

« IGNORO, LUEGO EXISTO »

Existe una forma de provocación de pretender hablar más o menos de la ignorancia en un coloquio de psicoanálisis. Desde hace décadas —casi un siglo— el psicoanálisis se ha desarrollado en un mar de saberes y es difícil imaginar, sobre cualquier punto de la vida afectiva, la más mínima ignorancia. No obstante, a pesar de ello, la impresión dominante no es ésta. Obviamente es muy grande la tentación de descalificar la mayor parte de estos saberes psicoanalíticos para glorificar, entre todos, el único elegido, el que supone ser mejor que todos los otros conjuntos. Pero este movimiento de resistencia que quisiera desmentir, por lo menos localmente, cualquier posibilidad de ignorancia, este movimiento irresistible para cada uno de nosotros en sus primeros pasos en el psicoanálisis, se agrieta cualquier día de estos, dejando vislumbrar una extraña verdad que da lugar a una especie de rumor : *este saber, tan rico, no se acumula realmente*. Es un fenómeno muy peculiar del psicoanálisis ; en la matemática, la historia, la física, la sociología, etc., hay de vez en cuando “revoluciones” —como las nombró Thomas Khun— que cambian muchas cosas y, algunas veces, echan abajo casi todo el saber anterior. Pero durante largo tiempo se puede encontrar una impresión de acumulación del saber que se señala en la producción de manuales y cierta seguridad en la enseñanza. Por supuesto, cuando el estudiante se aproxima a la ciencia en marcha, a la ciencia tal como se fabrica, una impresión de inseguridad se presenta de nuevo. Pero eso no siempre compromete radicalmente el saber anterior.

Vistas de lejos, las cosas parecen ser aproximadamente las mismas para el psicoanálisis : Freud abrió la vía, numerosos otros la consolidaron, y Lacan la renovó genialmente. Esa aleluya no vale mucho para enseñarnos algo sobre la naturaleza propia del saber psicoanalítico. Una sola cosa salta a la vista en ello : el lazo inseparable entre cada uno de estos saberes y un apellido.

I. El sujeto de la enunciación

En la ciencia también se encuentran constatemente apellidos, y los saberes científicos no son tan anónimos como se piensa habitualmente, sino que éstos no efectúan la misma tarea

que los de Freud, Klein o Lacan en el psicoanálisis, y antes de entrar más en el asunto de la ignorancia propia, yo quisiera establecer un poco mejor en que se mantiene la increíble sobrevivencia de algunos apellidos en — voy a emplear aquí un peligrosísimo singular : *el* saber psicoanalítico.

Dejemos de lado el caso especial, aunque sea tan frecuente, en que el apellido del descubridor sigue pegado a su descubrimiento, tanto en la ciencia (la constante de Planck en la física, el teorema de Gödel en la lógica, la clasificación de Mendeleiev en la química), como en la clínica médica (el síndrome de Cottard en la melancolía, el bacilo de Koch en la tuberculosis, o la enfermedad de Basedow en la hipertiroides). Estos nombres valen lo que valen los nombres geográficos. Muy a menudo, no se sabe mucho sobre estos hombres (ahora bien, son ellos concretamente hombres), y cuando se sabe algo, este saber sobre el descubridor está separado del uso del descubrimiento. No es necesaria una lectura atenta de una biografía de Max Planck, ni un conocimiento de toda su obra científica para entender ese punto crucial en la física cuántica.

Por el contrario, no tienen los apellidos de los mayores filósofos un valor estrictamente local para designar un punto particular de sus obras. Más precisamente : si hablo de la dialéctica de Hegel, hago un doble movimiento : la diferencio de otras dialécticas (la de Marx, las de la escolástica), y, por otra parte, la incluyo en la obra en que tiene todo su sentido y sus relaciones vivas. Pues Hegel es un nombre entre otros de un sitio de la filosofía, e igualmente el nombre de una fuente de saber, una fuente tan bien informada que se podría todavía alcanzar, a través de sus aguas textuales, un punto de surgimiento inagotable. Este nombre de Hegel, y más aún los nombres de Marx, de Freud o de Descartes, todos son nombres para designar el hecho que hay algo más, en los textos que nos dejaron, que estos textos mismos. Sus capacidades para autorizar nuevos sentidos no cualquiera, para rehusar otros, permitir plantear cuestiones, todo eso inscribe en ellos una diferencia entre dos utilizaciones de cada uno de estos nombres. El nombre “Lacan” — por ejemplo, otro nombre de la misma clase— designa hoy una avalancha muy impresionante de enunciados, pero también una especie de voz que podría seguir hablando, según un milagro que Descartes habría llamado la “creación continuada”. Cuando se trata de “Lacan”, hay un equívoco entre esta masa de enunciados que se reúnen bajo este nombre, y la especie de voz que podría, si no proferir, o por lo menos soportar novedosos enunciados.

