

ACTO, GESTO. JACQUES LACAN Y WERNER HAMACHER

ACT, GESTURE.
JACQUES LACAN AND WERNER HAMACHER

GIANFRANCO CATTANEO

Universidad Andrés Bello
Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Av. República 276, Santiago, Chile
gcattaneo@unab.cl

RESUMEN

Proponemos que acto y gesto relacionan el pensamiento de Jacques Lacan y Werner Hamacher. Al exponer una particular dimensión práctica del lenguaje, ambos términos permiten articular la praxis psicoanalítica, el comprender y la literatura, tal como estos autores los entienden. Es decir, fundadas en una falla o un fracaso. Para Hamacher, el fracaso de las intenciones epistemológicas sobre la lengua es lo que afirma su dimensión de acontecimiento. Lejanía de sí de la lengua, que es el trasfondo impensable del comprender. La literatura, como gesto en la lengua, retoma y a la vez expone ese fracaso, al descubrir y mantener abierta la lengua en la cesura de su fundamento. Lacan, por su

parte, sostendrá que al acto nunca es tan logrado como cuando es fallido. Si a partir de allí, la praxis psicoanalítica encuentra el lugar que le corresponde es porque rechaza, como condición, reubicar a su sujeto al amparo de las formas del conocimiento. La falla por sí misma no logra nada. Solo expone la dimensión significativa de la equivocación, implicada en la función y el concepto del inconsciente. En la estructura de la equivocación, el acto encontrará la hiancia de la ley que lo instaura y determina, al iluminar la apertura inaugural de la división del sujeto.

Palabras clave: acto, gesto, lenguaje, psicoanálisis, literatura.

ABSTRACT

We propose that act and gesture relate Jacques Lacan's and Werner Hamacher's thought. By exposing a particular practical dimension of language, both terms allow the articulation of psychoanalytical praxis, understanding and literature, as these authors understand them. That is to say, founded on a mistake or a failure. For Hamacher, the failure of epistemological intentions about language, as is what affirms its event dimension: language's distance from itself, which is the unthinkable background of understanding. Literature, as a gesture in language, takes up and at the same time exposes this failure, by discovering and keeping language open in the caesura of its foundation. Lacan, for his part, will argue that the act is never as successful as when it is failed. If, from there, the psychoanalytic praxis finds the place that corresponds to it, it is because it rejects, as a condition, to relocate its subject under the protection of the forms of knowledge. Failure by itself achieve anything. It only exposes the significant dimension of mistake, implied in the function and concept of the unconscious. In the structure of mistake, the act will find the hiancia of the law that establishes and determines it, by illuminating the inaugural division of the subject.

Keywords: Act, Gesture, Language, Psychoanalysis, Literature.

I.

Antes que representación, el inconsciente es, *a limine*, exposición. El inconsciente no es la tenue claridad de lo *subliminal*, desde la que se insinúan y erigen, poco a poco, los contornos de una forma al fin reconocible, sino que un movimiento sin medida, en cuyo transcurso se dan las condiciones de su figuración.

Esta es toda la cuestión del miramiento (o cuidado) por la figurabilidad (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*), al que Freud dedica una sección del capítulo VI de la *Interpretación de los sueños*. Ya habiendo presentado la manera en que el sueño figura relaciones lógicas, Freud es llevado a incursionar, nuevamente, en el más vasto tema de la alteración que el material onírico experimenta a los fines de la formación del sueño, con el fin de despejar la contribución de un tercer factor en ella. El material onírico, despojado de sus relaciones, sufre una compresión al mismo tiempo que un desplazamiento de intensidad entre sus elementos, forzando una subversión de los valores psíquicos que rompe con la presuposición de que, dentro de los pensamientos oníricos, los elementos más intensos sensorialmente serían los más centrales y significativos. El desplazamiento resulta ser la sustitución de una representación por otra que le era vecina a lo largo de una cadena asociativa, lo que a su vez es aprovechable para la condensación, que recoge esos dos elementos en uno, intermedio a ambos. Pero el desplazamiento no solo es esta sustitución de un elemento por otro, sino también la permutación de una expresión lingüística por otra. Es decir, una expresión abstracta, incolora, al insertarse como un elemento asociativo, se troca por otra, concreta y figural, y para el sueño, lo figural es susceptible de figuración. Este elemento concreto, remodelado, inserto en una situación que no estaba dada de antemano, es más rico en anudamientos que el término conceptual, inutilizable para la interpretación (Freud, “El trabajo del sueño” 345-6).

Este trabajo intermedio, que busca reducir los pensamientos oníricos aislados a la expresión más unitaria y escueta posible —es decir, aquella que por su multivocidad lograría desplegar varios pensamientos oníricos de una

vez— es el que se lleva a cabo para la formación del sueño. La necesidad de esta remodelación lingüística—equiparable con el trabajo del poeta— responde a que los pensamientos oníricos se encuentran fijados en un cierto modo de expresión, el que influirá de antemano en las posibilidades de manifestación que tendrá el pensamiento que le sigue, distribuyéndolas o seleccionándolas. La segunda serie de pensamientos debe expresar su sentido al mismo tiempo que debe encontrar su consonancia, rítmica o métrica con la primera. Que todo el ámbito del chiste verbal esté a disposición del trabajo del sueño, responde a esta misma economía de la construcción léxica. El papel de la palabra en la formación del sueño es el de ser “un punto nodal de múltiples representaciones”, ya que la palabra “está por así decir predestinada a la multivocidad”, ofrecida desde el inicio “a la condensación y el disfraz” (346). La expresión figural exige “suspender la comprensión”, porque es imposible reconocer de entrada la proveniencia originaria de los elementos representados por el sueño. Un sueño nunca enuncia si los elementos que nos ofrece deben ser tomados en sentido literal o en sentido simbólico, o si responden al material del sueño propiamente tal o a giros lingüísticos intercalados, si deben ser tomados en sentido negativo o positivo, si deben ser interpretados históricamente, simbólicamente o si se debe partir de su enunciación literal (347).

El tercer factor al que Freud hace referencia—tercero respecto de la condensación y el desplazamiento— es la preferencia que el sueño, entre los diversos anudamientos colaterales de los pensamientos oníricos, tiene por las imágenes visuales. El trabajo del sueño no escatima en recursos para refundir secuencias enteras de pensamiento, con tal de hacerse de una figuración que logre poner fin al “apremio psicológico de un pensamiento estrangulado” (350). Desde el apremio y el gasto excesivo es que emerge para Freud la cuestión de la *Rücksicht*, del miramiento o cuidado, como el tercer término que estructura la puesta en escena, *Darstellbarkeit*, ahí donde pareciera—porque, psicológicamente, se supone más cómodo y económico (aun cuando es esta suposición la causa de su apremio)— que solo hubiese dos. La *Darstellung* es una imagen tambaleante, que retiene el movimiento de su constitución. Es la imagen visual de un disfraz lingüístico, por lo que el

vaciamiento en ella del contenido del pensamiento puede ponerse al servicio del trabajo de condensación, creando vínculos con otros pensamientos y, a su vez, este otro pensamiento puede ser ya la alteración de su expresión originaria, con miras a la transacción (350).

