

Bordes cartesianos. La instancia del animal en el sujeto del significante



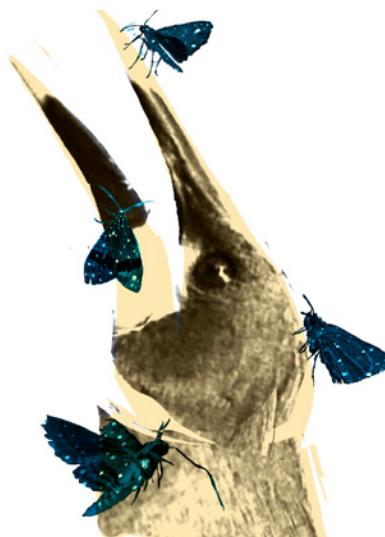
MAXIMILIANO CONSENTINO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

**Bordes cartesianos.
La instancia del
animal en el sujeto del
significante**

**Cartesian Borders:
The Instance of the
Animal in the Subject of
the Signifier**

**Bordures cartésiennes:
l'instance de l'animal
dans le sujet du
signifiant**



CÓMO CITAR: Consentino, Maximiliano. "Bordes cartesianos. La instancia del animal en el sujeto del significante". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 67-86, doi: 10.15446/djf.n23&24.124758.

* e-mail: Maximiliano.consentino@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

En este artículo sostengo desde una perspectiva deconstrutiva que, si bien el sujeto del signifiante subvierte ciertos motivos cartesianos, aún reproduce el borde cartesiano entre el humano y el animal-máquina. Para dar cuenta de esto, en primer lugar, abordo la literalización del sujeto efectuada por Lacan en los años del retorno a Freud. En segundo lugar, hago manifiesta, a través de la estrategia deconstrutiva de Derrida, la reproducción, interna y externa del borde cartesiano en el sujeto del significante. En tercer lugar, analizo la recepción contemporánea del sujeto del significante y la exclusión del animal. Finalmente, propongo, a través de la figura del *parlêtre*, pensar la dimensión comunitaria del signifiante incluyendo a todos los vivientes.

Palabras clave: signifiante; sujeto; animal; comunidad; *parlêtre*.

In this article, I argue from a deconstructive perspective that although the subject of the signifier subverts certain Cartesian motifs, it still reproduces the Cartesian border between the human and the animal-machine. To substantiate this claim, I first examine Lacan's literalization of the subject during the years of his return to Freud. Second, drawing on Derrida's deconstructive strategy, I make manifest both the internal and external reproduction of the Cartesian boundary within the subject of the signifier. Third, I analyze contemporary receptions of the subject of the signifier and the exclusion of the animal. Finally, through the figure of the *parlêtre*, I propose rethinking the communal dimension of the signifier so as to include all living beings.

Keywords: signifier; subject; animal; community; *parlêtre*.

Dans cet article, j'avance, d'un point de vue déconstructif, que si le sujet du signifiant subvertit certains motifs cartésiens, il reproduit néanmoins la bordure cartésienne entre l'humain et l'animal-machine. Pour étayer cela, j'examine d'abord la littéralisation du sujet effectuée par Lacan durant les années du retour à Freud. Ensuite, à travers la stratégie deconstrutiva de Derrida, je mets en évidence la reproduction, interne et externe, de la bordure cartésienne au sein du sujet du signifiant. En troisième lieu, j'analyse la réception contemporaine du sujet du signifiant et l'exclusion de l'animal. Enfin, par la figure du *parlêtre*, je propose de penser la dimension communautaire du signifiant en y incluant tous les êtres vivants.

Mots-clés: signifiant; sujet; animal; communauté; *parlêtre*.



1. Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis" (1917), en *Obras completas*, vol. xvii (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 135.
2. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 773.
3. Jacques Derrida, "Hay que comer' o el cálculo del sujeto". Entrevistado por Jean-Luc Nancy, *Confines 17*. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm (consultado: 19/03/22)
4. Ibid.
5. Ibid.
6. El *animot* (*l'animot*) es un neologismo producido por Derrida para hacer patente la violencia de ubicar bajo el singular "el animal" una multiplicidad de especies a las que se confrontaría "el humano". En francés *animot* se oye como *animaux*, plural de animal en esa lengua, y su grafía muestra que "animal" es solo una palabra (*mot*). Para una discusión más extensa, cf. Cristina De Peretti, "A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)" (2008), en *Por amor a Derrida* (Buenos Aires: La Cebra), 22-23.

Es un lugar común considerar al psicoanálisis como un discurso que pone en cuestión los cimientos sobre los que descansa la figura del sujeto moderno: un sujeto soberano y calculador, unitario e idéntico a sí mismo, amo y señor de una realidad interiorizada en el teatro de su conciencia. Esta opinión se extiende y domina los circuitos académicos de las llamadas "ciencias humanas" o "humanidades", que comprenden la sentencia freudiana "el yo no es el amo en su propia casa"¹ como una evidencia de la función condicional del lenguaje respecto de lo inconsciente.

