 37, 201

informante, 136

inhibición, 191, 192, 193

inmixión, 139, 141, 142

interacción, 13, 16, 36, 38, 39, 74,
78, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 95, 100, 101, 106,
107, 109, 110, 114, 115, 117,
119, 121, 133, 190, 193, 211

intercambio, 7, 9, 27, 28, 29, 34,
58, 71, 83, 95, 96, 97, 98, 100,
101, 109, 121, 128

internet, 68, 116

intervención, 83, 96, 98, 100, 101,
102, 103, 105, 106, 107, 111,
115, 121, 146, 154, 180

investigador, 13, 37, 61, 78, 89,
93, 136, 137, 154, 167, 211

ironía, 99, 100

J

je, 29, 59, 70, 135, 188

juego de lenguaje, 8, 11, 12, 13,
17, 18, 19, 21, 22, 24, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 35, 36, 39, 40,
41, 42, 45, 52, 53, 55, 56, 57,
60, 80, 81, 84, 86, 101, 102,
103, 104, 105, 107, 110, 112,
113, 118, 119, 120, 124, 125,
126, 129, 131, 132, 159, 161,
214, 215

juego enunciativo, 11, 13, 15, 17,
19, 22, 27, 29, 35

L

lapsus, 75, 111, 118, 119, 144

lazo abismal, 10, 58

lazo de cortocircuito, 9

lazo de intercepción, 10, 62

lazo de la promesa, 10

lenguaje, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63,
64, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 92, 95, 96, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 107,
108, 109, 110, 112, 113, 114,

117, 118, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 126, 127, 129, 131,
132, 133, 134, 135, 145, 146,
159, 160, 161, 162, 181, 185,
186, 187, 189, 190, 194, 195,
199, 205, 206, 211, 213, 214,
215, 216

letra, 83, 84, 85, 101, 111, 117,
118, 119, 120, 121, 136, 205

ley, 7, 8, 11, 54, 55, 71, 73, 74, 76,
101, 106, 114, 141, 143, 145,
151, 154, 156, 158, 159, 161,
163, 174, 175, 176, 177, 181,
208, 209

ley sadiana, 174, 175, 177

liberalismo, 166, 174

lingüística, 7, 14, 15, 16, 29, 32,
38, 83, 91, 117, 213

locutor, 16, 20, 89, 99, 100, 186

lo dicho, 14, 17, 36, 51, 57, 61, 62,
78, 102, 141, 161

M

malentendido, 87

marcas, 8, 11, 15, 16, 17, 32, 62,
94, 102, 139, 140, 141

mentira, 40, 54, 90, 99, 100, 104,
138

metáfora, 35, 42, 43, 44, 56, 94,
133

modus, 12, 186

muerte, 31, 43, 44, 53, 57, 69, 70,
72, 156, 165, 170, 176, 180,
183, 198, 203, 204, 209

N

narcisismo, 21, 94

narrador, 14, 16, 21, 76, 92

neurosis, 149

nombre propio, 135, 191, 196,
197, 198, 199, 200, 207

nominación, 21, 37, 39, 53, 58,
110, 191, 197, 200

núcleo lingüístico interactivo, 81,
82, 84, 100, 101, 104, 120

O

objeto parcial, 172

obsesión, 144

oír-decir, 124, 134, 135, 136, 145

olvido, 12, 22, 24, 26, 27, 28, 29,
30, 58, 63, 66, 78, 128, 199

otro, 7, 9, 12, 13, 16, 19, 21, 22,
23, 25, 27, 29, 30, 31, 33, 36,
37, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 49,
57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66,
69, 70, 71, 74, 79, 83, 85, 87,
88, 89, 90, 98, 100, 103, 106,
107, 108, 110, 111, 112, 117,
120, 124, 126, 128, 132, 133,
135, 136, 137, 138, 139, 141,
142, 143, 147, 148, 150, 156,
160, 161, 165, 166, 168, 169,
172, 173, 174, 176, 179, 181,
186, 187, 190, 191, 194, 198,
199, 201, 203, 205, 206, 207,
208, 209, 212, 217, 218

