

GUY LE GAUFEY

## EL PLIEGUE *INTERNO* DE LA REPRESENTACIÓN

La puesta en tela de juicio del concepto de representación es una de las trivialidades más grandes que existen en el mundo de la filosofía y del arte del siglo pasado. La pintura, con su manera de desgajar la figuración, primero, y luego hacerla estallar; la filosofía, con su cuestionamiento del sujeto implicado en alguna representación; el movimiento político-artístico de los situacionistas, con el libro feroz de Guy Debord *La sociedad del espectáculo*, todo eso y muchas otras cosas han desestabilizado el concepto mismo de representación que desde el inicio del siglo diecisiete había reinado, por todos lados, tanto en el mundo de la producción de imágenes y en el del concepto, como en el de la vida política.

Se piensa comúnmente, en un primer tiempo, que la representación ha existido siempre. Ésta aparece, en efecto, tan entrelazada con la problemática del signo que califica al ser humano, que es difícil imaginar seres hablantes que no recurran a “representaciones”. Esto tiene que ver con que concebimos el trabajo de un signo cualquiera como el de “representar” algo diferente de sí mismo. Sin esta capacidad de hacer las veces de otra cosa, cualquier sistema simbólico fracasa; de ahí la idea de que “signo” y “representación” se implican el uno al otro y coexisten en el mundo humano en el que el habla es tan fundamental.

Pero tal predominio de la representación no ha existido siempre: entre el siglo quince y el inicio del siglo diecisiete, diferentes sectores culturales de aquella época que nombramos “El Renacimiento”, emplearon, cada uno a su manera, la misma palabra “representación” y convergieron hasta producir una nueva entidad conceptual mucho más consistente y fuerte que la del signo, al punto de conducir posteriormente a nuevas definiciones de este signo en sí mismo. La novedad se constituyó con el cruce de por lo menos cuatro direcciones independientes que, a pesar de ser bastante ajenas la una de la otra, siguen siendo decisivas, especialmente si insistimos en poner en tela de juicio nuestro concepto moderno de representación.

Primero vino el descubrimiento de la perspectiva. Me contentaré con mencionar los nombres de Brunelleschi (que inventó el punto de fuga al inicio del siglo quince en la ciudad de Florencia<sup>1</sup>) y Alberti (que la codificó a mediados del siglo dieciséis). A partir de entonces se llamará “representación” (y no sólo “imagen”) a ese tipo de pintura en el cual la reproducción parece tan próxima a la realidad visible, que la idea de presentar una gran identidad formal entre la producción humana y, digamos, la natura, entre lo que representa y lo que está representado, forma parte constituyente del concepto que se está tramando aquí. En nuestros días de fotografía, televisión y computadora (*what you see is what you get*), este sentido de representación es muy muy fuerte: representar sigue siendo dar un retrato fiel, hasta en los más mínimos detalles, de lo que está dado en el mundo natural. Representar = reproducir exactamente.

El segundo punto, cronológicamente hablando, surgió durante las disputas que se llevaron a cabo alrededor del Concilio de Trento (a mediados del siglo dieciséis), acerca de las especies sacramentales. Los Reformados sostenían que el pan y el vino eran “representaciones” del cuerpo y de la sangre de Cristo, mientras que los católicos romanos afirmaban la “presencia real” a través del misterio de la transustanciación de este mismo cuerpo y esta misma sangre en el pan y el vino. Ahí, el nuevo concepto permitía adivinar mejor el redoblamiento característico de su funcionamiento: dos niveles de lo más ajeno que uno se pueda imaginar –lo humano, lo divino- vinculados por una relación que, por eso mismo, ameritaba el nombre de “re-presentación”, al contrario de la “presencia real” que rechazaba y arruinaba cualquier idea de desdoblamiento. En nuestros días, en los que la cuestión sacramental ya no es tan acuciante, la oposición representación/presencia es aún muy fuerte. Lo que se le reprocha más comúnmente a cualquier representación es su falta, o su exceso de “presencia”, como si fuera una pálida reproducción de algo mucho más vivo<sup>2</sup>, o una fascinante encarnación de algo sagrado.