Durante el periodo estructuralista —que se acaba más o menos hoy—, este fenómeno se llama un “discurso”, no exactamente en el sentido que lo usó Lacan, sino en el sentido en que lo empleó mucho Michel Foucault. El esfuerzo suyo para distinguir y aún separar entre el sujeto de la enunciación y cualquier ser humano sigue siendo decisivo.

Entonces, con cada uno de estos nombres, tenemos tres... digamos: "diferentes" diferentes : los enunciados, el sujeto de la enunciación y el ser humano. Mantener distintos estos tres, es un tanto difícil: la tradición personalista, por ejemplo, se conformó con la idea en que el sujeto de la enunciación era una de las numerosas propiedades del ser humano, algo viviente que no podía dejar de pertenecer a un ser igualmente viviente. Por el contrario, y por parte a causa de su pelea con esta tradición personalista, el estructuralismo cortó casi absolutamente entre el sujeto de la enunciación y cualquier ser viviente. Fue pensado este sujeto al estilo de una emanación subiendo a través de los pantanos de los textos, como una falsa luz; o, otra imagen menos poética, como el sujeto de la estrategia en la teoría de los juegos : una pura capacidad de calcular. En los primeros pasos de su enseñanza, Lacan se colocó claramente de este lado del estructuralismo y de Foucault contra la tradición humanista o existencialista, pero su lucha de entonces ya no es exactamente la nuestra hoy. En efecto, si debemos siempre dejar de lado cualquier retorno a una vía humanista o a una comprensión idealista de tal sujeto de la enunciación, la postura estructuralista dura y pura conduce por lo tanto a dificultades que, no obstante su cariz extremadamente riguroso, se puede pensar que desde este primer paso hay algo mal planteado en el pensamiento del simbólico tal que lo propone este estructuralismo, o tal que se encuentra también en lo que llamamos en Lacan "la primacía del simbólico". El mismo Lacan volvió a atacar esta exageración de la importancia del simbólico a través del nudo borromeo y del tema de la "equivalencia de las tres consistencias" al inicio de los años 70.

Por mi parte, no quiero volver ahora a ese tiempo de la enseñanza de Lacan, sino a mi pregunta anterior: ¿que lazo hay entre un saber, una masa de enunciados, y un apellido? Debemos observar aquí una pequeña sutileza en ciertos empleos del apellido. Muchas veces se puede oír o leer : "; pero se dirá más bien : "Jacques Lacan vivía rue de Lille...". Cuando se trata del ser humano, el nombre viene a ofrecer su ayuda al apellido para diferenciarlo del sujeto de la enunciación. Igualmente se empleará el nombre para situar este acontecimiento propio a los vivos : la muerte. Jacques Lacan está absolutamente muerto. ¿Esta Lacan muerto por esto? La respuesta no parece tan obvia; es un asunto de opinión, lo que no es el caso de ninguna manera sobre la muerte de Jacques Lacan.

Estas maneras de decir son usos, no reglas. No hay ninguna regla cierta para aislar con seguridad esta entidad sin la cual ya no sabríamos arreglarnos: un sujeto que no se confunde ni con su enunciado, ni con cualquier ser viviente. Un sujeto por supuesto sujetado al simbólico, pero que no puede reducirse a ello.

Si seguimos rehusando acá la vía espiritualista y religiosa — espero que sea el caso de cada uno de ustedes aquí presentes — no es fácil sostener una cierta cualidad de existencia

para tal sujeto, y frente a esto, les propongo alejarnos durante un rato de la vía lingüística, o filosófica para ver un poco lo que pasa en la cura, en el movimiento mismo de la transferencia.