Este modo de esquematizar la puesta en escena del inconsciente fue lo que llevó a Lacan, en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, a traducirla, precisamente, como un *égard aux moyens de la mise en scène*, al considerar la *Rücksicht auf Darstellbarkeit* como una “condición impuesta al material significante”, una “limitación que se ejerce en el interior del sistema de la escritura” (478-9). La escena del inconsciente, como producto, no cesa de estar afectada por las condiciones estructurales que hacen posible la operación de su lectura. Su división insiste, resistiendo a que el sistema que escribe y monta la escena pueda ser reducido, de una sola vez, a una semiología figurativa que, alimentada por los prejuicios de una interpretación simbólica que elige caprichosamente la clave de simbolización, haría de las imágenes del sueño unos fenómenos de expresión natural. Si tal como lo indica Freud, en el sueño se trata de la traducción de una escritura jeroglífica (“El trabajo del sueño” 347), el valor significante de las imágenes oníricas, es decir, “lo que estas permiten deletrear de lo propuesto por el *rébus* del sueño” (Lacan, “La instancia de la letra” 477), no mantiene una relación estable con la significación. Esta es la particularidad que tiene en Freud el término *Überzetsung* (Allouch 123). Aquello que aseguraría la puesta en relación de los términos a traducir, distinguiendo puntualmente entre los estratos que la componen, se sutrae en ella. La relación con la significación no perdura, ni del lado del significante ni del de la imagen. No hay un sentido anterior a la inscripción singular de la letra, ni tampoco permanencia del sentido luego de esa inscripción, debido a que la letra opera según una estructura que evacua, por principio, la identidad consigo misma. La letra da a leer porque no puede ser en sí misma; insistiendo en esta limitación, ejerciéndose en la lectura y como lectura, es como limita el sistema de la escritura. No podría tratarse, entonces, en la traducción del sueño, de una decodificación de imágenes ni de una transferencia de sentido, sino que del desciframiento de un criptograma, que “solo tiene todas sus dimensiones

cuando es el de una lengua perdida” (Lacan, “La instancia de la letra” 478), es decir, el de una lengua que no puede ser reconducida de vuelta hacia un referente, ni restituida a un estado anterior a sus desplazamientos.

Dispuesto hacia su propia constitución, el dinamismo del inconsciente conlleva el vaciamiento de las representaciones que lo escenifican. A falta de una posición original que traer a la presencia, la representación no vale ya en su pretensión de conocimiento, en su capacidad de comparación o incluso de mimesis. La representación no es convocada como unidad por la interpretación, sino que se presta a ser arrastrada fuera de lugar; por el margen que la transposición, *Entstellung*, introduce en ella desde el inicio, con miras a la traducción de un inconsciente que solo encuentra su estructura en la estela de su sustracción. Para Lacan se volvía necesario, por esta razón, interrogar el estatuto del acto con que el psicoanalista lleva a cabo la experiencia del inconsciente. Dado que es su práctica la que lo suscita, también ella puede llegar a ofrecer falsas aprehensiones. No solo porque el inconsciente, como sostiene Lacan, “nunca extravía mejor que al ser sorprendido en el acto”, vale decir, que “su estructura no cae bajo el golpe de ninguna representación”, sino porque además, un discurso acerca del inconsciente, adicionando representaciones complementarias, aun si las más de las veces estas son incompatibles o contradictorias entre sí, “no se sostiene sino desde el puesto sin esperanza de todo metalenguaje” (Lacan, “La equivocación” 349-50). La representación no logra contener ni mucho menos reducir adecuadamente la proliferación de elementos equívocos que se agolpan en ella. Sin embargo, como este fracaso de la representación puede llegar a convertirse en algo por sí mismo, lo que extravía no es la verificación del desembramiento de la representación en su intento de ordenar una ambigüedad ubicada en el origen mismo de todo funcionamiento lingüístico, sino la pretención de remediarlo, elaborando un discurso acerca de él y a partir de él. Es decir, aquel puesto sin esperanza al que alude Lacan, al convertirse en premisa, no deja de ser un puesto o posición subyacente. Un sujeto que, garantizando de antemano el arribo a la significación del saber por venir, permitiría al psicoanálisis resguardar, en la teoría, la comprensión de lo que es, e incluso será, el objeto de su praxis.

Es decir, rechazar el inconsciente con la misma mano con que se pretende acoger su sentido —lo que no significa eliminarlo—, ya que el rechazo no deja de participar del concepto de inconsciente. No se trata en esto de las capacidades del psicoanalista, ni de saber simplemente lo que se hace y de qué manera se opera. De lo que se trata es de la aporía que ciñe la articulación significante del acto psicoanalítico, y de que su teoría no puede tenerse por irresponsable de la limitación que su práctica introduce en la captación de los conceptos que utiliza. Nada se capta de una experiencia, por seguras que sean sus reglas y preceptos acumulados, si no se sabe sobre qué se trabaja. El acto no puede superar la estructura paradójica en la que está apresado (*prise*), retenido antes de cualquier tipo de aprehensión (*prise*) en un referente que organice la significación de los tropiezos de la conciencia; el acto no tiene otra chance, si su pretensión es abrir la dimensión de lo inconsciente, que la equivocación (*méprise*) de las pretensiones del sujeto supuesto al saber (358-9).

II.

Esta tensión entre comprender y poder hacer —en la que juega su suerte el acto psicoanalítico, al llevar al límite el puro movimiento de suposición del sujeto, que es lo que una transferencia debe poner en práctica— fue ampliamente desarrollada por Werner Hamacher, a partir de las diversas versiones en que se deja descomponer su proposición acerca del comprender: *el comprender quiere ser comprendido* (Hamacher, “Premisas”). A partir del dinamismo del comprender, que resiste a adecuarse a la proposición que lo despliega, Hamacher avista el imperativo de la lengua y el gesto que la pone al descubierto. Abre la lengua y la mantiene abierta en el desgarramiento de su fundamento, para que esta *sea*, como mera posibilidad, para el futuro de la lengua (Hamacher, “El gesto” 398-401; “Lectio” 243).