La tercera vertiente que participó en la construcción del concepto moderno de representación se tramó del lado del teatro. Según el *English Oxford Dictionary*, un tal Nash escribía en 1589: “*The order and manner of our plays, which we termed by the name of representations*”. En francés, el *Grand Robert* data este uso del término en el año de 1538. Esas fechas, cuya aparente precisión viene aquí de las ocurrencias lexicógrafas, no son sino indicativas. Pero este empleo de la palabra *representación* designa un rasgo nuevo en la amplitud del concepto, algo que apunta a la dimensión catártica de la representación en sí misma: lo que está presente en el acto de representar, la cara que está dirigida hacia nosotros en ~~postura de~~ [postura de](#) público, es decir el juego de los actores, tiene su valor propio, no se contenta con ser un lugarteniente neutro de pura transparencia que sólo sirve para designar otra cosa, actúa también en su nivel propio, con una fuerza propia. Es un poco lo contrario de lo

---

<sup>1</sup> Cfr. la obra de Richard Krautheimer, *Lorenzo Ghiberti*, Princeton, 1956, pp. 234 y ss.

<sup>2</sup> Cfr. aquí el cliché según el cual una traducción siempre es algo más pálido que el original.

que ocurre con las especies sacramentales: aquí la fuerza o la debilidad de la representación viene primero del representante, de los actores.

Pero lo más fuerte, aquello que actuó como un cemento para hacer de esta mezcla extraña un hormigón armado, tuvo lugar en el campo político-jurídico donde se forjó una nueva concepción del estado, al inicio del siglo diecisiete, tanto en Inglaterra como en Francia. Durante tres siglos, la cuestión jurídicamente compleja de los dos cuerpos del rey reinaba por completo. El derrumbe de esta teoría es algo que queda totalmente fuera de nuestro alcance, pero es clave saber que la noción de representación, en su nuevo sentido político, fue lo que permitió pasar de un régimen de transmisión real al otro.

El único punto al que podemos acercarnos un poquito es el del vínculo entre los dos cuerpos del rey: el primero es el humano, carnal, mortal, que puede enfermarse o volverse loco; el otro es el de la Dignidad o el de la Corona, que no puede acabarse ni dividirse. La distinción entre ambos fue decisiva para dejar de confundir una cosa pública (la Corona) con un individuo privado (este rey). Pero las relaciones entre estos dos cuerpos seguían siendo un misterio profundo: de ninguna manera se podía pensar que el privado (visible) *representaba* al público (invisible). Faltaba la noción misma de este tipo de representación entre dos personas, y su construcción puso fin a la teoría de los dos cuerpos, la que, a partir de entonces, ya no tenía ninguna utilidad y desapareció por completo pocos años después.

Fue sobre todo en tierras inglesas donde, a fines del siglo dieciséis y principios del diecisiete, se impuso la idea de que un hombre podría representar a otro hombre, o a ciertos otros reunidos en una comunidad cualquiera. Por ejemplo, en 1628 aparecía en Inglaterra un libro de un tal Sir Thomas Smith intitulado *De Republica Anglorum* en el cual se encontraba la expresión "*The State Representative*", y en 1641 los miembros de la cámara de diputados, *The House Of Commons*, se llamaban a si mismos "*The Representative Body of the Whole-whole Kingdom*". Aquí, la idea de semejanza –que fue mermándose desde la pintura en perspectiva hasta las especies sacramentales, pasando por el teatro–, quedó fuera de lugar, se volvió irrelevante. El que representaba al otro (o a los demás), es decir un diputado, no necesitaba en absoluto parecerse a quienes representaba<sup>3</sup>, porque el vínculo entre los dos lados de la representación ya no se construía de la misma manera en este caso.

En la alineación del cuadro y del paisaje, de la escena y del texto escrito, del pan y del cuerpo, podemos ubicar algo como un sujeto (el público, el creyente) cuyo trabajo es establecer la relación entre los dos términos que concurren en la formación de la representación, como un tercer punto que, geométricamente, permite alinear a los ~~des~~-otros dos. Además, la cara presente de la representación se ha hecho para que se sostenga la relación de semejanza con la cara ausente: el arte complejo de la perspectiva lineal, la escenificación del texto, las

---

<sup>3</sup> Ni siquiera en lo que toca al color político. La invención del sufragio proporcional es una invención tardía.

palabras sacramentales, han sido actuados con el objetivo declarado de establecer un lazo con lo representado *para un sujeto dado*, que está en capacidad de apreciar correctamente la relación entre ambos lados de tal representación. Esto es clarísimo en la perspectiva en la cual la ubicación de tal sujeto está perfectamente definida: no puede colocarse en cualquier lugar frente al cuadro para asir bien la construcción en perspectiva, sino sólo en un cono visual definido a partir del punto de fuga y ~~del punto de de la~~ distancia. Pero esto vale también para el público del teatro o para el creyente frente a su hostia, que deben ubicarse de cierta manera para que la representación sea válida (el católico romano no ve ninguna “representación” en la hostia).