II. El objeto del deseo

Es claro que el esquema freudiano del amor de transferencia va directamente hacia el amor infantil a través de la confusión entre la corriente tierna y la corriente sexual. En esa perspectiva, la transferencia parece ser un asunto estrictamente afectivo, sin ningún lazo directo con el saber, sin vínculo con el descubrimiento del inconsciente, aunque esto fuese el objetivo declarado de la cura. El único lazo puesto por Freud entre el amor y el saber es el de la resistencia : la paciente ama al analista para poner obstáculo en la vía del desciframiento del inconsciente.

Por el contrario, la elección por Lacan del *Banquete* para atacar y aclarar el surgimiento del amor en la transferencia nos muestra en el acto otra posibilidad : que el amor es desencadenado por la misma estructura del saber. Habría algo en la adquisición del saber en que el amor — en su valor narcisista — le permitiría al sujeto hacerle frente allí donde, precisamente, falta la menor imagen. Alcibíades era bastante rico, guapo y audaz ; tenía todo para escoger amantes a su gusto sin dificultad alguna; ¿porqué pierde su tiempo y sus palabras para obtener de Sócrates la confesión de su amor, para hacerle dar, frente a sus compadres, un signo verídico de su amor y, por esto mismo, asegurar y demostrar su propio amor a Sócrates? A causa de las *agalmatas*, es decir a causa de cosas que no pueden figurar porque son siempre cosas ocultas; con ellas sería posible jugar indefinidamente a las escondidas. La capacidad de Sócrates para sostener un cuestionamiento permanente frente a cualquier asunto funciona como un torpedo que hipnotiza a sus interlocutores y los hace aparentemente felices, y aun algo extáticos. Lo que está en juego no es la posesión de un saber propiamente dicho: Sócrates dice a quién quiera escucharlo que no sabe nada, excepto... sobre el deseo.

Sócrates se presenta así, como la figura de quién sería siempre capaz de hacer reanimar cualquier elemento del saber que le toque, como un resorte que distribuiría su energía automáticamente. Introduzco aquí la peligrosa palabra “energía” porque al mismo tiempo la energía no es una cosa, ni es nada tampoco. El engaño de las *agalmatas* es de hacer creer que son únicamente cosas que se podrían poseer y dominar, mientras que sus poderes tienen algo de milagroso en relación con sus energías, como en la mayor parte de los cuentos, cuando parece que un cierto saber abre la puerta a... un poder. La cuestión del poder está en el centro de la fascinación por las *agalmatas*, para sus lazos con la energía del deseo.

Sócrates es un nombre para designar el valor fálico del saber. Hay algo de “Aladino” en él, pero con una diferencia enorme: ni hablar de meter mano a sus agalmatas. Éstas, él dice, están vacías, y nombra en el acto a Agathon como el objeto propio del deseo de Alcibíades.

Al final de su comentario del *Banquete*, Lacan estaba tentado de considerar a Sócrates como una figura del analista en el curso de la transferencia. Seis años más tarde, en su *Propuesta del 9 de octubre 1967 sobre La Passe*, ya no tiene la misma opinión. Es verdad que durante estos seis años ha construido sucesivamente el objeto a, el sujeto tachado, el sujeto-supuesto-saber, y algunas pequeñas cosas de la misma inspiración; pero se puede entender su cambio en relación a Sócrates sin embarcarnos en todos los pliegues y repliegues de su enseñanza de entonces. Una sola pregunta bastará: ¿cómo sabe Sócrates que no está en posesión de estas famosas agalmatas? ¿Mirándose cada mañana en un espejo? ¿Al cabo de un interminable análisis introspectivo? No. Sin duda alguna, el Sócrates que pretende no saber nada sabe demasiado; pues necesita hacer todavía un pequeño progreso en su ignorancia, y reconocer que en ese punto crucial, él no puede saber si posee o no las agalmatas que Alcibiades pretende poner al descubierto.

Es también como el “*echte Liebe*” — el “genuino amor” — del cual Freud habla en su texto sobre el amor de transferencia; en esta comprensión freudiana de la transferencia, el analista debe saber que no es él a quien se ama, y no obstante, que además del retorno del amor infantil que lo escoge como objeto, hay también una parte de un *echte Liebe*, de un genuino amor. No es necesariamente lo más importante en el asunto transferencial, sino que al tomar esto en consideración provoca un cambio general pues entonces ya no se puede considerar el amor de transferencia como una repetición pura y sencilla.