Por supuesto, la enseñanza de Lacan, desde los años del retorno a Freud, con su énfasis en la preexistencia del orden significante en el advenimiento del sujeto, es faro de esta discursividad crítica del sujeto moderno. La definición canónica de "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", "un significante es lo que representa al sujeto para otro significante"², comprende al sujeto como efecto y causa de la cadena significante, a la vez que impide su reducción a una concepción sustancialista y biologicista. No resulta casual, en este sentido, que el sujeto del inconsciente, estructurado como un lenguaje, sea, en el combate contra la metafísica de la subjetividad moderna, la recepción dominante de la herencia freudiana dentro de un ámbito —el de las humanidades— signado por el programa logofonocéntrico que entraña al lenguaje como criterio demarcatorio entre el humano y el animal.

En una entrevista realizada por Jean-Luc Nancy para pensar la pregunta "¿quién viene después del sujeto?" —publicada luego como "Hay que comer' o el cálculo del sujeto"³—, Derrida, antes de desplazar la pregunta que motiva la entrevista a la interrogación sobre el ¿quién? —un quien "asediado por la problemática de la huella y la *différance*"⁴ y anterior a la distinción sujeto-objeto—, se refiere al sujeto del significante: si bien admite que el sujeto en la enseñanza lacaniana no es asimilable al sujeto moderno, deja planteada la sospecha: "y aun, habría que mirar más de cerca..."⁵. Sí, mirar el sujeto del inconsciente más de cerca, pero también, siguiendo el motivo de esta convocatoria, desde la mirada del animal, ese otro que por exclusión forja el "nosotros los humanos", esa palabra que silencia una multiplicidad heterogénea: el *animot*⁶. Mirar la subversión del sujeto lacaniana desde y a través del *animot*, la

apuesta de este texto, hace patente la restancia⁷ del sujeto moderno en la enseñanza del psicoanalista francés.

Para hacer más claro este punto, considero que es necesario hacer un rodeo por la operación, como la denominan Lacoue-Labarthe y Nancy, de literalización del sujeto en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. Considerar los efectos de la letra para pensar el sujeto implica un descentramiento de la figura del sujeto moderno expresada tradicionalmente en el *cogito* cartesiano. Sin embargo, como nota Nancy en *Ego sum*, años después de la lectura deconstrutiva ensayada con Lacoue-Labarthe en *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, la apelación masiva a la lingüística estructural, para dar cuenta del sujeto del significante, reintroduce los tópicos humanistas, junto a sus prejuicios antropocéntricos, que la operación lacaniana pretendía desterrar.

Siguiendo la indicación de Nancy y apoyado en el texto de Derrida *El animal que luego estoy si(gui)endo*, voy a intentar mostrar que, si bien el sujeto del significante subvierte ciertos motivos cartesianos, Lacan reproduce el mismo borde cartesiano entre lo humano y el animal-máquina. Esto se hace evidente, no solo en la búsqueda de un límite que distinga, de forma clara y distinta, un ámbito del otro, sino en los términos oposicionales exportados del *Discurso del método* para dar cuenta de dicha oposición. En este punto, conviene notar que el borde cartesiano opera, asimismo, para distinguir lo animal en lo humano, puesto que la intuición del *cogito* implica un corte radical con el cuerpo-animal-viviente. Esta exclusión interna de lo animal, que voy a analizar en tercer lugar, se manifiesta en la recepción contemporánea de Eidelstein del sujeto del significante. Finalmente, luego de haber dado cuenta de la doble dimensión del borde cartesiano, voy a proponer, a través de la figura del *parlêtre*, ampliar el aspecto comunitario del significante a todo lo viviente.

EL SUJETO POR FIN LITERALIZADO

Si bien la cuestión del sujeto se encuentra presente en la enseñanza de Lacan desde los primeros años de su seminario, “La instancia de la letra...” —un discurso pronunciado en 1957 en el auditorio Descartes de la Sorbonne, ante un público compuesto en gran parte por estudiantes de humanidades, luego publicado como parte de los *Escritos*— es un momento del desplazamiento lacaniano de especial interés, tanto por hacer patente el retorno a la textualidad freudiana a través de la lingüística estructural y la filosofía heideggeriana, como por la operación literalizante que efectúa sobre el sujeto. Por estos mismos motivos, “La instancia de la letra...” es un escrito que propició

7. Como desarrolla Cragnolini ampliamente en *Derrida, un pensador del resto* (2002), la restancia (*resistance*) es lo que resta y resiste a toda totalización metafísica: la diseminación de la textualidad, juego de sustituciones infinitas e incontrolables. El resto, contra una versión del sentido común, no debe confundirse con lo que queda y permanece; sino, más bien, el resto es lo que impide que la totalidad se cierre.

la estrategia de lectura deconstructiva de Lacoue-Labarthe y Nancy en *El título de la letra (una lectura de Lacan)*.