La idea de representación política va totalmente al revés: aquí el representado es el que toma la iniciativa y, en la fábula de Hobbes en su *Leviatán*, este representado encuentra a un vecino para que ambos decidan elegir a un tercero de tal modo que éste último los “represente”, y de ahí a los demás, distributivamente. El lazo representativo ya no va de un elemento artificial hacia un elemento natural, sino que ahora parte del representado natural y se dirige hacia el representante artificial, para dar existencia a este representante como tal, y fundarlo en un movimiento de delegación (del poder de gobernarse por sí mismo).

No quiero hablar más extensamente sobre este tema que podría sin dificultad ocuparnos todo el día, sólo quisiera comentar esta especie de cierre que constituye el sentido político-jurídico de la noción en tanto que la tensión entre representante y representado se invierte en su sentido al punto de producir un equilibrio extremadamente fuerte de la noción entera. ~~Los sentidos rectores e independientes de semejanza entre representante y representado, y de delegación del poder del uno al otro, ahora se echan la mano a través del uso de la misma palabra para desembocar en un concepto capaz de desplegarse tanto del lado del parecido sin delegación como del lado de la delegación sin parecido, con todos los matices posibles entre estos dos extremos. La representación presenta ahora una investidura que puede venir tanto del lado del representante hacia el representado, como del lado del representado hacia el representante. La fuerza de convicción inherente a la semejanza se une en adelante al poder atado a la noción de delegación para dar existencia a un concepto de representación mucho más fuerte que el del signo en general.~~

Los sentidos rectores e independientes de semejanza entre representante y representado, y de delegación del poder del uno al otro, ahora se echan la mano: la misma palabra desemboca en un concepto capaz de desplegarse tanto del lado del parecido sin delegación como del lado de la delegación sin parecido, con todos los matices posibles entre estos dos extremos. La representación presenta ahora una investidura que puede venir tanto del lado del representante hacia el representado, como del lado del representado hacia el representante. La fuerza de convicción inherente a la semejanza se une en adelante al poder atado a la noción de delegación para dar existencia a un concepto de representación mucho más fuerte que el del signo en general.

Comment [u1]: Está larguísima esta oración. No se cómo quieras cortarla.

Este tipo de lazo interno debía hacer de la representación clásica un ladrillo irrompible, sobre todo a partir del momento en que los más grandes filósofos de la época, Descartes y Hobbes, la ubicaron, cada uno a su manera, en el centro de su trabajo. Hobbes con su noción de “persona ficticia”, Descartes con su concepción de lo que es una idea: este tipo de idea frente a la cual el ego del cogito se posiciona, capitalizando así su saber, a través del apilamiento de representaciones de las que la idea es el eje. A partir de allí, el vínculo representativo tiene una legitimidad inexpugnable en la medida en que se propone como el elemento básico de la actividad simbólica, característica de lo humano.

Los ataques vinieron dos siglos después. No diré ni una sola palabra de lo que pasó del lado del arte a fines del siglo diecinueve e inicios del veinte, porque quiero comentar dos tipos de eventos que competen a un tipo de saber que conozco mejor, el del psicoanálisis, primero con la noción freudiana de “representación inconsciente”, y segundo, con la noción inventada por Lacan de un cierto simbólico y del sujeto que está atado a él.

Ahora bien, Freud no inventó la noción de representación inconsciente: esta noción se utilizó durante todo el siglo diecinueve en las búsquedas psicológicas, especialmente a partir de Herbart<sup>4</sup>. La fuerza del concepto, tal como acabo de comentarla, permitía concebir la “representación inconsciente” como una especie de imagen, presente en la mente, que representaba un referente que estaba afuera, con una precisión suplementaria: con ese concepto se olvidaba nada menos que al sujeto implicado por el vínculo mismo que permitía hablar, hasta entonces, de representación. Con su definición del inconsciente en el sentido dinámico, que era su propio hallazgo —es decir un conjunto de pensamientos sin pensador—, Freud agravaba la situación de sus colegas psicólogos porque decía claramente lo que los demás pasaban por alto. Pero entonces: ¿cómo concebir que un pensamiento fuera una representación de algo (primer requerimiento) para... nadie (falta el segundo requerimiento)?