Luego, el analista en la transferencia debe extender su ignorancia un poquito más allá de la de Sócrates, hasta el punto en que él no sabe si tiene las agalmatas, o no. El paciente plantea que sí; pero esta suposición, suficiente para poner en marcha la transferencia, no da ninguna certeza en este punto donde el analista no puede contestar, y aún no puede pensar ni “sí” ni “no” — ni aún menos, obviamente, ningún “puede ser”. Esta ignorancia suya juega como el resorte de la transferencia.

La postura de Sócrates es más o menos la del analista cuando éste está interpretando; pero cuando ocurre de improviso el momento en que se dice algo al interpretador sobre él — y esto puede ocurrir frecuentemente mucho tiempo antes de llegar al final del análisis — esa postura socrática se derrumba y aquél que quisiera sostenerla en este momento de interpretar su posición de intérprete, se arriesgaría hacia un análisis indefinido.

La transferencia nos conduce así, a un punto de ignorancia en él, soporte de la figura del sujeto-supuesto-saber, y ese punto no tiene nada que ver con una falta del saber — lo que

obviamente podría ocurrir siempre sin tocar nada de lo que quiero decir ahora. Si esta ignorancia es aquella que supongo aquí, se coloca no en la persona del analista, ni en el sujeto-supuesto-saber, sino en el lazo que se trama entre ambos, en la manera en que el analista se hace cargo del sujeto-supuesto-saber.

Muchas veces, hay una pasión del analizante para desalojar al analista de su función, o por el contrario, para no desalojarlo de su función. Lo que está señalado en estas dos tácticas me parece ser lo que Lacan llamó : el deseo del analista. Pero esta expresión, aparentemente correcta en los inicios de su empleo, se convirtió en algo tan peligroso que, en mi opinión, ya no se puede emplear ingenuamente hoy en día, so pretexto de que Lacan lo habría dicho. Este “deseo” supone silenciosamente un “alguien”, desafortunadamente nombrado aquí, por una nefasta anticipación, “analista”, el cual tendría — nadie sabe como (se dice que habría hecho un análisis “didáctico”) — un deseo muy especial, que no se encontraría en cualquier parte y que se llamaría : el deseo del analista. Algunos tendrían eso a su alcance, y otros no. El análisis didáctico sería el tráfico de esta mercadería : el deseo del analista. El hecho que este deseo sea presentado como una incógnita sería correcto si, por desgracia, no tuviera por esto mismo un valor aún más grande : ¿a quien no le gustaría poseer una incógnita?

Tenemos aquí un excelente ejemplo de lo que pasa con algunas expresiones forjadas por Lacan: con el tiempo y sus usos tan frecuentes, los lazos entre sus significantes y sus significados se aflojaron, mediante lo cual cada una de estas expresiones que, al principio, querían decir algo, ya no son más que santos y señas. Debemos volver a buscar estos significados a través de otros significantes, sin saber de antemano si vamos a encontrar estos mismos significados, u otros, mejores o peores, más ricos o más pobres. Este riesgo está incluido en lo que se puede llamar: una *lectura* de Lacan.

Este tan famoso “deseo del analista”, que funciona hoy tanto a la manera de una marca de calificación (o de descalificación), sirve mucho también para cubrir este punto de ignorancia transferencial que intenté localizar con esta pregunta a Sócrates en relación a la posesión de las agalmatas.

Así, hemos visto en un primer lugar, la dificultad para sostener una cierta cualidad de existencia del sujeto de la enunciación, ya que no es tan fácil contestar a la pregunta : ¿quién habla?; y acabamos de entrever, en un segundo lugar, que el oscuro objeto del deseo inscribe en la transferencia un punto de mutismo, un punto de silencio absoluto en él supuesto tenerlo. Para no quedarnos en este cruce, tenemos que dirigirnos hasta el momento en que Lacan intentó arrumar su novedoso sujeto, el representado por un significante para otro, a aquél de Descartes, el famoso “yo” de las *Meditaciones* que existe en proporción a su pensar.