Lo primero que la proposición dice es que no basta con comprender, pues siempre que algo es comprendido, “el comprender debe comprenderse a sí mismo”. Lo que se vuelve accesible en el comprender, lo hace solo a

partir de sus presupuestos o condiciones. Mientras las determinantes del comprender –históricas y estructurales– permanezcan en la oscuridad, o mientras no se haya comprendido siquiera que estas determinantes existen, también la cosa que le está destinada quedará sin ser esclarecida (Hamacher, “Premisas” 29). El comprender, vuelto hacia sus determinantes, temporaliza efectos, es decir, “nunca es una relación entre dos entidades dadas de antemano”; es un proceso de afección y alteración constitutiva entre sus términos, un movimiento de transformación “de sus constituciones ya sedimentadas”, que no encuentra su fin en ninguna de las figuras que alcanza. Incluso si el comprender se vuelve tema para sí mismo, estas figuras ya están expuesta a otro comprender, incommensurable para él. El comprender “quiere ser comprendido por un otro comprender y por otra cosa que comprender” (30)

Si el comprender es esta exposición a lo otro, y comprender quiere decir ‘poder’, *Verstehen*, ‘hacerse cargo’, ‘presidir o dirigir’, *vorstehen*, la tercera versión de la proposición quiere decir que “el comprender quiere ser dominado”. En el momento en que se volvió dudoso que la intelección fuese dueña de su fundamento, de que fuese capaz de hacer coincidir metodológicamente la estructura de la proposición y la realidad de su objeto, surgió “una filosofía y una *praxis* de la voluntad de poder y de la voluntad de voluntad, que estaban determinadas a convertir lo dado mismo en algo hecho y, con ello, a restituir la unidad fragmentada de la experiencia de sí mismo” (30-1). Como poderío de sí y potencia de sí, el comprender se determinaba como comprender de sí, como el comprender de un hecho ya comprendido. El querer comprender se transformaba en voluntad, con la finalidad de curar la disociación por él introducida. Pero en la pura relación a sí, donde el comprender debía llegar a ser su propia e incondicionada premisa, “su autoprótasis absoluta”, la disociación nuevamente se resquebraja. La relación a sí reclamada en la proposición, solo es válida “mientras el comprender justamente no haya *sido* comprendido, mientras la voluntad de comprender no esté aún realizada” en ninguna experiencia conclusiva; en definitiva, el comprender solo encuentra su legitimidad “bajo la premisa de su irrealizabilidad” (32). Mientras quiera ser comprendido,

el comprender no puede ser comprendido. No tiene la capacidad de llevarse a cabo ni de hacerse por sí mismo posible. Encontrándose con lo incomprensible e incompredido, cuya diferencia con el comprender permanece inasimilable, la regulación técnica del comprender es alterada en su regulación metodológica, junto con la posibilidad del comprender como tal.

La proposición del comprender, al desprenderse desde el comprender, no aprehende ni reúne lo que sería el comprender. Postula su posibilidad, pero no lo capta en ningún momento como un objeto. En su descomposición, la proposición más bien declara su aporía: el comprender está atado a la exigencia, irrealizada e irrealizable, de aprehenderse a sí mismo. La proposición comparte el no-comprender del comprender. Lo que afirma, es que todavía no dice nada (32). El comprender debe comprenderse a partir de su imposibilidad, para encontrar en ello su necesidad y su ley. Es en la aporía donde el comprender entra en relación con la lengua y en especial con la literatura. Ahí donde fracasan las intenciones epistemológicas sobre la lengua, “se abre una aporía lógica, una inconsistencia radical, un vacío de significación, comienza el trabajo del comprender y recién ahí se comunica algo verdadero de la lengua” (Hamacher, “Lectio” 242).

El fracaso es la afirmación de la lengua como el trasfondo impensable del comprender. Comprender es una relación hacia una otredad y una relación otra que aquella que encuentra su fundamento en la formalización o en la lógica. Un arco tendido hacia lo aún incompredido y lo todavía incomprensible, incluso si se trata de algo ya conocido o familiar. En el espacio de la lengua, la relación se anuda y reanuda cada vez por primera vez, porque en cada caso es una relación nueva no anticipable la que ahí se lleva a cabo (Hamacher, “Premisas” 33). Si lo que primero admite y afirma el comprender es lo incomprensible, lo otro, que no es oposición sino exposición y paso al límite, la relación a la que Hamacher se refiere es, tal como el comprender, “indisolublemente aporética”: una relación que carece de relación, una relación sin relación o una relación “para con la sustracción [*Entzug*]” (33). Hay una relación más allá de lo que puede designarse con ese nombre. Esta otra relación, que además permite ese nombre y lo que con él

se expresa, no es una conexión entre términos relativos, *Relation*, tampoco una relación de relaciones, *Relation von Relationen*, sino que una relación que, tal como Heidegger entendía dicho término, es una correspondencia, *Verhältnis*, que puede ser descrita, en la polisemia que admite el alemán, como una abstención, *Enthaltung*, y una retención, *Verhaltung*, una *epoché* y una *retentio* (Hamacher, “The Relation” 30-2).

Hamacher pone a cargo de esta suerte de neologismo heideggeriano la distancia en la que permanece toda relación respecto de sí misma. Esta *palabra de palabras* expone la dislocación de la relación en su mismo despliegue, el impedimento para que la relación sea concebida estáticamente como la coincidencia entre dos posiciones en la identidad de un concepto. Ella habla del acontecimiento del lenguaje (31). El lenguaje, dice Hamacher, habla desde el silencio de la retención de sí, habla desde su no y dice su no en el habla, porque el lenguaje es advenimiento del ser. El lenguaje debe ofrecer su resistencia, *Widerhalt*, para que todo lo que puede llegar a ser dicho, escrito o mostrado, aparezca. Todo lenguaje debe ser pensado desde esta retención del no, por lo que toda relación que en él se cumpla es una no-relación, incluso la relación con ese no. La preferencia de Hamacher por el término *Verhältnis*, en vez de *Bezug* que es el que Heidegger utiliza en el contexto de su explicación de la comprensión como modo de ser del *Dasein*, va en el sentido de pensar radicalmente la sustracción. Para Hamacher, la relación, en su retención, *Entzug*, debe por sí misma ser una des-relación, *Ent-zug*. Un *des-trazar* los trazos con que una lengua organiza su sentido, solo en virtud de la incapacidad de su estructura para sostenerse por sí misma. La retención, por tanto, nada mantiene. Es, sin ser, capaz de ser. Una detención, *halt*, que se desliza y pasa a otra cosa sin haber sido nada como tal. La estructura del lenguaje no es por tanto una capacidad, sino que una des-relación en lo inconcluso e inacabado, que demanda una hermenéutica del malogro, *Unfertigkeit* (Hamacher, “La promesa de la interpretación” 31-2).

Heidegger utiliza el término *Bezug* en *Ser y Tiempo*, en el contexto de su explicación de la mundanidad del mundo. El ser del ente a la mano –dice ahí Heidegger– se encuentra en alguna relación ontológica, *ontologischen*

Bezug, con el mundo y la mundanidad. El mundo está previamente descubierto en todo lo que se muestra en la ocupación, incluso si todavía no lo está de forma temática o cognoscitiva; es la apertura previa desde la que comparece lo a la mano en su constitución pragmática. Solo a través de la ocupación el conocimiento puede descubrir al ente tal como es en sí (Heidegger, *Ser y Tiempo* 99). La pregunta de Heidegger, entonces, es cómo puede el mundo hacer que el ente comparezca en la ocupación. En la condición respectiva, *Bewandtnis*, Heidegger funda el carácter del ser a la mano. Porque en esa palabra resuena el sentido “de que algo quede vuelto hacia algo” y la relación de lo que queda *vuelto hacia* con aquello *hacia lo que* queda vuelto, “será significada con el término remisión”. La condición respectiva “es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual este ente queda puesto primeramente en libertad” (110). La determinación ontológica del ser de este ente no es un enunciado óntico, sino su estar remitido en una red de conexiones complementarias. La condición respectiva de un ente se determina entonces desde un mundo circundante o totalidad respectiva, *Bewandtnisganzheit*, anterior al útil singular. Lo a la mano llega a ser accesible a la ocupación solo sobre la base de un previo estar descubierto de la totalidad respectiva en la que el ente es puesto en libertad y a la que la ocupación se subordina.