Entre sus convicciones neurológicas de tiempos del “Proyecto” y su audacia propia, Freud se las arregló bastante bien con ese concepto patituerto, de una sola pierna, esencialmente a través de su noción muy ambigua de *Ich* que era al mismo tiempo una agencia psíquica que se podía objetivar en su singularidad (no hay dos estrictamente equivalentes), y un sujeto vacío listo para acoger esas representaciones acéfalas según la famosa fórmula: “*Wo es war, soll Ich werden*”. ¿*Meine Ich* o *Ich*? Muchos de sus alumnos no fueron ni tan afortunados ni tan hábiles en este punto y, deslizándose en la pendiente fatal del psicoanálisis, moralizaron el asunto hasta confundir en el yo la instancia yoíca (ella misma una suma de representaciones), y el sujeto de la primera persona, vacío de cualquier representación, verdadero punto de fuga que permite alinear representante y representado.

Sin Lacan, esta dualidad freudiana hubiera quedado desapercibida. Lo que le cortó el paso y el uso tan tranquilo y tan engañoso a esa noción aparentemente natural del “yo” fue el

ternario lacaniano —imaginario, simbólico, real— que le sirvió de punto de partida en su enseñanza, es decir una concepción de lo simbólico que iba casi en oposición al sentido habitual del término, y diferente también de la de Freud tal como Jones la había defendido en su polémica con Jung<sup>5</sup>.

Dejemos de lado tanto el imaginario como el real, para concentrarnos en este concepto de simbólico. Es bien conocido que Lacan lo extrajo de la noción de significante en Saussure, en su oposición fundamental con el significado. Es verdad. Esta noción, atada a la nueva lingüística, que le venía de Levi-Strauss y su antropología estructuralista, fue indudablemente un dato importante para Lacan. Pero esto nos engaña en tanto que pensamos en una capacidad nuestra de aislar un significante de su significado, mientras que, en Saussure precisamente, se trata de las dos caras de la unidad irrompible del signo. Se pueden distinguir, pero no se pueden separar. La distinción que podemos hacer entre ambos no permite asir a cada uno independientemente del otro. Razón por la cual me parece imprescindible hacer aquí un recorrido por otro saber en el que se despliega con toda claridad esta nueva concepción de un simbólico que no es sólo una invención de Lacan, sino algo que le ofreció también su época.

Un simbólico que no tenga ninguna atadura con otra cosa parece casi un contrasentido, algo que iría en contra de la naturaleza misma del signo. No obstante, el formalismo matemático fue el primer lugar para pensar algo así y poner en escena la cuestión de la consistencia propia del nivel del representante, del nivel de la letra, fuera del hecho de que esta letra represente algo, apunte a algo distinto de ella.

Esta iniciativa<sup>6</sup> fue tomada, por primera vez, por el matemático alemán David Hilbert, en 1925, en una conferencia intitulada "*Über das Unendliche*", "A propósito del infinito". Él sabía perfectamente que la fuente de las paradojas que los matemáticos ya no podían evitar desde 1904, desde las cartas de Russell a Frege, se ubicaba en la cuestión del infinito. Las paradojas se perfilaban en cuanto el infinito se deslizaba en los cálculos. Los primeros que reaccionaron frente a este problema fueron los intuicionistas, esencialmente Brouwer quien, alrededor de 1917, propuso abandonar pura y sencillamente al infinito en todas las etapas del proceso demostrativo. Hilbert, por su parte, rechazó con mucha determinación esa perspectiva, diciendo que pedirle a un matemático que trabajara sin emplear el infinito en sus cálculos sería como pedirle a un boxeador que boxeara sin sus guantes. Es algo tan salvaje que es mejor olvidarlo en el acto. Entonces propuso un "programa", el "programa de Hilbert". Su objetivo era acabar *localmente* con esta cuestión de las paradojas y asegurar así este pilar de todas las matemáticas que es la aritmética. Lo haría a través de una demostración definitiva de su

---

<sup>4</sup> Johann Friedrich Herbart, 1776-1841. Uno de los padres de la psicología alemana.

<sup>5</sup> Cfr. Ernest Jones, « *The Theory of Symbolism* », *Papers on Psycho-analysis*, London, Maresfield Reprints, Baillière, London, 1948. Y también Guy Le Gaufey, « Símbolo, símbolo y símbolo », *El caso inexistente*, México, EPEELE, México, 2005, p. 203-233.