Resultado del trabajo realizado en el seminario que Derrida dictaba en la École Normale Supérieure, el texto de Lacoue-Labarthe y Nancy es recomendado por Lacan en su seminario *Aun*, contemporáneo a la publicación de *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, como “modelo de buena lectura”⁸... al menos hasta las últimas treinta páginas, donde los autores concluyen que “La instancia de la letra...” exhibe un sistema circular, que Lacan considera escritas con “las peores intenciones”⁹. Sea como fuera, lo que me parece relevante de la estrategia deconstructiva de Lacoue-Labarthe y Nancy es que pone de manifiesto tanto los motivos logofonocéntricos que impregnan la literalización del sujeto como los puntos en los que subvierte al *cogito* cartesiano. Dos dimensiones solidarias, pero también en tensión, que, al abordar “Subversión del sujeto...” en el próximo punto desde la perspectiva del *animot*, funcionan como telón de fondo del humanismo lacaniano.

El proyecto de “La instancia de la letra...”, sostienen Lacoue-Labarthe y Nancy, es establecer una ciencia de la letra. El objeto de esta ciencia es la letra entendida como un redoblamiento literal del sujeto: por un lado, el sujeto está implicado y literalizado por la estructura del lenguaje —“el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental”¹⁰; por el otro, la preexistencia del lenguaje es radicalizada por la preinscripción del sujeto a través de su nombre propio— “su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento”¹¹—. Todavía más y de manera complementaria, la literalización del sujeto es solidaria a una teoría particular del contrato, del pasaje de lo animal a lo humano, puesto que lo anterior al sujeto no es ya la sociedad o la comunidad, sino el lenguaje. El sujeto no se deja explicar por ningún tipo de etnografía, no responde ni se determina por una cultura o momento histórico, sino por la estructura literante en la que se encuentra preinscripto como nombre propio.

Como señala Lacan, contra una deriva biologista en psicoanálisis —pero reintroduciendo cierto antropocentrismo, sobre el que volveré en el próximo punto—, “la dualidad etnográfica de la naturaleza y la cultura está en vías de ser sustituida”¹² por el lugar primordial del lenguaje en la condición humana, es decir, “lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades animales”¹³. Esta imbricación entre sujeto y lenguaje, no reductible a ninguna forma de etnografía, antropología o psicología, encuentra en la lingüística, situada en “posición piloto”¹⁴ para las ciencias humanas, una auténtica “revolución del conocimiento”¹⁵, que solicita una nueva ciencia del sujeto. La ciencia de la letra abreva, al menos en un primer momento, de la lingüística estructural y el algoritmo que funda su científicidad.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)* (Buenos Aires: Paidós, 2011), 81.
9. Ibíd., 81.

10. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 474.

11. Ibíd.

12. Ibíd., 476.

13. Ibíd.

14. Ibíd.

15. Ibíd.

Recordémoslo:

S
s

Cuatro son las modificaciones que introducen, siguiendo la propuesta de *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, la transformación del signo lingüístico en un algoritmo. Primero, se suprime un paralelismo entre el significante y el significado, dado que el último se escribe con minúscula y en itálicas. Segundo, se elimina la elipsis que engloba al significante y al significado, por lo que se suprime la estructura unitaria del signo. Tercero, consecuencia del punto anterior, se rechaza la figura del significado y significante como dos caras del signo lingüístico, en favor de concebirlos en dos etapas. Cuarto, se enfatiza la barra que separa al significante del significado para destruir la función representacional del signo.

Ahora bien, la operación de Lacan no es solamente una intervención en el debate sobre lo arbitrario del signo, sino un intento de evitar el *impasse* que supone “la correspondencia biunívoca de la palabra (*mot*) con la cosa, aun cuando fuese en el acto de nombrar”¹⁶. Es por esto por lo que el ataque de Lacan se dirige, más que al vínculo arbitrario entre un significante y un significado cualquiera, a la idea de que el significante debe representar al significado por más arbitraria que se considere la unión entre ambos. El acento que Lacan coloca sobre la barra, en un primer tiempo, produce, en un segundo tiempo, un desplazamiento en el significante, puesto que al no formar ya parte del signo lingüístico se convierte —concepto paradójico— en un significante que no representa, un significante sin significación. El significante, devenido en función autónoma, se desliza hasta su encuentro con otro significante sin representar a ningún significado. Para dar cuenta de este punto, Lacan toma la famosa ilustración del árbol que aparece en el *Curso de lingüística general* y la suplanta (figura 1).



FIGURA 1. Figura de Lacan

16. Ibíd., 477.

Como se puede observar, Lacan ubica sobre la barra, en el lugar del significante o imagen acústica, dos términos, y debajo, en el lugar del significado o concepto, dos puertas. Estas puertas gemelas muestran el punto crucial de la ilustración, puesto que Lacan sostiene que “simbolizan, con el lugar excusado ofrecido al hombre occidental [...], el imperativo que parece compartir con la gran mayoría de las comunidades primitivas”¹⁷, introduciendo, de esta forma, según Lacoue-Labarthe y Nancy, la simbolización de una ley. El paso del significante a la simbolización, en este caso la ley de la “segregación urinaria”¹⁸, es presentado por Lacan como una precipitación de sentido. Este pasaje, la precipitación de sentido, implica la supresión de la representación y también de la referencia (en calidad de posición determinada del significado), para “mostrar cómo el significante entra de hecho en el significado: a saber, bajo una forma que, no siendo inmaterial, plantea la cuestión de su lugar en la realidad”¹⁹. Queda consumada la desviación más radical del signo lingüístico: el significante no representa al significado, sino que accede al significado como consecuencia de su propio funcionamiento.