Otro, 9, 26, 69, 76, 95, 135, 143,
172, 173, 175, 195, 205, 206,
207

P

parlêtre, 37, 215, 219
 pasividad, 27, 57, 130, 131
 perversión, 163, 164, 167, 168,
 174, 175, 176, 178, 182, 184,
 207, 209
 perversión generalizada, 167, 168,
 178, 236
placage, 18
 poder, 8, 9, 10, 12, 14, 23, 24, 25,
 26, 29, 31, 36, 37, 40, 41, 49,
 53, 54, 55, 60, 62, 63, 69, 74,
 90, 95, 96, 97, 101, 103, 104,
 110, 111, 113, 119, 123, 131,
 146, 149, 150, 151, 152, 154,
 155, 156, 157, 158, 159, 160,
 165, 175, 176, 185, 186, 187,
 188, 189, 192, 194, 196, 199,
 200, 203, 204, 205, 206, 207,
 208, 209, 211, 213, 214, 217,
 218, 219
 polifonía, 138, 139
 pornografía, 166
 pretensiones de validez, 98, 105,
 107, 115, 121, 144
 privación, 8, 103, 119, 173
 privado, 78, 103, 152, 194
 proceso diacrónico, 84
 producción, 15, 16, 32, 40, 50, 80,
 88, 98, 120, 123, 129, 140, 145,
 149, 150, 162, 179, 190, 210
 psicología social, 52, 178, 182,
 183, 186, 189
 psicosis, 18, 168, 171, 199, 205

público, 78, 116, 117, 125, 160,
 194
 pulsión, 117, 130
 punto de angustia, 72, 172

Q

querer, 8, 9, 10, 12, 14, 25, 29,
 37, 39, 51, 57, 58, 69, 72, 101,
 102, 108, 112, 185, 187, 188,
 189, 199, 200, 203, 204, 205,
 206, 211, 214, 217, 218, 219
 querer deber, 188, 189, 200
 quiralidad, 46, 47

R

real, 8, 11, 15, 20, 23, 26, 32, 33,
 40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49,
 50, 56, 57, 61, 64, 65, 66, 67,
 69, 70, 75, 77, 84, 104, 105,
 123, 128, 155, 173, 174, 181,
 182, 188, 189, 190, 193, 194,
 195, 196, 198, 199, 202, 204,
 206, 214, 216
 realidad, 8, 32, 33, 39, 46, 47, 70,
 78, 84, 100, 103, 111, 126,
 139, 152, 153, 171, 172, 180,
 183, 184, 185, 189, 190, 211,
 214, 215
 recuerdo, 26, 27, 29, 30, 66, 76,
 207
Rede, 89, 127
 relación sexual, 131, 168
 relato, 15, 17, 21, 32, 33, 35, 74,
 75, 76, 77, 94, 141
 repetición, 14, 21, 26, 41, 48, 57,
 60, 78, 100, 208

res publica, 202, 203
 revelación, 34, 65, 77, 94, 156
 rumor, 11, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 138, 139, 140, 141,
 142, 143, 144, 145, 195
 ruptura, 15, 33, 38, 39, 48, 50, 51,
 52, 53, 81, 86, 107, 143, 159,
 160

S

secuencia argumentativa, 92, 95,
 107
 secuencia descriptiva, 92
 secuencia dialogal, 95
 secuencia explicativa, 92
 secuencia narrativa, 91, 92, 93
 secuencias discursivas, 91, 121,
 136
 seducción, 73
 segmentación, 83, 86, 98, 106
 semblante, 66, 104, 105, 132, 212
 sentido, 9, 11, 14, 17, 21, 22, 23,
 25, 26, 28, 30, 31, 32, 35, 39,
 40, 41, 44, 48, 49, 50, 52, 59,
 60, 62, 63, 64, 66, 67, 72, 74,
 76, 79, 83, 84, 90, 91, 94, 99,
 102, 104, 105, 107, 108, 112,
 113, 116, 118, 119, 120, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 131, 133, 134, 143, 144, 145,
 149, 150, 162, 165, 166, 174,
 176, 182, 186, 187, 205, 218,
 ser ahí, 23, 24, 25, 26
 sexuación, 130, 167, 199

significancia, 22, 25, 28, 29, 36,
 47, 48, 58, 80, 84, 86, 89, 107,
 108, 182
 significativo primordial, 211
 signo, 13, 61, 68, 91, 102, 128,
 133, 134, 174, 204, 213
 silencio, 36, 44, 47, 49, 59, 74, 86,
 106, 107, 131, 141, 143, 157,
 183
 simbólico, 8, 29, 43, 44, 45, 65,
 66, 77, 102, 103, 104, 123,
 128, 168, 169, 171, 172, 189,
 190, 193, 196, 199, 206, 214,
 215
 sinceridad, 60, 61, 75, 100
 siniestro, 67, 68, 75, 124, 177,
 178, 182, 205
 sin libido, 207, 208
sinthôme, 193
 síntoma, 29, 44, 78, 120, 128, 172,
 173, 191, 192, 193, 195, 199
 sistemas de entendimiento, 18,
 20, 21, 22, 79, 80
 socialidad, 131, 143, 185, 201, 202
 solidaridad quiral, 47, 55, 153,
 193
Sorge, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 52,
 53, 54, 165, 178
speech acts, 108, 110
Spielraum, 23, 24, 82
 subjetividad, 15, 20, 55, 64, 85,
 92, 120, 124, 139, 141, 159,
 169, 174, 185, 186, 188, 202,
 204
 substitución, 50, 83, 99