<sup>6</sup> Lo comenté ~~largamente~~ en un libro que finalmente no se tradujo intitulado *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991.

consistencia, es decir, lógicamente hablando, a través de su capacidad de producir enunciados verdaderos a partir de enunciados verdaderos, sin falla, es decir, que el proceso demostrativo fuera correcto.

Para alcanzar tal resultado explicó lo siguiente frente a un público de matemáticos de alto rango: -

Cuando utilizamos la regla conmutativa de la adición, escribimos:  $a+b=b+a$ . No puede haber otro ejemplo matemático más simple. Pero, ¿qué significa esto? Que si tomamos cualquier número a título de "a", y cualquier número a título de "b", podemos invertirlos sin que cambie el resultado. Muy bien. Pero cuando elegimos un número para darle un valor a cada letra, lo hacemos entre la infinidad de los números. Hubiera sido posible elegir otro, o tal otro, y así indefinidamente. Eso es lo que dice la fórmula. De tal modo que esta operación tan simple de elección de un número –que le da su sentido a la fórmula- implica al infinito tanto como éste está implicado en otras operaciones mucho más complejas. Lo importante es que la decisión de Hilbert se ubica en lo siguiente: en el nuevo orden de cálculo al que llamó de inmediato la "metamatemática", propone cortar el lazo entre las letras y los números que cada una... *representa*, por supuesto. Su gesto epistémico quiebra el lazo interno que funda la representación como tal, proponiendo que el nivel de las fórmulas sea investigado por sí mismo, sin que se considere como una manera de cifrar otra cosa, sin que nos las arreglemos de ningún modo sobre esta "otra cosa" en nuestra investigación de lo que pasa al nivel propio de la letra.

Por supuesto, las cosas no podían detenerse así, con esta única y triste fórmula de poca monta. Hilbert agregó que los matemáticos contaban con una obra enorme desde hacía quince años, hecha por Bertrand Russell y Alfred Whitehead, los *Principia Matemática*. En esta obra casi la totalidad de las fórmulas que permitían escribir las bases de la aritmética se encontraba en una presentación muy ordenada según las reglas de la lógica, de tal modo que se podía estudiar este nivel de las puras fórmulas sin que interviniera para nada el nivel de lo representado, es decir esencialmente el nivel de la infinidad de los números. En su calidad de gran maestro que indica a sus alumnos el camino sin tomarse la molestia de recorrerlo, Hilbert concluía diciendo que bastaba establecer demostrativamente que, con las fórmulas de Russell y Whitehead, nunca se podría llegar a un teorema ( a un enunciado verdadero) que dijese:  $1 \neq 1$ . ¡Y ya!

La sorpresa tardó seis años en producirse, y vino de Viena. Un joven desconocido, un tal Kurt Gödel, inmediatamente después de haber demostrado la completud de la lógica del primer orden (1930), demostró en 1931, en su segundo teorema, la incompletud de la lógica del segundo orden, precisamente un orden que se requería para poder tomar en cuenta la aritmética. "Incompletud" no significa aquí que le falta un elemento; no le falta ningún elemento. La "incompletud", en este caso, apunta a que carece de la capacidad de establecer, con sus propios medios, una demostración de su consistencia, es decir de su capacidad de derivar lo

verdadero de lo verdadero<sup>7</sup>. La ambición de Hilbert de asegurar definitivamente la completud de la aritmética, es decir, su capacidad de probar por sí misma su propia consistencia, se veía arruinada.

De esta epopeya matemática, sólo quiero retener dos cosas: el gesto que aísla el puro nivel de las letras, y la incompletud que surge como resultado inesperado del primer gesto, porque el simbólico de Lacan se presenta con estos dos mismos rasgos. Por un lado debe ~~ser~~ pensarse –para que sea apreciado en su consistencia propia– fuera del imaginario y del real, es decir, fuera de su capacidad de representar algo distinto de sí mismo, en su pura naturaleza material; y por otro lado, por una vía en este caso nada demostrativa (a diferencia de Gödel), se afirma una esencial incompletud de este simbólico que se escribe: A tachado (quienes lean pacientemente a ~~de~~-Lacan pueden convencerse de todo ello leyendo examinando esta parte difícil de su famoso texto *La carta robada* que se intitula *Paréntesis de los paréntesis*).