De este modo, la articulación significante, considerada en conjunto con la estructura del significante, produce como consecuencia —por la desviación de la lingüística saussureana que destruye el signo como unidad significativa— que el sentido no se encuentre en ningún elemento de la cadena, más bien, el sentido es una insistencia en la articulación misma de la cadena. Al rechazar el paralelismo relacional entre significado y significante, ilustrado por los dos flujos de agua en el *Curso de lingüística general*, Lacan también rechaza la concepción lineal de la significación a favor de una retroactiva expresada en los puntos de almohadillado²⁰.

El sujeto —este es el punto donde la lógica del significante se anuda con el sujeto— se define como lo que el significante representa, y esto debe entenderse, como indican Lacoue-Labarthe y Nancy, de la siguiente manera: si el sujeto es la posibilidad del habla y si se efectúa como cadena significante, entonces lo que el significante representa para otro significante es el sujeto. De este modo, el sujeto del significante no se puede identificar con un sujeto sustancial dueño de un querer-dicir; más bien, lo excluye, puesto que, al considerar al sujeto instituido en y por el significante, se convierte en un cálculo similar al que se encuentra en las teorías del juego²¹. Se trata entonces de un sujeto que no es subjetivo, en la acepción filosófica tradicional, sino de un sujeto producido por una combinatoria que no está presente a sí mismo (carece de la autorreflexividad de la conciencia) ni se localiza en un lugar determinado (es puro cálculo aleatorio). De este modo, la función significante es “un juego en lugar del yo (*un jeu en place de je*)”²²; un juego con dos reglas —la metáfora y la metonimia— que engarza la lógica del significante con la teoría freudiana del deseo.

17. Ibíd., 479.

18. Ibíd.

19. Ibíd., 479-480.

20. Efecto de retardo.

21. Lacoue-Labarthe y Nancy tienen en mente la siguiente cita de “La ciencia y la verdad”: “Ejemplo de ello [es] la teoría de los juegos, mejor llamada estrategia, donde se aprovecha el carácter enteramente calculable de un sujeto estrictamente reducido a la fórmula de una matriz de combinaciones significantes”. Cfr. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1966), en *Escritos 2* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2002), 818.

22. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)* (Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1981), 82.

La clave para Lacoue-Labarthe y Nancy es que la desviación de la lingüística de Saussure (y también de Jakobson) permite la articulación de la letra con el psicoanálisis. El punto de esta articulación es el deseo por cuanto la lógica del significante deviene en lógica del deseo. De manera más específica, el proceso de significación impide que el significante alcance al significado (llega hasta su límite sin traspasarlo); más bien, el significante solo puede deslizarse sobre la barra en ausencia de un sentido referencial. Precisamente, esta ausencia de sentido, “la inherencia de un (-1) en la cadena significante”²³, es tanto su causa como su *telos* inalcanzable: el objeto del deseo. Este horizonte teleológico se completa con la función metafórica, función que no puede escindirse del sujeto²⁴ (cabe recordar aquí que el sujeto es lo que un significante representa para otro significante) que insiste en la cadena significante. Esta teleología, por lo demás, impide que el sujeto pueda devenir en un sujeto sustancial garante de su querer-dicir: los efectos de verdad en el hombre son el producto material de la instancia de la letra en el inconsciente.

La articulación entre psicoanálisis y lingüística, entre letra y verdad implicando al deseo, es la que funda la ciencia de la letra. Sin embargo, cuando aparece el deseo, lugar donde se debe articular la verdad y la letra, Lacoue-Labarthe y Nancy notan que la articulación falta. Y esto es así porque la arquitectura del escrito lacaniano lo impide. Esta arquitectura se sostiene en una serie de desviaciones: la primera es respecto a la lingüística de Saussure, pero autorizada en la proyección de la conceptualidad freudiana en la lingüística; la segunda implica realizar una (re)lectura lingüística de Freud, traducir la conceptualidad freudiana a los términos de la lingüística. El problema, planteado de este modo, entraña cierta circularidad, dado que la lectura lingüística de Freud “repite la lectura freudiana de la lingüística de la que ella misma era condición”²⁵. Esto es lo que impide la articulación, puesto que no hay lógica que permita articular la lectura de Freud según Saussure, quien, al mismo tiempo, debe ser leído según Freud. Este movimiento no es un círculo hermenéutico ni una dialéctica, sino una estrategia particular, una estrategia del ardor, podríamos decir, que convierte la articulación en cenizas al no contarse con un origen, un punto desde el cual leer. ¿Primero Freud o primero Saussure?, es la simple pregunta que los autores plantean y que no se puede responder desde el escrito de Lacan.