Sin embargo, la totalidad respectiva no se remonta a otra condición respectiva. No remite a otro ente con el modo de ser a la mano, sino que a un ente “cuyo ser tiene el carácter de estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le corresponde” (111). Al *Dasein* le corresponde un primario para qué, una comprensión del ser referida a que a él le va esencialmente su ser. La apertura previa “no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente está siempre vuelto en su comportamiento” (112). El *Dasein* se comprende previamente y se remite en su comprensión a la cosa que está en condición respectiva. Comprende y se comprende en su familiaridad con el mundo. Se deja remitir en una totalidad originaria de significaciones, *Bedeutungsganzheit*, enlazadas entre sí, que son lo que son en cuanto son el significar, *bedeutung*, en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo y su estar-en-el-mundo (113).

Contra esta concepción de un mundo de significaciones enlazadas y conectadas entre sí, que es “la obra misma que en cada caso debe ser producida” (97), la *Verhältnis*, tal como la entiende Hamacher, apunta a una lengua que permanece en el trance de su (in)constitución. *Verhältnis* apunta a la relación del ser con la ex-sistencia, en la que el propio ser es la relación. Ser es mantenido en relación, *Ver-halten*, pero renunciando a todo sostén en un ente; ser es siempre ya-no y siempre todavía-no; como diferencia de sí mismo, es diferencia de todo y en todo lo que existe (Hamacher, “The Relation” 33, 39; Heidegger, “Carta” 273). A partir de este inapropiable yacer fuera de sí, Hamacher subraya la contradicción que existe entre un comprender auténtico como acontecimiento del ser y un comprender como aseguramiento del inventario de las significaciones familiares al *Dasein*. El comprender llamado por Heidegger auténtico, ya es resistencia contra el comprender como tal, por lo que “el proyecto del análisis hermenéutico-existencial como un todo es atribulado por un comprender deficitario” (Hamacher, “Premisas” 62). Lo que insinúa la apertura del horizonte hermenéutico hacia un comprender que no es el comprender del ser del *Dasein*, sino que del poder-ser de su finitud como algo distinto que un fenómeno. La finitud pertenece a la existencia del *Dasein*, determinando y limitando, a la vez, su integridad. Existiendo, el *Dasein* ya-es su no-todavía. Su finitud es un ante-ser, *Vor-sein*, por lo que la muerte no puede ser interpretada en el modo del inventario, *Bestand* (63).

Pero la pregunta por la pertenencia del fin al *Dasein* no puede contestarse de una sola vez ni de manera simplemente afirmativa. Para Hamacher, la fórmula heideggeriana de que la muerte es la “posibilidad de la imposibilidad de la existencia”, tiene dos lados. Si el *Dasein* comprende su fin, si aprehende, aun como mera posibilidad, la “absoluta imposibilidad de la existencia”, con esa posibilidad “más extrema y más propia”, se habría alcanzado “el ser-todo posible del *Dasein* en tanto comprender; se habría ganado la completitud de la situación hermenéutica y se habría cerrado el círculo hermenéutico-fundamental”. Con la muerte, “el fin del comprender es comprendido y el fin del poder es podido en el absoluto de su apropiación de sí” (66). Pero

si la muerte es la imposibilidad de toda intencionalidad y de todo existir, si ser finito es comportarse hacia el fin del ser, “entonces es comportarse hacia la imposibilidad justamente de aquel comportarse”. Como poder-ser, el comprender debe estar estructurado como “comprender del no-comprender precisamente aquel comprender mismo” (67). Toda posibilidad del *Dasein* queda afectada de imposibilidad, por lo que el proyecto de la hermenéutica fundamental “se quiebra justamente en la frontera en la cual debería haber asegurado su totalidad y, de este modo su propia totalidad” (67).

El comprender retoma esta no-pertenencia de la finitud desde el trazo de su alejamiento, *ent-*, en la inexistencia de una situación hermenéutica ya constituida que pudiese anoticiarla *a priori*. Toda lengua habla con una indecible e inderivable sustracción estructural, respecto de la cual la lengua se hace posible. Pero si hablar significa corresponder a esa antecendencia en su indomeñable reticencia, la lengua también es imperativa. La lengua debe ser. Hablamos antes de la lengua, ya que la lengua es exigida, pero no dejamos de alejarla, hablando. Comprender como acontecimiento lingüístico es por tanto comprender detraído, *Enferntes Verstehen*, comprender desde la lejanía de sí de la lengua, trayéndola consigo y dejándola ser como medio del comprender. Imperativo de la no-coincidencia, ley sin ley de una lengua dislocada, desplazada, horrorosa –*entsetzliche* (Hamacher, “Premisas” 78; “The Relation” 39; “Lectio” 239-40).

III.

Para Hamacher, la modernidad reconoce en el fracaso una de sus figuras fundamentales, pues emerge desde el derrumbamiento de órdenes establecidos y transmitidos por la tradición, de la pérdida de los códigos que asegurarían su coherencia y continuidad. Como es en el derrumbamiento donde la modernidad encuentra su fuerza, esta ha de fracasar para seguir siendo moderna. Por lo tanto, la modernidad no podría ser solo el producto del fracaso. Si ha de convertir el fracaso en su principio, la modernidad, en su convicción de la negatividad de lo nuevo, debe también ser su héroe.

Sin embargo, no hay verdadero riesgo en la simple reiteración del axioma del fracaso. Al contrario, con la reafirmación del principio el fracaso sería de hecho una victoria, y el malogro una pura necesidad heroica. Conservadores y modernos coincidirían en este punto en cuanto a su sentido, haciendo del derrumbamiento un modo de sostenimiento, *Erhaltung*. Así, la modernidad, como intención y como proyecto, no consistiría en otra cosa que en el sostenimiento del derrumbamiento del que ella emerge y que practica (Hamacher, “El gesto” 353).

A la Modernidad no podría resultarle del todo serio fracasar. Mientras se autodefina bajo el principio del saber y vincule la experiencia del fracaso a la ley del conocimiento representante, esta no puede esquivar la consecuente ironía de sus pretensiones: nada podría ser moderno más que su propio conservadurismo (354). Pero la falta de seriedad de los teóricos de la modernidad tiene un sentido del todo opuesto a la falta de seriedad de sus prácticos. Para Hamacher, esta distinción es formulada por Kafka, cuando en sus *Diarios de vida*, el 6 de diciembre de 1921, ubicaba el escribir en las antípodas de la autarquía y la economía de la autoafirmación teórica. Para Kafka, “solo el escribir es desamparado, no habita en sí mismo, es diversión y desesperación”, porque el escribir, como dice Hamacher, “no encuentra sostén, *Halt*, en sí mismo, ni en las convenciones de una vida o de una lengua de las cuales depende constantemente sin poder recibir de ellas la ley de su representación” (354).