Esta precisión acerca de la naturaleza de este nuevo simbólico me parece crucial para entender bien la particularidad del sujeto que Lacan inventa a fines del año 1961, al inicio de su seminario sobre “La identificación”, cuando se arriesga a decir que: *un significante es lo que representa al sujeto para otro significante*. Una definición que puede derivar en: *un sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante*. De cualquier manera que se formulen, estas definiciones van al revés de las anteriores en las cuales el sujeto nunca estaba representado. Igual que dios padre, el sujeto de la representación clásica no se podía representar ya que todas las representaciones valían por él, al punto de que éste acababa disolviéndose en una pura conciencia, en el punto vacío del cogito, y aquí venía por supuesto la contradicción con la representación inconsciente de Freud: si una representación necesita un sujeto que sea pura conciencia, no se puede concebir una representación inconsciente.

Con Lacan y su nueva concepción del sujeto, se produce una operación compleja: por un lado, este sujeto queda definitivamente fuera del alcance, se puede “representar” indefinidamente, pero nunca se puede *presentar*, no puede estar presente, siempre está prendado en una permanente delegación de una manera tal que no puede existir por sí mismo, en sí mismo; su única capacidad de participar con el ser es al estar representado por un significante (para otro significante). Sin eso, sin el orden simbólico que le ofrece la posibilidad de ser representado, este sujeto no es nada. No permanece de ninguna manera, y no tiene ningún ser fuera de su representación (por un significante para otro significante). Por supuesto que la instancia del yo sí permanece con su sistema de representaciones e imágenes diversas, pero este sujeto no. Aquí radica una gran dificultad porque hay algo que queda fatalmente a la deriva al prestarle el mínimo de ser a un sujeto para que perdure, para que tenga una identidad propia en sí mismo, para que sea algo independiente del orden de la representación. Por estar

---

<sup>7</sup> De hecho, otro matemático, Gerhard Gentzen, dio desde 1936 una demostración de la completud de la aritmética, pero empleando el infinito, lo que hacía implicaba regresar de nuevo a las paradojas. Círculo vicioso.



encerrados en el orden clásico de la representación, somos dados a concebir un sujeto que condesciende en ser representado pero que sigue existiendo fuera de cualquier representación, con una especie de vida propia.

Una manera de entender lo que Lacan hizo con su definición es volver de nuevo al gesto de Hilbert: si se pierde deliberadamente la relación significante/significado, representante/representado, lo que queda en juego son únicamente relaciones de un mismo nivel, entre elementos homogéneos que ya no representan algo de otro nivel, salvo que están encadenados de tal manera que se plantea la cuestión de saber lo que permite encadenarlos. A diferencia de Hilbert, que no estaba preocupado por este tipo de pregunta epistemológica debido a la solidez del proceso demostrativo, Lacan le dio el nombre de "sujeto" al lazo entre estos elementos liberados por la regla fundamental del análisis. Esta concepción permaneció sin cambiar hasta el final de su enseñanza: este sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante. A diferencia del significante saussuriano que representa a su significado para un sujeto "pura conciencia", el significante lacaniano, muy a la manera de la letra hilbertiana, no representa más que a un sujeto, a un sujeto sin otra cualidad propia que le daría existencia fuera del proceso de alineación de los significantes<sup>8</sup>.

Otra cuestión es saber si se trata aquí de "todos" los significantes que uno produce al hablar o al escribir, o sólo de algunos sexualmente invertidos por la pulsión en el sentido freudiano de la *Vorstellungsrepräsentanz*. Por el momento, no quiero hablar extensamente sobre este tema, sólo quiero notar que este sujeto ligado al significante no podrá ser investigado en sí mismo, fuera de los significantes a los que une, y que nunca podrá preguntarse qué es lo que está representado *por él*, ya que lo que está representado es *él*. Es un viraje de 180° en relación con el orden clásico del signo y de la representación.

Pero es notable que, en el mismo movimiento, Lacan aisló también otro sujeto, que seguía haciendo precisamente el trabajo del sujeto clásico, y lo nombró: sujeto-supuesto-saber, ya que mantiene la relación entre un signo y su significado para producir un sentido. De acuerdo con su nombre, este sujeto es lo que está presupuesto para que se produzca cierto saber, es decir, la conjunción de un signo y de su sentido. Le llevó algún tiempo (tres años) reconocer en este sujeto-supuesto-saber la figura en acto en la transferencia, en este movimiento por el cual se espera que un signo tanto como un síntoma pueda tener un sentido escondido tal que, al revelarlo, el signo mismo podría desvanecerse (por lo menos en el caso del síntoma histérico).