Si en la primera parte de “La instancia de la letra...” se produce una proyección de la conceptualidad freudiana sobre la lingüística, en la segunda parte se repite, bajo el adagio de leer a Freud à la *lettre*, la lectura de Freud, pero desde una lingüística que ya es freudiana. En este sentido, se trata, más bien, de una (re)lectura que se sostiene en dos principios: primero, supuesto logofonocéntrico, identificar las metáforas freudianas tomadas de escrituras no fonéticas (los jeroglíficos, por ejemplo) con la “estructura

23. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 779.

24. Tal como lo expresan los autores: “La metáfora reúne, pues, la función del sujeto y la de la palabra (*mot*); es el lugar donde la segunda se apodera del primero y lo literaliza” Cf. Phillippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, 88.

25. Phillippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, 98.

- literante (dicho, de otra manera, fonématica)“²⁶ del juego combinatorio del significante; segundo, traducir el trabajo del sueño (*Traumarbeit*) freudiano al funcionamiento de la letra²⁷. De este modo, la fórmula de la metonimia muestra que el funcionamiento de la cadena significante instaura “la carencia (*manque*) del ser en relación con el objeto”²⁸; mientras que la fórmula de la metáfora hace patente, mediante la sustitución de un significante por otro, el efecto de significación. Ahora bien, la metáfora ligada con el lugar del sujeto es el punto crucial del problema, dado que el texto de Freud no se articula con relación al sujeto. Por tanto, Lacan necesita recurrir a otro texto, ni lingüístico ni freudiano, al texto filosófico: una repetición de la repetición que lleva el nombre de Descartes.
- La operación lacaniana sobre el *cogito* cartesiano apunta tanto a quitarle su carácter sustancial como a convertir al sujeto en una combinatoria (una teoría del juego) no identificable a ninguna forma de psicología o subjetivismo. Lacan produce una subversión del sujeto cartesiano: el sujeto del significante se encuentra descentrado, no es idéntico a sí mismo y carece de autorreflexividad. Asimismo, si el *cogito* es la intuición de la verdad del “pienso, luego existo”, tal como lo plantea Descartes en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, Lacan va a proponer, para borrar “el espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo”²⁹, la siguiente intervención: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”³⁰. El *cogito* cartesiano, aún en su evanescencia, asegura la identidad entre ser y pensar; mientras que lo que constituye “la razón desde Freud”, como el título del escrito indica, es la ausencia de cualquier identidad posible entre ser y pensar (“o pienso o soy”). Puesto que si hay pensamiento el sujeto no es el dueño, si hay sujeto no hay pensamiento. Lacan intenta situar, mediante la subversión del *cogito*, que la relación del significante con el sujeto del significado es excéntrica; es decir, no soy el mismo cuando hablo de mí que de aquel sobre quien hablo. Por esto, entre pensamiento (la operación del significante) y el ser no hay identidad; la razón freudiana es la que asigna una tópica para el pensamiento (el enunciado) y otra para el ser (la enunciación).
26. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 490.
27. Aunque Lacoue-Labarthe y Nancy no lo expresen de esta forma, consideramos que estos motivos se encuentran latentes en la transcripción literal del capítulo de “La interpretación de los sueños” dedicado al trabajo del sueño. Recordemos la literalización de los mecanismos oníricos: la *Einstellung* se transcribe como el deslizamiento constante del significado bajo el significante; la *Verdichtung* o condensación como metáfora; la *Verschiebung* o desplazamiento como metonimia; la *Rücksicht auf Darstellbarkeit* que Lacan traduce por *égard aux moyens de la mise en scène* —“deferencia a los medios de la puesta en escena”— y vincula con una limitación o una condición impuesta al significante en el interior del “sistema de escritura”; mientras que la elaboración secundaria se debate entre los desperdicios del proceso consciente (*Tagtraum*) o el juego significante inconsciente (*Traumgedanken*). Cf. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 491.
28. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 495.
29. Ibíd., 497.
30. Ibíd., 498.
31. Cfr. Pablo Muñoz, *Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis* (2021) (Buenos Aires: Letra Viva) y Bruno Bonoris, *El nacimiento del sujeto del inconsciente* (2019) (Buenos Aires: Letra Viva).

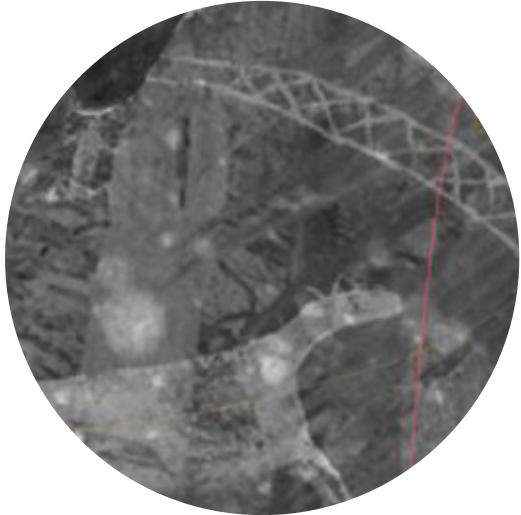
LO IMAGINARIO, UNA JAULA PARA EL ANIMOT

El sujeto del significante, inscripto como nombre propio en una estructura literante que lo precede, articula significante y deseo a través de la subversión del sujeto cartesiano. Subversión que instaura un sujeto excéntrico y descentrado, dependiente del orden simbólico, dividido desde su constitución y no idéntico a sí mismo. Estos aspectos, ampliamente reconocidos en la literatura lacaniana³¹, silencian la presencia de otro motivo del programa cartesiano: la cuestión de la respuesta y la palabra en