El hecho de que no exista una norma que transparente la racionalidad del escribir, hace que su exigencia sea experimentada como una diversión desesperada. Sin claridad sobre lo que falta ni sobre qué sería lo que falta, el discurso del defecto se malogra por principio. Pierde la seguridad epistémica de que solo su carácter hipotético sería el encargado de entregar el trasfondo del fracaso y su salvación. Abre “un espacio intermedio y hermafrodita”, en que la literatura, y con ella la modernidad, se mueven. Un espacio sin nombres canónicos ni preservados, donde ‘desesperación’ es, a la vez, ‘diversión’ y el faltar, *la falta de* ayuda del desamparo, *Hilflosigkeit*, un faltar del faltar, un llamado ‘faltar’, “un así llamado ‘nombre’, un nombre errado” (355). De aquí en más, las preguntas –dice Hamacher– “¿qué significa literatura? y

¿qué significa modernidad?, se han de transformar en otras ¿qué significa significar? y ¿significa significar?, ¿significar significa significar?” (355).

En su lectura de Kafka, Walter Benjamin rastrea la manera en que estas preguntas repercuten sobre las formas canónicas de (re)presentación literaria, *literarische Darstellung*. El asunto que concierne a la literatura, como señala Hamacher, “no consiste en llenar el concepto de (re)presentación, sino de cuestionar —a saber, con una severidad no menor que una investigación teórica— su estructura y sus implicaciones mediante una forma determinada de praxis lingüística” (Hamacher, “El temblar” 303). Para Hamacher, Benjamin aborda la seriedad de la (re)presentación en su dimensión decididamente pragmática y política, llevando a la literatura a cuestionar los criterios normativos de las ciencias literarias y de la estética filosófica. El análisis benjaminiano de la estructura formal de los relatos de Kafka, es también “un análisis del diagnóstico filosófico-histórico que ellos plantean y un análisis de la práctica histórica que obra en ellas” (364). Si la obra kafkiana interrumpe la historia y suspende los reclamos que a esta le dirige a la tradición asentada en el principio de representación, es porque la filiación de su escritura —entre el sabio que habla en parábolas, que vuelve insustancial a la literatura, ya que estas significan algo distinto de ellas y el místico que ve en la (re)presentación ya la propia presencia de lo venidero— permanece indecidible. Kafka, afirma Hamacher, fue un fracasado, ya que la tipología clasificatoria fracasa en él (356-7).

Para Benjamin, sin embargo, el fracaso no es una devaluación, sino el índice de que Kafka es el gran poeta de la modernidad. Lo indecidible de la obra de Kafka no es un estándar moderno, sino lo que afecta la decisión acerca del estándar que le correspondería, incluso la decisión de si aquello pudiese siquiera ser un estándar. Un lugar nuboso, *Wolkige*, ambivalente, que no (re)presenta, sino que distorsiona y oculta la moral a la que sirven los relatos de Kafka (358). La dilación de la llegada de la enseñanza por causa de este ámbito intermedio, desdibuja la demarcación entre literatura y vida, y trae al primer plano la relación ética a una lengua incapaz de verificar sus enunciados por sus propios medios. Para Hamacher, las parábolas kafkianas, tal como las alegorías para De Man, convierten las

inseguridades epistemológicas en exigencias. Son figuras dipuestas hacia una posible y venidera verificación, que no están preformadas temáticamente, sino que tienen que ser formadas. Desde el lugar nuboso, que no media ni instruye, ocurre en Kafka la transformación desde la parábola a la novela, bajo la forma del aplazamiento infinito de lo venidero (Hamacher, “El gesto” 359; “Lectio” 224).

Las parábolas kafkianas son la exposición de un rasgo determinante de la lengua. Todas ellas, tal como sostiene Benjamin, están paradas ante la ley. *Vor dem Gesetz* no trata de la ley, sino del *ante* de la ley, de su estructura pre-posicional, hablando sobre la misma estructura de la ley. Como pura coerción formal, la ley está abierta y no deja de estarlo para su único visitante. Pero su aperturidad es lo que vuelve imposible al individuo ingresar a ella en un ahora determinado. Aperturidad de la ley, “que se sustrae a la oposición entre afuera y adentro, es su aperturidad misma la que se sustrae. Ley es que siempre solo haya un *ante* la ley” (360). Ley es lo que se sustrae a la (re) presentación; la ley está obstruida y dislocada y la ley de la ley nunca aparece en cuanto tal ni bajo la forma de una parábola. La ley no (re)presenta una regla, una moral o una ley, sino es desfigurándose, como el lugar nuboso ante su propia función de (re)presentación. El interior más íntimo de la ley se invierte, por el rasgo sustractivo de la lengua, y deviene absoluta exterioridad, por lo que lugar nuboso quiere decir incluso prohibición de la prohibición, imposibilidad de todo significar, es decir, imposibilidad del nombramiento de la lengua (361).

Como sostiene Hamacher, para Benjamin la obra kafkiana es un enfermar de la tradición. La (re)presentación —donde la ley de la historia reafirmaba su certeza de que algo sería transmitido— está perdida en la duda de la significación. Con Kafka, la historia se convierte en la transmisión de lo intransmisible, en una transmisión sin contenido. En ella, no sucede nada que no sea el suceder mismo, ya que la ley del pasado y del futuro es irrepresentable e in formulable. Transmisión sin continuo normativo, que se abre, caso por caso, para otra historia y otra literatura, ya que no es posible anticiparse a su ocurrencia y orientar su sentido hacia nosotros mismos. El lugar nuboso de las parábolas ha de leerse como “el testimonio

de la imposibilidad de anticipar lo que viene y de someterlo a las formas de (re)presentación del pasado” (365-7). Las imágenes kafkianas son puestas en práctica al volver semejante a lo desemejante, que es un aspecto del futuro. Abren la forma histórica de la representación del futuro e impiden ese mismo futuro, marcan su lugar y lo protegen contra lo que pudiese mermar su otredad incalculable (367).