Aquí quisiera acentuar algunas consecuencias de estos dos sujetos: no se trata de imponer un sujeto en lugar de otro, ni de convenir que el sujeto clásico debe desaparecer de la escena epistemológica porque está viejo y pasado de moda, y volvernos partidarios del "nuevo

sujeto". El significante lacaniano, saussuriano o hilbertiano no basta para salir del orden de la representación y de la significación. Ambos órdenes siguen su camino, pero la distinción entre los dos sujetos nos permite ahora entender mejor la hipótesis freudiana del inconsciente y el por qué de mi título: el pliegue *interno* de la representación.

Este pliegue es otro nombre para el sujeto lacaniano; se instaura, no tanto en el juego mismo de las representaciones –que siguen siendo tan importantes tanto para el ser humano en general como para el paciente sobre el diván-, sino en el puro *nonsense* de la articulación literal. Por lo tanto se trata de letras que se repiten en la transferencia. Pero, ¡ajo! Aquí no hay que “interpretar” a tal sujeto. De ser así, estaríamos dejándolo a expensas de la voracidad identificatoria del gran comelón de representaciones, del yo que siempre está buscando representaciones para saber si se las traga o no. Aquí no se trata de proponer una de más, una que sería más verdadera, más “profunda” que otras, sino de dar la señal de que... ¡hola! ¡Qué tal! O cualquier otra palabra de saludo, perfectamente vacía, no dice nada salvo: ¡vale! Se trata de palabras que, a su manera, en su contexto, dan el visto bueno sin que se sepa bien ni a qué, ni a quién. A veces, un asentimiento silencioso resulta tan fuerte como este tipo de palabras, pero: ¿cómo hacer entender que uno, el analista en este caso, está asintiendo, está dando su asentimiento sin que esto sea recibido como un acuerdo con no sé qué representación más o menos en el aire?

En un primer tiempo, el modelo del chiste se le impuso a Lacan para dar a entender algo de este modo furtivo en el que aparece tal sujeto: cuando uno se ríe de una ocurrencia, la experimenta como efectiva, como buena sin que sea preciso agregarle ningún sentido. Se produce entonces un asentimiento en acto por el cual se reconoce que algo ha pasado a nivel estrictamente literal, en el anudamiento significativo. No es que no tenga relación con el sentido, pero este sentido ha sido atrapado por un tropiezo notable, audible de la cadena literal. Este puro placer de la lengua, sin referencia directa al sentido, podía pasar por la manifestación más clara de este sujeto que corre como el hurón a lo largo de la cadena significativa<sup>8</sup>.

Pero esta consistencia nueva de este sujeto que a partir de entonces se escribió S tachado se desplegó también para Lacan sobre otra escena, la del lazo entre el [nivel-registro](#) simbólico donde se intercala este sujeto, y el [nivel-registro](#) imaginario. La primera invención del estadio del espejo se había sostenido con la noción de que, frente a la imagen presente en el espejo, se encontraba lo que, en el texto crucial de 1949, no tiene menos de siete nombres diferentes: el sujeto, el niño, el *infans*, (etcétera) , sin que se supiera bien, en aquel entonces, qué era lo que estaba frente al espejo (el cuerpo propio, digamos), y qué era lo que ocupaba el lugar de ese ojo que permitía establecer un lazo entre la imagen en el espejo y el cuerpo que

---

<sup>8</sup> El « poinçon » que lo le aliena y lo separa al mismo tiempo del objeto (a) en la fórmula lacaniana de la fantasía no le da ninguna existencia independiente en la medida en que este objeto (a) se ubica también en el corte significativo, corre a lo largo de la cadena significativa sin aparecer en ella.

<sup>9</sup> Con un problema técnico para el analista: ¿cómo reírse sin reírse de él, sin reducir este sujeto a la segunda persona del chiste?

estaba frente a este mismo espejo (hablo aquí de un ojo como aparece en el texto de Lacan de 1949, pero hubiera podido hablar de un sujeto en la medida en que tal actividad de puesta en relación, la colocamos sin reflexionar del lado de un "sujeto" al estilo clásico).