la distinción entre lo humano y lo animal. El dualismo alma-cuerpo, solidario de una visión mecanicista de lo corporal, funciona, al mismo tiempo, como borde del orden humano: la presencia del alma racional distingue al humano tanto del animal como del autómata. El humano, animal racional, a diferencia de la “bestia” y la máquina, como escribe Descartes en el *Discurso del método*, puede utilizar las palabras “de diversas maneras para responder al sentido de todo lo que se diga a su presencia”³², puesto que no existen humanos “tan embrutecidos y tan estúpidos”³³ que no puedan “juntar diversas palabras (*paroles*)”³⁴ para expresar sus pensamientos. Esto prueba, por lo demás, no solo que “las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna”³⁵.

Este paisaje cartesiano, como nota Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, se vuelve a encontrar en el célebre discurso de Roma de 1953 con el que Lacan da inicio a su enseñanza. Basta recordar la conclusión que extrae del, no menos célebre, ejemplo del *wagging dance*: el movimiento en forma de 8 que realizan las abejas para transmitir la dirección y “existencia de un botín”³⁶ a otro grupo de abejas es un mensaje en código, pero no es un auténtico lenguaje. El punto crucial para Lacan es que las abejas no pueden evitar responder, de forma inmediata y fija, al mensaje que les es enviado por el grupo cercano al botín. No se trata, entonces, de una auténtica respuesta, sino de una reacción programada ante la aparición de un estímulo. El campo de la palabra y el lenguaje introduce, a diferencia del código fijo propio del animal —Lacan pasa sin solución de continuidad del *wagging dance* de las abejas a todo código animal—, la dimensión de la respuesta. De este modo, la distinción entre el animal en general —el *animot*— y el humano descansa en el estatuto heterogéneo entre reacción y respuesta.

Al igual que Descartes, Lacan considera que ningún aparato cibernetico —y este es el punto que lo emparenta al animal, a la vez que lo separa de lo humano— puede “hacer una reacción de lo que es la respuesta”³⁷, puesto que lo propio del sujeto es la palabra como búsqueda de una respuesta en el otro —“Lo que busco en la palabra (*parole*) es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta”³⁸—. Siguiendo esta dirección, la función de la respuesta en la palabra, núcleo de la responsabilidad del analista, es reconocer o abolir al otro como sujeto. El *animot* y el aparato cibernetico, al permanecer ambos excluidos del campo de la palabra y el lenguaje, solo pueden reaccionar a estímulos de forma fija, siguen un programa invariable, no intiman al otro una “función subjetiva”³⁹. Y esto es así, según Lacan, porque el código-mensaje, al menos en el caso del *animot*, refiere de manera fija a la realidad; mientras que en el lenguaje “los signos toman su valor de su relación los unos con los otros”⁴⁰.



³². René Descartes, *Discurso del método* (1637) (Buenos Aires: Colihue, 2004), 99.

³³. Ibíd.

³⁴. Ibíd.

³⁵. Ibíd., 101.

³⁶. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 286.

³⁷. Ibíd., 288.

³⁸. Ibíd.

³⁹. Ibíd.

⁴⁰. Ibíd., 286.

Al señalar estos férreos motivos cartesianos, Derrida no pretende homogenizar la reacción y la respuesta, sino poner en cuestión tanto la posibilidad de establecer una distinción pura entre una y otra, como el sujeto de la responsabilidad analítica que funda dicha distinción. Y esto lo logra, el aspecto más interesante de su estrategia, utilizando a Lacan contra Lacan. La lógica del significante, como se indica en “El seminario sobre *La carta robada*”, entraña una lógica de la repetición que introduce una “automaticidad de la reacción en toda respuesta”⁴¹. Este horizonte de iterabilidad⁴², presente en cualquier pensamiento sobre la repetición, hace temblar la idea misma de la respuesta como una decisión originaria y no reacional, a la vez que le permite a Derrida plantear una responsabilidad y una lógica de la decisión acontecimental, figurada en la venida incalculable del otro.

Asimismo, en la medida en que la iterabilidad, como señala Derrida en “Firma, acontecimiento, contexto”, es la posibilidad de la repetición de toda marca diferencial —sea oral o escrita— separada y en ausencia de su referente como de cualquier significado determinado, la distinción entre código-mensaje y lenguaje se vuelve inestable. Puesto que, aun aceptando que existe una diferencia entre el código-mensaje del animal y el lenguaje humano, ambos operan como escritura —grafema en general— en cuanto posibilidad de repetición en ausencia absoluta de todo destinatario e intención de significación. En este sentido, Derrida intenta hacer patente que la problemática de la huella atraviesa y desestabiliza las distinciones lacanianas (entre lenguaje y código-mensaje animal y entre reacción y respuesta). Y es precisamente la cuestión del borramiento de las huellas el punto de pivote de su lectura del escrito “Subversión del sujeto...”.