sueño, 17, 39, 40, 66, 73, 140,
141, 144

sujeto, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16,
18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 29,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 54,
56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 66,
67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96,
100, 101, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 110, 113, 116, 119,
120, 124, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 140, 141, 142,
143, 144, 148, 149, 150, 151,
159, 163, 164, 166, 167, 168,
169, 175, 176, 180, 181, 186,
187, 188, 190, 191, 192, 193,
194, 196, 197, 198, 199, 200,
202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 213, 214,
216, 217, 218

sujeto de la enunciación, 18, 59,
138

sujeto del *pathos*, 61, 128, 129,
133

sujeto-voz, 89

superyó, 141, 142

suposición, 40, 41, 45, 99, 100,
114, 131, 153

sutura modal, 11, 12, 207, 209,
211

T

temporalidad, 35, 37, 118, 119,
132, 133, 138, 160

tensión discursiva, 95, 96

testimonio, 15, 16, 33, 47, 55, 58,
61, 75, 156, 200

tiempo, 8, 10, 14, 16, 17, 35, 36,
40, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 60,
62, 64, 68, 73, 75, 76, 79, 80,
83, 84, 87, 100, 101, 104, 106,
109, 110, 114, 115, 119, 127,
132, 133, 136, 137, 140, 145,
153, 156, 164, 165, 167, 168,
172, 175, 184, 186, 187, 193,
194, 197, 198, 202, 217

transgresión, 8, 11, 13, 57, 100,
163, 164, 165, 166, 167, 173,
174

transmisión del dicho, 124, 133,
134, 136, 137, 139, 142

traumático, 48

U

unheimlich, 41, 214

usar, 17, 162, 205, 218

V

valores pragmáticos derivados, 98

verdad, 7, 23, 28, 32, 39, 46, 49,
53, 54, 62, 67, 69, 72, 74, 75,
76, 78, 84, 88, 94, 95, 98, 104,
105, 110, 112, 120, 126, 127,
128, 131, 132, 141, 142, 143,
145, 148, 149, 150, 156, 157,
162, 164, 181, 183, 194, 195,
197, 201, 206, 211, 217, 219

violencia, 11, 95, 127, 146, 151,
156, 157, 163, 164, 174, 175,
177, 178, 180, 181, 194, 195,
201, 204, 216

visible, 13, 22, 32, 33, 35, 42, 43,
47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 87,
160, 179, 194, 206, 214

visión, 20, 50, 71, 151, 152, 166,
170, 192

voluntad, 11, 12, 20, 24, 31, 59,
62, 76, 96, 97, 108, 116, 151,
175, 182, 184, 186, 187, 188,
189, 204, 205, 206, 211, 218

voz del amigo, 127

W

Wirklichkeit, 60, 84

Y

yo, 16, 19, 20, 21, 41, 59, 66, 70,
71, 72, 73, 74, 85, 87, 88, 90,
94, 99, 107, 108, 112, 113,
116, 128, 129, 135, 142, 144,
169, 171, 175, 176, 181, 194,
204, 206, 207, 215, 218



Bordes del lenguaje. Discurso y lazo,
de Hans Saettele se terminó de
imprimir en abril de 2021.

El tiro consta de 500 ejemplares impresos
sobre papel cultural de noventa gramos;
cubiertas impresas sobre cartulina
sulfatada de 12 puntos.

Formación e impresión:

Monarca impresoras. Constantino 338-A
Colonia Vallejo, Alcaldía G. A. Madero
C.P. 07870, Ciudad de México.

Tel. 55.19.97.80.45

monarcaimpresoras@hotmail.com

En este ensayo, el autor pone la mirada en el lenguaje como juego social. El objeto “lenguaje” es concebido como el espacio donde tiene lugar la percepción de un actuar pre o translingüístico del sujeto. Esto nos remite a una zona limítrofe con lo real, denominada por Freud como “lo ominoso”, donde nos encontramos con una extraña mezcla de lo imaginario con el objeto o causa del deseo, un lugar al margen o más allá de la representación.

Temas como la modalización del enunciado, el pasaje de una modalidad a otra y la formación de suturas entre las modalidades se analizan en toda su complejidad. Así, al estudiar cada fenómeno a través del prisma de las modalidades, se producen, dibujan y vislumbran figuras y delimitaciones fluctuantes a la manera de la fragmentación de los colores de la luz, que remiten a las tres dimensiones de la existencia —real, simbólica e imaginaria— y al emplazamiento de los sujetos en su anudamiento.

El espectro que esta perspectiva hace visible es el lugar donde habitan los sujetos unidos por situaciones vitales comunes, pero sólo hasta cierto punto compartibles, por lo que la realidad del lazo social implica un proceso de traducción sin fin y sin texto original, en el cual se revela el lenguaje como *energeia*.



Publicaciones