La desfiguración, *Entstellung*, que se propaga en las formas literarias kafkianas, es el lugarteniente, *Platzhalter*, para algo nuevo, sin lugar en el orden de la (re)presentación. Todo arte, afirma Hamacher, tiene una dimensión moderna sin importar su antigüedad, “si expone la cesura, el ‘lugar nuboso’ o el gesto que lo abra hacia la otredad del futuro” (368). Hacer fracasar la continuidad del tiempo histórico, fundada en el principio de la (re)presentación, es el programa político mínimo que se desprende de esta modernidad. Y si en el nombre propio –como lugar de la singularidad absoluta– es donde el continuo de experiencias históricas podría asegurarse con mayor certeza, Kafka lleva hasta ahí la enfermedad de la tradición. Pero al examinar la técnica y la estructura de la prosa kafkiana, Hamacher toma distancia de Benjamin. Mientras que para Benjamin, en la obra de Kafka, las desfiguraciones del texto refieren a un cuerpo natural del hombre o del animal, para Hamacher esas desfiguraciones apuntan a “un nombre o a un entretreído de nombres” sin referencia a un modelo. Es decir, ahí donde Benjamin se deja engañar “por un realismo curiosamente normativo”, Hamacher hilvana las desfiguraciones del nombre a partir del agujero referencial que produce la nominación (370-1). Y será ese agujero el que el gesto, como gesto en el nombre, entorne.

Para Kafka, su nombre tenía un sentido y no solo una función designativa. Este sentido no se vuelve evidente en el alemán, sino que en el checo, que era la lengua que Kafka usaba en el intercambio cotidiano y comercial. *Kavka*, en checo, significa ‘grajilla’, que es el emblema empresarial que figuraba en las cartas del padre de Kafka (371). Expuesto a dos lenguas, su nombre pierde singularidad y se convierte en un concepto, pero los rasgos singulares e intransferibles del concepto son borrados por la traducción. La antonomasia impide que el nombre funcione como

el instrumento de una designación clara y distinta. Todas las palabras forman así “un halo turbio alrededor de ellas”, que se vuelve impenetrable cuando en torno a una antonomasia se intenta hilar una historia. Pero la desfiguración que se propaga como efecto de la traducción de nombres al interior de una sola lengua no difiere de la que sucede entre dos lenguas ni de lo que pasa cuando se consideran solo fragmentos de los nombres en las transformaciones. Comparable al trabajo del sueño, estos mecanismo de desfiguración permiten un ejercicio de desciframiento, “que puede ser empleado como clave de interpretación no solo de nombres propios ficticios, sino de *nomen* y palabras de todo tipo en los textos de Kafka”. Así, por ejemplo, *La metamorfosis* puede considerarse como el relato de la transformación de Kafka en su nombre desfigurado: Kafka en un escarabajo, *Käfer*, e *Informe para una academia*, como la inversión desplazada de esta transformación: el *af*, de *Kafka*, en un nombre hablante, la metáfora de un *mono –Aff* o *Affen–* hablante (373).

El nombre nomadiza. Lo que significa que Kafka no tiene una lengua, y que la lengua de Kafka significa que no hay un nombre que pueda corresponderle. Al suspender la correspondencia, se cuestiona no solo lo que una lengua quiere indicar, “sino si él siquiera puede decir algo, si él pertenece a la lengua y, entonces, si una lengua nominal es siquiera lengua, un nombre siquiera un nombre” (375). Cada nombre es un monstruo, que emerge desde las runas de la antonomasia. Mantenido en en anonimato que produce la sobresignificación y sobred denominación de la lengua, el nombre es un *monstrum* sin *monstrarum*, que muestra la equivocación sobre lo mentado. Sin correspondencia con ningún sentido posible, el nombre “es un monstruo de la lengua en el cual se expresa que ella no habla propiamente tal” (378).

El nombre está sujeto a la diseminación y la desidentificación de la lengua. Queda suspendido del mero gesto del nombramiento. Con Kafka, la literatura se transforma en un mero gesto que ya no gesta nada, que no alumbra ni trae otra cosa a la luz que su mismo traer. En el gesto, como fenómeno residual irreductible de la ley y de la lengua como tal, se encuentra el origen de la poesía de Kafka. El gesto es lo que queda de la

lengua luego de que se le ha sustraído su sentido; el gesto es el resto de la lengua y por ello la lengua misma, lo suyo irreductible a la significación (393). Lo que resta “no es una oración que promulga la ley de la lengua, sino lo que la abre y la mantiene abierta” (401), como anodada ante su propio espanto.

IV.

Para Hamacher, comprendemos el acontecer de nuestra existencia, en cada caso, bajo la premisa de que las condiciones de nuestro comprender se han escurrido de nuestras manos. El comprender, por esta razón, preludia al gesto como sustracción y apertura a la sustracción de una lengua por venir. La archiconocida advertencia de Lacan a los psicoanalistas de *cuidarse de comprender* podría seguir esta misma línea, hasta desembocar en la cuestión del acto analítico.

Lacan no pretende eliminar de plano el comprender –ya que eso significaría, de antemano, comprenderlo, ignorando que de lo que se trata para Lacan, para no hacer lo contrario de lo que reza la advertencia, es de poner en cuestión una “relación de comprensión” (Lacan, “Situación” 442)– sino enfatizar que dicho comprender solo acontece bajo condiciones en las que no puede terminar de reconocerse. Ahí donde el comprender procura acomodarse en un más acá de la palabra para coincidir consigo mismo y no equivocar el sentido, este, por el solo hecho de abrirse a una reflexividad en relación con la palabra, ya se encuentra expuesto al carácter contingente de la lengua. Irreductible en su fundamento a una norma o programa, el malentendido que el comprender localiza puede ceder su lugar a la regla fundamental de las *Einfall*, de las ocurrencias fortuitas a las que el sentido del discurso desarrollado en un análisis permanece suspendido. Mediante la observancia de la regla, el discurso encuentra su orden y eficacia *Nachträglichkeit*: se dice siempre algo distinto de lo que se quiere o pretende decir, e inclusive, de lo que se puede decir. Si de algo el psicoanalista debe considerarse advertido entonces, es de comprender el

comprender como un proceso que deba clausurarse; de toda intentona de dominar y reducir técnicamente la capacidad de la lengua; de prevenir su caída, *Fallen*, sujetándola a una significación asegurada, que adelantándose a las conexiones inconstantes y momentáneas del significante, opere como mediación en el desciframiento de las formaciones del inconsciente. Solo el abandono de esta posición de principio permite al inconsciente originarse en la puesta en juego de unos efectos de lenguaje, que es todo lo que al inconsciente le concierne.

Pero la verdadera dificultad con la que tiene que vérselas el psicoanálisis, para Lacan, se encuentra en otro lugar, porque todo lo que el analista pudo haber comprendido que debía evitar, paradójicamente, es lo que cada análisis le exige (re)presentar. Un análisis instauro, cada vez, lo que él mismo tiene como fin destituir.