III. El “Yo” lacano-cartesiano

Mucho se escribió en relación a ello sobre Descartes mismo, sobre el comentario de Heidegger, sobre el hegelianismo de Lacan, y otras cosas muy difíciles e impresionantes, cuando el lazo entre ambos me parece de una simplicidad angelical : el yo cartesiano conviene al sujeto de Lacan porque, en el momento crucial del ejercicio de *Las Meditaciones*, este yo es supuesto pensar *sin pensar en nada particularmente*. Este vacío, que surge enseguida después de la segunda etapa de la duda hiperbólica, es la condición para el éxito del ejercicio; sin él, todo fracasa, y ninguna certeza se alcanza sobre la existencia de este yo.

Para sostener la existencia de algo tan frágil, el remedio de Descartes es casi inmediato: ¿que es este yo? *Una cosa pensante*. Ahora bien, esto no interesó a Lacan de ninguna manera. Por el contrario, en una respuesta a Henri Ey, respuesta famosa para sus lectores y que se puede leer en los *Escritos*, Lacan criticó muy duramente el dualismo cartesiano que se inició con esta “cosa pensante”. Y nunca se interesó tampoco en el desarrollo completo de las *Meditaciones*; casi siempre se fijó en su comentario en el punto de surgimiento y de pronunciamiento del: “Pienso, luego existo”. Jugó muchas veces con esta fórmula: “allí donde piensi, no existo; allí donde existo, no pienso”. Fórmulas que aparentemente quieren decir lo contrario y desavenir los dos componentes que Descartes se había esforzado por reunir: el pensamiento y — no el yo propiamente dicho — sino la certeza de su existencia.

En el seminario *El acto psicoanalítico*, se encuentra la fórmula lógica de una alternativa pura y sencilla entre pensamiento y existencia, pero ¡cuidado!, alternativa en que cada parte se enuncia negativamente: o no pienso, o no existo. De tal manera que, si caigo del lado de la segunda parte de la alternativa — el del “no existo” — corro al encuentro del *acting-out*, allí donde actuo sin estar allí; y si caigo del otro lado — el del “no pienso” — corro al encuentro del pasaje al acto, allí donde actúo en calidad de objeto. Este cuadrángulo es bastante difícil de leer en Lacan, y no voy a comentarlo ahora; quisiera sólo dar cuenta de la aparente oposición entre la fórmula de Descartes y las de Lacan comentando a Descartes.

Para el filósofo, es posible pensar sin estar ocupado por un pensamiento cualquiera. Obviamente, no es simple: se alcanza sólo a fines de un ejercicio espiritual muy ascético, el que propone explícitamente *Las Meditaciones*, pero ¡esto se puede alcanzar! Para Lacan, no: el “pienso” cartesiano, vacío de cualquier pensamiento es definitivamente un “no pienso”, una especie de “cogito interruptus”. Pues una pura actividad de pensar que iría automáticamente a desnudar el yo como una cosa pensante, no vale mucho ante los ojos de Lacan; en cambio, este vacío al que Descartes pretende tocar y, de alguna manera, establecer, ha merecido el mayor interés de Lacan. Si el sujeto ligado al significante debe encontrar la mínima certeza sobre su existencia, eso tiene lugar en este vacío, en este intervalo, en esta separación entre

dos significantes, allí donde se encuentra, no un vacío absoluto (si tal cosa puede existir), sino un vacío rodeado de significantes.

La fobia aparece como una forma hiperbólica de esa situación. En lugar de ser un instante de pasaje fugaz, este vacío va a ser la causa de una vacilación. El significante prohibido y reprimido se ha localizado en un objeto, de suerte que su alcance imposible, ofrece al sujeto un borde imaginario, un espacio sin marca alguna en el cual la angustia arde, un espacio semejante al Tártaro de los antiguos griegos. Aquí está la razón por la cual Lacan dijo que no hay ningún signo verídico del sujeto, sino el de su desmayo. Porque en si mismo, el sujeto no es nada, y especialmente no una cosa “pensante”. Rigurosamente dicho, su lugar no es un espacio vacío, sino sólo un espacio *vacante*, en el cual un significante acaba de pasar. En este sentido, se puede admitir que este sujeto se produce efectivamente según la vía propuesta por Descartes, de dejar de lado cualquier consideración cartesiana con el objeto de establecer una permanencia de este yo.