Muy tarde en su enseñanza<sup>10</sup>, Lacan agregó en este punto oscuro una notación, que en apariencia era la de un simple observador, pero que era más bien la del creador del concepto de un nuevo sujeto, de algo casi metafísico. Quiero hablar aquí de la "vuelta del niño", del hecho de que con el júbilo del descubrimiento de su imagen en el espejo, el niño —dicen- se vuelve hacia el adulto que está a su lado, ¿para qué?, pregunta Lacan. ¿Qué está buscando este niño en este momento fugaz en el que aparta la mirada de la imagen especular y busca la mirada del otro, para inmediatamente volver a la contemplación de su propia imagen? Lacan acabó por nombrar la meta de este movimiento con la curiosa expresión "d'insignes insignes"<sup>11</sup>, *insignes insignias*.

Es notable que el adjetivo "insigne", en francés por lo menos, ~~participa~~ [participe](#) de estos nombres que interesaban tanto al Freud que escribió un famoso artículo sobre ellos; significa tanto algo "sumamente importante" como algo "insignificante". "Insignias", por otra parte, designa por sí mismo un signo que refiere a algo, se trata de un signo con un funcionamiento normal salvo que su referente tiene una identidad ya reconocida por otra parte, en otro nivel. Pero esta conjunción d'« insignes insignes » le sirve a Lacan para apuntar a algo que anteriormente había considerado como el trabajo de un mosca cuando entra en el espacio visual: distraer la mirada. Lo que está buscando el niño es un punto de presencia fuera del espejo, y Lacan colocó aquí la instancia que había destacado en Freud del *ideal del yo*, en oposición a la instancia sencillamente imaginaria del *yo ideal*. Este *ideal del yo*, así establecido y entendido, se ofrece como lo que nunca puede inscribirse en el espejo, como algo totalmente fuera de la dimensión narcisista. Estos son algunos rasgos que, cuando operan en este modo del *ideal del yo* no pueden formar parte de la imagen que se da como representación. Así, tampoco se trata de interpretar estos rasgos, estas "insignes insignias", de transformarlos en signos; hacerlo sería reducirlos a representaciones, a signos que representarían algo distinto de sí mismos, mientras que lo que se ofrece con ellos sólo atestigua que no todo puede estar en el espejo.

No quiero que piensen que el sujeto representado por un significante para otro significante se confunde aquí con este *ideal del yo*. De ninguna manera. Pero lo que sí me importa es hacer hincapié en la insistencia con la que Lacan intentó ubicar de diversas maneras un punto de funcionamiento en el ser hablante que no se puede reabsorber en el juego general de las representaciones —y de su sujeto clásico en el cual es imposible diferenciar la suma de representaciones que se agrupan en él-, ni en el puro vacío de una conciencia activa. Al nombrar a eso "sujeto-supuesto-saber", por circunscribirlo de esa manera, Lacan pudo instalar

---

<sup>10</sup> En 1961, veinticinco años después de su primer esbozo de 1936 en Marienbad.

otro sujeto precisamente en este pliegue *interno* de la representación que ya no se ubica entre representado y representante, sino sólo entre representantes.

A primera vista, parece que es “mucho ruido y pocas nueces”: he aquí un sujeto del que no se puede decir nada en su particularidad, puesto que no se puede articular ninguna representación sin que este sujeto sea representado en el acto mismo, sin que se sepa más acerca de él, sin que aumente no sé qué historia propia de este sujeto sin cara, sin identidad fuera de su representación por un significante para otro significante, sin que pueda detenerse en algunos significantes elegidos para decir: ¡mira!, aquí están los significantes que representan a este sujeto para estos otros significantes. Porque en tal caso (como fue la historia de “Poordjeli” en el famoso caso de Serge Leclair), en el acto estos significantes se volverían signos que apuntarían a un individuo determinado, y no al sujeto tal como acabamos de concebirlo siguiendo a Lacan.

La única ganancia, tal como hubiéramos podido esperarla desde el inicio, no se encuentra del lado de un saber que progresa a través de representaciones, sino del lado de una apertura que funciona como el punto de fuga del determinismo psíquico tal como Freud lo instaló, y que Lacan mantuvo tal cual. Funciona un poco como en ciertos sueños cuando se descubre que, más allá de tal habitación muy bien conocida, ¡sorpresa!, hay otra, ¡y otra! La naturaleza sexual de tal sueño no tiene lugar a duda, pero en el puro placer del descubrimiento, en la articulación misma del “¡hay otra!”, se despliega... el pliegue interno de la representación.

---

<sup>11</sup> J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, Paris, Le Seuil, Paris, 1966, p. 679.