Un síntoma es algo que significa, es algo que entender. Por este motivo, la pregunta *qué quiere decir* le es intrínseca y ubica el horizonte del análisis. Pero una vez formulado ese *qué quiere decir* del síntoma, este no solo pone en juego una significación, sino además la suposición de que, tarde o temprano, esta provendrá de un sujeto adyacente al saber y que lo garantizará. De lo que se trata es de un principio práctico, ya que es solamente como función que una transferencia admite la suposición del sujeto. Pero ese solamente es menos simple de lo que parece. Por la función que le cabe encarnar, sin poder aceptarla ni rechazarla como tal, el analista está tan separado de la significación como lo está el analizado. Es debido a este margen que la transferencia no puede entenderse como un medio de relación, sino como un fenómeno que incluye tanto al analizante como al analista, respecto de la posición tercera del sujeto supuesto al saber. Cuando en vez de la transferencia son las pretensiones terapéuticas las que regulan la interpretación, haciendo que el analista no actúe sino es para el bien del otro en quien proyecta su intención, lo que aquel encubre, cubriéndose a sí mismo con ello, es que alguna cosa, en la indeterminación que constituye la relación del sujeto con un saber que lo sobrepasa, pueda decirse sin que ningún sujeto lo sepa. Esta es la hipótesis del inconsciente: que hay un saber sin sujeto para saberlo. Si el inconsciente freudiano se diferencia de

todo lo que antes de él fue colocado bajo esa etiqueta, es porque este señala, precisamente, “que es desde un lugar que difiere de toda captura [*prise*] por el sujeto como un saber es entregado, puesto que solo se entrega allí a lo que del sujeto es la equivocación [*méprise*]” (Lacan, “La equivocación” 356).

Si la equivocación es *del* sujeto, es porque la función del inconsciente es borrar al sujeto para articularlo a su causa significante. Al ponerse en cuestión con la pregunta del sujeto, el analista permite que comparezcan los términos que han puesto en forma dicha pregunta. La pregunta del síntoma es, por tanto, ya una respuesta, por lo que “no es el efecto de sentido el que opera en la interpretación, sino la articulación en el síntoma de los significantes que se encuentran allí apresados (Lacan, “Posición” 801)

Solo hay sujeto después que hubo significante y el sujeto es lo que el significante representa, siempre para otro significante. El sujeto está sometido al Otro como lugar fundado por la primariedad de la cadena significante, por lo que antes del significante, el sujeto era nada. Pero los significantes que lo representan tampoco quieren decir nada, por lo que necesitan ser descifrados. Esta es la estructura de todas las formaciones del inconsciente: la nada que era el sujeto antes de desaparecer bajo el significante, es sostenida en su advenimiento por el llamado hecho en el Otro al segundo significante. Este efecto de lenguaje es la causa del sujeto. El Otro, como el lugar del puro juego combinatorio de los significantes en su sincronía, ubica al Otro antes de todo pasado y todo recuerdo. El Otro es insumiso como tal al cálculo de las intenciones, porque las antecede. Pascal Quignard afirma esto a su manera, con una sentencia en la que podemos distinguir sutilmente el soporte de la transferencia de sus efectos: “uno cambia de pasado, pero no se cambia lo Anterior” (Quignard 12). Porque es en el Otro que está el que sabía antes que uno se diese cuenta y para él acomodamos nuestro pasado para hacernos amar. Anterior a todo lo que vino antes y a todo lo que vendrá luego, el lugar del Otro inaugura también la dimensión de la verdad exigida por la palabra. Devela la inolvidable sujeción del sujeto, más allá de los viejos engaños del amor.

Pero el inconsciente que ha sido realizado en función, al iluminar la división del sujeto, deberá ser acabado luego en el concepto, para que emerja

lo que propiamente define al acto psicoanalítico: su certeza y la hiancia que constituye su ley. Como si el inconsciente, concebido solo mediante la estructura que le da su estatus, encerrara todavía algo de objetivable y accesible. Por esto, el concepto de inconsciente para Lacan es inseparable de la presencia del analista y esta presencia, a su vez, es una manifestación del inconsciente (Lacan, *El seminario. Libro 11* 131). La equivocación, *méprise*, no puede ser entendida por tanto como un simple error –para ello el francés cuenta con la palabra *erreur*– sino que como un tomar, agarrar o asir, una cosa por otra, *mé-prise*, como algo que se escabulle en el momento mismo de su intento de captura. La equivocación remite a una estructura, cuando es la del sujeto supuesto al saber. Esta es la razón por la cual Lacan traduce como *méprise* el *Vergreifen*, el ‘trastocar las cosas confundido’, que es el término con que Freud designa, al interior del campo de las operaciones fallidas, aquellas donde lo esencial es el no cumplimiento de la intención (Freud, “El trastocar” 160). Es entonces por lo que no entrega ni cumple, que el *Vergreifen* sobrepasa el *Begriff*, la catalepsia de la captación del concepto, y “promueve una nada que se afirma y se impone porque su negación misma la indica en la confirmación que no faltará de su efecto en la secuencia” (Lacan, “La equivocación” 356)

El acto nunca es tan logrado como cuando es fallido. Si esta proposición alcanza a definir el acto, es porque descarta la reciprocidad: el fracasar no logra por sí solo abrir la dimensión de la equivocación (359).

El inconsciente es un movimiento del sujeto. Nada se sigue de la apertura del inconsciente, sino que se cierra. Se abre solo para volver a cerrarse, en una pulsación temporal mediante la cual el sujeto traduce una sincronía significante. El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Es la causa que lo hiende y lo hace nacer de una hendidura original, que no procede de otra cosa que del mismo juego de los significantes (Lacan, “Posición” 794-5). La causa se distingue así de la ley, como lo que hay de determinante en un encadenamiento de factores. Ahí donde una ley organiza el espacio que separa y, al mismo tiempo, reúne –por ejemplo, una acción de una reacción, haciendo que una no se dé sin la otra–, la causa solo es de lo que cojea en el paso entre uno y otro de los términos de la relación. El

inconsciente comulga con ese espacio, pero permaneciendo retenido en la hiancia, como algo que pertenece al orden de lo no realizado; “el inconsciente se manifiesta primero como algo que está a la espera, en el círculo, diría yo, de lo no nacido” (Lacan, *El seminario. Libro 11* 30).

El analista siempre corre el riesgo, por ubicarse en esa zona larvaria y experimentarse sujetado a ella, de verse realmente asediado por eso no nacido, por unos monstruos intermediarios, mudos y estáticos, que no responden a la conjura de ningún amo. Si la discontinuidad es la forma esencial en que el inconsciente aparece como fenómeno, es porque la discontinuidad es inaugural. El tropiezo y la vacilación no emergen sobre el telón de fondo de una totalidad, de la unidad primera que se resquebraja y se rompe. Nada en la retórica psicológica con que se quiere complementar el psicoanálisis tiene la capacidad de poner plenamente en pie al sujeto psicológico, porque el inconsciente expone al sujeto del pensamiento en la certeza supuesta de su enunciación. El Uno del *Unbewusste* es el uno del rasgo y de la ruptura, lo que hace del inconsciente un *Unbegriff*, es decir, un *Begriff* del *Un* del corte original (33, 51).

Si hay horror al acto –del tipo que sea: fascinado, profesado, sagrado, al anonimato, etcétera, aunque todas esas variantes convergen en el horror a la castración– es porque juega sus chances en lo horroroso de una dislocación original –*entsetzliche* como diría Hamacher–. Es en la práctica, entonces, donde el psicoanalista tiene que igualarse a la estructura que lo determina en su hacer, pero por su posición de sujeto en tanto inscrita en lo real.