Sin tener ya en cuenta la cosa pensante, del Dios no engañador y de toda la continuación de *Las Meditaciones*, el yo cartesiano pierde mucho de su cartesianismo; se reduce así a no ser más que un subproducto del aparato simbólico, y esto es lo que Lacan quería hacer con él. Pero ¿porque tal sujeto debe absolutamente no ser nada *por si mismo*? Por una razón muy simple: él está desposeído de cualquier reflexividad. Esta exigencia novedosa, tan absurda y peligrosa para un Descartes que la salvó sin poder aun imaginarla, se presenta como la situación normal para Lacan, lo que le condujo, por ejemplo, a hablar del sujeto como “una mitad sin pareja”.

IV. La ignorancia como pasión

A partir de todo esto, podemos volver a la ignorancia, sin precipitarnos a concebirla únicamente en relación al saber, sino como una pasión del ser, tal como lo planteó Agustín, y tal como lo mantuvo Lacan. Hay siempre un trozo de saber que falta, y esto no siempre merece estar considerado como una “pasión”; y lo que hace de una cierta ignorancia uno de los resortes de la transferencia, es también otra cosa que podemos empezar a entender a través de nuestras primeras consideraciones sobre el sujeto de la enunciación: ¿Quién habla? ¿Quién habla en el lapsus tan bien como más allá de la muerte física del autor? ¿Quién habla cuando el analista está interpretando, silenciosamente o más o menos ruidosamente? La *virtualidad* de este sujeto, que estas preguntas revelan, se encuentra — en los diccionarios por lo menos — cerca de la *virtud* y de la *virtuosidad*, sin tener que hablar más de *las viruelas*; pero esta compañía alfabética me parece oportuna para aproximarnos un poquito más a las cualidades fálicas de este sujeto.

Lo esencial de sus virtudes es llevar, con una virtuosidad a veces increíble, una manera de peste que consiste en introducir lo que está en el centro de mi tema: un accidente en la reflexividad. Es la razón por la cual el sujeto es raro, mucho más raro de lo que se piensa comúnmente, y nunca se mantiene “como tal”, puesto que cada “como tal” siempre supone la reflexividad. Si planteamos que la reflexividad sistemáticamente toca, de una manera u otra, a la dimensión imaginaria y especular, y que esta reflexividad ya es el primer paso de un elemento simbólico en su toma, en su captura imaginaria, entonces podemos empezar a concebir un aspecto decisivo del sujeto: por mucho que digamos o hagamos, se rehusará este sujeto a esta captura especular, rehusará soportar cualquier mismo, entregándonos nada más que la certeza de su pasaje. Y este pasaje irá a confundirse más y más con el súbito desequilibrio de una reflexividad omnipresente, ya que parece ser la propiedad mínima de lo que se presenta en el pensamiento.

No se nota frecuentemente que, de haber aislado la dimensión imaginaria y especular con el estadio del espejo desde sus primeros pasos, Lacan siempre procuró designar lo que se escapa de los espejos, es decir: los componentes que entran en la composición de la reflexividad, esta reflexividad que el lógico se da, por el contrario, en los datos iniciales de sus cálculos. Cuando Lacan insistía diciendo que la letra A no es idéntica a sí misma — algo casi incomprensible en la lógica clásica — señalaba que, para él, Lacan, la reflexividad no era un dato, sino una construcción posterior. Con el espejo, con este “nudo de servidumbre imaginaria” (como lo nombró desde el final de su texto de 1949 sobre el estado del espejo), con el espejo se alcanza a la reflexividad; si no, no.

Fue en los mismos años — alrededor de los 60 — que Lacan planteó, en un sólo movimiento, este sujeto que se queda ajeno a los espejos, y su objeto supone conducirse de la misma manera, fuera de los espejos él también. Ellos dos se conjugan en la fórmula del fantasma, porque cada uno de los dos está construido para converger con el otro: son entidades totalmente afines. Y si hablé sucesivamente del sujeto de la enunciación, de las agalmatas y del yo lacano-cartesiano, era para recorrer un pequeño camino por el cual se encuentran tres formas de algo en que se puede percibir, a hurtadillas, la misma ausencia de reflexividad. Aquí está el punto de una ignorancia inapelable, y esto es lo que quiero aclarar para finalizar mi exposición.