Originalmente producido como una comunicación en 1960, en el contexto de los “Coloquios Filosóficos Internacionales” dedicados a la dialéctica, y luego publicado como parte de los *Escritos*, “Subversión del sujeto...” condensa varios de los desarrollos de Lacan hasta esa fecha respecto al sujeto, el deseo, el goce (*jouissance*) y el significante. En este escrito, publicado casi treinta años después de su primera presentación sobre el estadio del espejo, Lacan sostiene, como señala Derrida, la tradición bíblico-prometeica que ubica la fijeza de la reacción del animal como una señal de su perfección originaria, a la vez que postula para el orden humano una falta que lo hace ir más allá de la naturaleza en su respuesta. Si en los años de “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” ese defecto originario se vinculaba con la “prematuración específica del nacimiento”⁴³, en “Subversión del sujeto...” el complejo de castración da cuenta, de forma no mítica, de esa falta en el orden humano, motivo por el cual “no puede ser ya ignorado por ningún pensamiento sobre el sujeto”⁴⁴.

41. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006) (Madrid: Trotta, 2008), 150.

42. El neologismo ‘iterabilidad’ está compuesto por ‘iter’ derivado de ‘itara’ que en sánscrito significa “otro”. Derrida está ligando en “iterabilidad” la idea de repetición y alteridad. Cf. Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” (1971), en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2005), 356.

43. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 89. Subrayado en el original.

44. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 780.

Ahora bien, antes de plantear la cuestión de la castración en sus relaciones con el sujeto y el significante, Lacan traza una línea divisoria entre el *animot* y el sujeto del significante tomando como criterio tanto la posibilidad de borrar sus huellas como la de fingir que finge. El fragmento decisivo, comentado extensamente por Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, es el que continúa a la afirmación de que el Otro es—reproduzco el uso que Lacan hace de las mayúsculas— tanto el lugar de la Palabra como el testigo de la Verdad:

Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante [...]; es claro que la palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden del significante y que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que no fuese ninguno de los participantes— para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad.⁴⁵

La línea trazada es tajante: el *animot* no es un sujeto. El sujeto para Lacan, como desarrollé en el punto anterior, es segundo respecto al orden simbólico; el *animot*, por tanto, no accede al orden simbólico. El significante manda, ejerce su supremacía sobre el sujeto, que no puede ser representado —evoca su definición— sino como un entre significantes. El significante es soberano, el sujeto su vasallo. Así su pretendida sustancialidad se desvanece, pero el sujeto insiste como un chispazo en la operatoria de la cadena significante. Ahora bien, la dependencia del sujeto respecto del significante no impide asegurar una dimensión de soberanía para el sujeto: dominado por el significante, el sujeto aún puede decidir borrar sus huellas y fingir que finge.

En un movimiento afín a la tradición, como apunta Derrida, la dominación del significante sobre el sujeto asegura, al mismo tiempo, tanto su condición de amo como su superioridad respecto del *animot*. Capturado en lo imaginario, el *animot* puede engañar a un perseguidor, alardear en el apareamiento sexual, dar una pista falsa, pero no puede dar la pista verdadera para engañar. El sujeto del significante, súbdito del orden simbólico que lo precede, trasciende la dimensión imaginaria que retiene al *animot* en la imposibilidad de engañar con la verdad y del borramiento de sus huellas. Así es el poder del sujeto del significante: un poder ganado a costa de una subordinación.

El fingimiento, al acceder al orden significante, adquiere un cariz abisal, puesto que la palabra, atendiendo al lugar del Otro testigo, se redobla como fingimiento de fingimiento. En este punto, una pregunta se impone: ¿cómo distinguir un simple fingimiento de un fingimiento de fingimiento? Ya sabemos lo que dice Lacan —apoyado en

⁴⁵ Ibid., 768.

el chiste freudiano de los dos judíos en la estación de trenes: “Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué entonces mientes?”⁴⁶—, el sujeto del significante puede fingir que finge porque, a diferencia del *animot*, puede engañar diciendo la verdad. Ahora bien, se pregunta Derrida, ¿cuál es la prueba que sostiene esta afirmación?

En efecto, Lacan no aporta, como sí lo hace en “El estadio del espejo...” o “Función y campo...”, ninguna experiencia u observación etológica, revelando así el carácter dogmático de dicha afirmación. Todavía más, como se muestra en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, este dogmatismo encubre la imposibilidad de trazar un límite entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento. El fingimiento, este es el punto en el que Derrida desbarata la oposición lacaniana, debe tener siempre en cuenta al otro, es decir, el fingimiento supone el fingimiento del fingimiento “con un mismo movimiento suplementario”⁴⁷. Dicho con otros términos, el fingimiento, sea imaginario o simbólico, para funcionar como tal necesita suponer un otro con intenciones. Esta capacidad de suponer deseos e intenciones en otros —denominada “teoría de la mente” en el ámbito de las ciencias cognitivas—, lejos de ser exclusiva del humano, como muestra de forma elocuente y divertida Despret en *¿Qué dirían los animales... si les hicieramos las preguntas correctas?*, se hace evidente en diversos experimentos con chimpancés, cerdos y cuervos⁴⁸.