En la articulación del psicoanálisis y del objeto que este suscita, “el psicoanalista abre su sentido por ser su desecho práctico” (Lacan, “La equivocación” 352-8). Se trata de la presencia del analista y de lo que testimonia respecto del cierre del inconsciente. La subsistencia del campo freudiano está dada, por la índole de los fenómenos que recoge, en que este campo se pierde. Si la presencia del analista es irreductible, por ubicarse en la hendidura de la causa significante, el analista toma el lugar de testigo de esa pérdida “sin compensación, sin ningún saldo a favor, más que ser retomada en función de la pulsación” (Lacan, *El seminario. Libro 11* 133). Por esta razón, la presencia del analista debe estar incluida en

el concepto de inconsciente a partir de los despojos de su operación. El saber inconsciente no proviene sino de un resto que el saber no absorbe, que es lo que signa la ocurrencia del descubrimiento del inconsciente como el reencuentro fallido, y por ello siempre recommenzado, de unas condiciones originarias.

El inconsciente no posee legatarios. *Unbewuste* no es un nombre propio con el que se autorizarían los títulos de nobleza de una dinastía hermenéutica llamada psicoanálisis. Tampoco es un elemento indicativo que, gracias a su precisión como un dato producido natural o históricamente, permitiría al psicoanálisis perdurar como discurso. *Unbewuste* no resguarda nada, por sí mismo, para la historia por venir, ni tampoco engendra nada en sí mismo. El nombre es por tanto un nombre *impropio*, solo es por ser del Otro. Y es así como el acto lo retoma. Tal vez a esto se deba que uno de los primeros y más comentados ejemplos que usó Freud para explicar la significación inconsciente de los tropiezos de la memoria, tenga que ver con el olvido de un nombre propio: *Signorelli*.

El nombre propio es una función volante, propondrá Lacan. Está hecho para colmar los agujeros de la lengua, para darles una obturación y una falsa apariencia de sutura. Esto es lo que explica que sea irremplazable: al faltar, deja un agujero (Lacan, *Seminario 12*). Con el olvido del nombre propio, se ve que el sujeto es inherente a un número de puntos privilegiados de la estructura significante, que se ubican al nivel del fonema. Como hay sustitución, se produce una metáfora, pero una metáfora inversa de aquella creadora de sentido, de significación. Se producen sustituciones de sonidos puros que llegan como los restos del nombre perdido, asociándose de manera extrínseca, es decir, mediante la homofonía, sin nexo con el significado: *Boticelli*, tan cercano con *Signorelli*; *Boticelli*, *Boltrafio* con *Bosnia-Herzegovina*; *Boltrafio* con *Trafoi*; *Herzegovina* con *Herr* y con *Signor* como traducción.

Herr es lo que concierne como un imperativo a Freud. Es la marca que lo identifica en la demanda del paciente bosnio, que lo llama en su desesperación por la pérdida de su potencia sexual que finalmente lo llevará al suicidio: ¡*Herr Doctor!* Si esto se vincula a la identificación, es porque

Freud se reconoce en el personaje médico y se pone en guardia ante la persona con quien conversa en el tren.

Lo que se pierde no es tanto el *Signor*, sino que el *sig*, “que es tanto el *signans* como el *Sigmund* Freud”. Es el lugar de su deseo y el verdadero lugar de su identificación, que “aquí se encuentra situada en el punto de escotoma, en el punto de alguna manera ciego de ojo”. Donde Freud fracasa en volver a encontrar el nombre Signorelli, el rostro “severo” de Signorelli no cesó de estar presente para él. Tenía ante sus ojos el autorretrato del pintor “con mayor nitidez sensorial de la que soy capaz comúnmente” (Freud, “Sobre el mecanismo” 282). El rostro severo mira a Freud fracasar en su intento de dominar la muerte y la sexualidad desde el ideal médico. Se mira en ese rostro y se hace una representación de sí tambaleante y cargada de impotencia. Pero el psicoanalista, así como el poeta, *no se debe imagen alguna* (Hamacher, “El gesto” 400). En el imperativo *Herr* habla la ley de una lengua sin imágenes, habla la posibilidad de una apertura inaugural. Solo el significante retira aquella presencia opresiva de una significación que permanecería retenida en el fondo de lo suprimido, *Unterdrückung*. Freud olvida el nombre y reinstala la hendidura del sujeto. Súbitamente un punto de surgimiento en el mundo se ilumina, “por donde lo que no puede, en el lenguaje, sino traducirse por la falta, adviene al ser” (Lacan, *Seminario 12*).

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. "Lectura de un desciframiento". *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. Traducido por Marcelo Pasternac, Nora Pasternac y Silvia Pasternac. Buenos Aires: Edelp, 1993, pp. 119-44.
- Freud, Sigmund. "El trastocar las cosas confundido". *Obras completas. Vol. VI. Psicopatología de la vida cotidiana: 1901*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 160-87.
- . "La interpretación de los sueños". El trabajo del sueño. *Obras completas. Vol. V*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1999, pp. 345-503.
- . "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria". *Obras completas: Primeras publicaciones psicoanalíticas. Vol. III*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 277-90.
- Hamacher, Werner. "El gesto en el nombre. Benjamin y Kafka". *Comprender detraído. Estudios acerca de filosofía y literatura, De Kant a Celan*. Traducido por Niklas Bornhauser Neuber. Santiago: Metales Pesados, 2018, pp. 353-402
- . "El temblar de la representación. 'El terremoto de Chile' de Kleist". *Comprender detraído*. Santiago: Metales Pesados, 2018, pp. 301-53
- . "La promesa de la interpretación. Acerca del imperativo hermenéutico en Kant y Nietzsche". *Comprender detraído*. Santiago: Metales Pesados, 2018, pp. 79-154
- . "Lectio. Imperativo de De Man". *Comprender detraído*. Santiago: Metales Pesados, 2018, pp. 199-252.
- . "Premisas". *Comprender detraído*. Santiago: Metales Pesados, 2018, pp. 29-78.
- . "The Relation". *The New Centennial*, vol. 8, n.º 3, 2009, pp. 29-69.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1998.
- . "Carta sobre el 'humanismo'". *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001, pp. 259-98.

- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Editado por Jacques-Alain Miller. Traducido por Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- “La equivocación del sujeto supuesto al saber”. *Otros escritos*. Traducido por Graciela Esperanza y Guy Trobas. Buenos Aires: Paidós, 2012, pp. 349-60.
 - “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. *Escritos 1*. Traducido por Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 461-95.
 - Posición del inconsciente. *Escritos 2*. Traducido por Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 789-808.
 - *Seminario 12 (1964-1965). Problemas cruciales para el psicoanálisis (versión crítica)*. Editado y traducido por Ricardo Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
 - “Situación del psicoanálisis en 1956”. *Escritos 1*. Traducido por Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 431-60.
- Quignard, Pascal. *Sobre lo anterior: Último Reino II*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2016.