En calidad de conceptos en la teoría, cada uno de estos tres posee la propiedad mínima de un concepto, que es la de la reflexividad. Lacan, por su parte, insistió mucho sobre el hecho que el “objeto a” no se sometía a ningún concepto, y que sobre el modelo del *nihil negativum* de Kant, era un objeto sin concepto alguno para recibirlo. Dicho así, y a pesar de Kant y de su *Aufklärung*, es muy extraño, y tenemos que dar un último paso para entender lo que se intenta decir en esta súbita falta, en esta súbita carencia de concepto.

En las primeras páginas de cualquier manual de lógica, siempre se enseña que hay una diferencia absoluta según la cual nunca se debe confundir la *pertenencia* (de un elemento a su clase), y la *inclusión* (de una clase en otra clase). ¿Porqué? Por la excelente razón que la inclusión está estrictamente reservada a las relaciones entre clases, y la pertenencia estrictamente reservada a las relaciones entre un elemento cualquiera y la clase formada *con este único elemento*. Esta diferencia es al mismo tiempo crucial y oscura.

La inclusión no nos plantea muchas cuestiones: lo mismo se agrega a lo mismo — una clase se agrega a otra clase. Por el contrario, la pertenencia es un abismo sin fondo: ¿que quiere decir que un elemento “pertenzca” a la clase formada con él, y sólo con él? ¿Qué se añade a él para formar la clase con él como único elemento? No se precipiten ustedes en contestarme: la clase vacía, porque esta aparente verdad no es una respuesta válida. La clase vacía no es nada, y luego no se le puede añadir a cualquier cosa o elemento. La pertenencia no es un añadido, y nadie tiene el derecho de decir: un elemento, más la clase vacía, da la clase unitaria con este elemento. Ahora bien, cuando este elemento se dice “pertenecer” a su clase unitaria, ésta posee la propiedad de reflexividad; puedo hablar de esta clase misma, “por si misma”, “en si misma”, cuando no puedo, rigurosamente, hacerlo igual con el elemento fuera de su clase unitaria.

La unidad de este elemento es un problema grave para los futuros lacanianos; los lacanianos actuales (y anteriores) han pensado siempre salirse del apuro jugando con los dos adjetivos forjados por Lacan de “unaire” y “unien”. Este elemento, aislado de cualquier clase, sera calificado comúnmente de “unaire”, y su clase unitaria de “unienne”. Hasta aquí, todo está bien. Pero no se podrá sostener durante largo tiempo que existen realmente dos unos, sin caer por esto mismo en la inconsistencia del pensamiento; de alguna manera, estos dos unos deben mantener algunos lazos, y, en mi opinión, un trabajo un tanto claro sobre estos tres términos claves de Lacan: el unaire, el unien y el partiel, está todavía pendiente.

Esperando esto, me gustaría concluir sobre la relación entre esta falta de reflexividad, que me parece ser la marca de todos estos “elementos”, cuando se ubican fuera de cualquier clase, y la ignorancia propia. La falta de reflexividad nos deja antes del estado del espejo; no en un sentido temporal, no en nuestros primeros meses en esta vida, sino en la situación de alguien a quién estaría dado, con cada elemento del saber, un pequeñito saber adyacente, siempre semejante, siempre igual a los pequeños regalos que los niños encuentran en sus paquetes de corn-flakes, o en sus bolsitas de MacDonald, y que siempre diría una sola cosa:

«Esto que sabes, que está en frente de ti, semejante a tu imagen especular, bordeada, aislada, y por esto mismo, idéntica a si misma, es un lecho de Procusto. Algo se perdió, y nunca lo sabrás. Más aún: esta pérdida es lo único para calificarte como sujeto. Tu existencia,

no como ser viviente, sino como sujeto, depende totalmente de esta ignorancia tuya, este grano de arena que prohíbe la identificación de los dos lados del espejo. Hoy, ya no queda mucho más allá de los espejos; todo esto se ha reducido más o menos al plano de la reflexión. Pero lo que sigue estando de este lado, en frente de los espejos — cualquiera que sea su nombre imposible — lo ignorarás. No es nada, no es algo. No es el centro, tampoco la periferia. Se dice que Jorge Luis Borges lo encontró en su vida, pero es mentira.»