Si la distinción entre fingimiento y fingimiento de fingimiento se torna indecidible, lo mismo ocurre con la que opera entre trazar y borrar las huellas. Tampoco, en este caso, Lacan aporta ninguna experiencia u observación etológica para dar cuenta del fundamento de esta distinción. Si bien en “Subversión del sujeto...” Lacan parece dejar del lado del sujeto del significante la soberanía sobre las huellas, un par de años más tarde, en su seminario *La angustia*, vuelve sobre la cuestión de la huella desde una perspectiva ligeramente diferente: “el animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas”⁴⁹. Aunque se apura a aclarar que este poder borrar y hacer falsas huellas no hace significante, el *animot* no puede dejar huellas falsamente falsas —retorno de la temática del fingimiento del fingimiento—, puesto que eso sería “un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significante. Ahí es donde está el límite. Ahí es donde se presentifica el sujeto”⁵⁰. A diferencia de la huella que hace signo para el *animot*, sostiene Lacan en la misma clase, el significante es una huella borrada: se borra para revelar el sujeto.

Más allá de la concesión al *animot* de cierta soberanía sobre la huella —y también dejando de lado la pretensión de establecer un límite entre el sujeto y el *animot*—, la cuestión de fondo, en la estrategia deconstrutiva de la textualidad lacaniana concierne, por un lado, al estatuto de la huella en la deconstrucción y, por el otro, a

46. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1906), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 135.

47. Jaques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 160.

48. Cfr. Vinciane Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hicieramos las preguntas correctas?* (2012) (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018), 105-115.

49. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2011), 75.

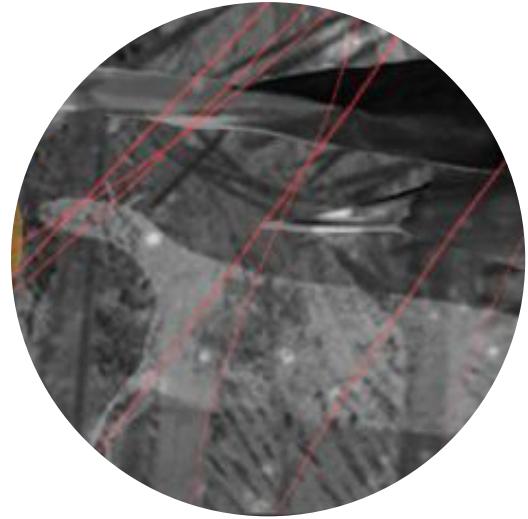
50. Ibíd.

la castración como significado trascendente que retiene la diseminación de la huella. El primer punto se insinúa en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde Derrida confiesa haber sustituido en su pensamiento el significante por la huella. Conviene notar que, desde *De la gramatología* y “Freud y la escena de la escritura”, Derrida ubica el pensamiento de la huella, su modo de heredar la huella mnémica freudiana, como un contramovimiento a los motivos logofonocéntricos que agitaban el retorno a Freud desde los supuestos de la lingüística estructural y la filosofía heideggeriana.

Sin entrar en los detalles de la herencia freudiana en la deconstrucción y su confrontación con la enseñanza lacaniana⁵¹, lo que me interesa hacer patente, para abordar el segundo punto, es que el pensamiento de la huella es ajeno al pensar centrado; más bien, refiere al juego sin sujeto ni entidad presente que posibilita las diferencias —diferir del espaciamiento y la temporización—, que permite el intervalo para la relación de los elementos, el devenir-espacio de toda cadena de signo, su distinción en el diferir. Si traigo a colación estos elementos del pensamiento de la huella es porque, en su célebre estrategia de lectura de “El seminario sobre *La carta robada*”, Derrida subraya el lugar central de la falsa-castración, designado por el significante-falo, y su función de garantía trascendente de un querer-decir en el texto⁵². De hecho, en “Subversión del sujeto...” el complejo de castración, versión freudiana del pecado original, se articula con el significante-falo como “un trazo que se traza de un círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) en la cadena significante”⁵³. La entrada al orden simbólico, entrada denegada para el *animot* que se mantiene dentro de los límites de lo imaginario, instaura una falta designada por el significante-falo, causa del sujeto del significante.

OTRO BORDE Y OTRO DOLOR

La evanescencia del sujeto del significante, dividido entre-significantes, subvierte la pretensión cartesiana de identificar ser y pensar, pero, en esa misma operación, se refuerza el borde cartesiano entre el *animot* y el humano. La intuición de la verdad del *cogito* al instaurar la división entre *res cogitans* y *res extensa*, entre pensamiento y cuerpo, entre respuesta y reacción, entre racionalidad y animalidad, produce, como bien nota Balcarce, “un umbral indivisible que supone límites infranqueables”⁵⁴. Lacan puede llamar la atención sobre “la acentuación engañosa de la transparencia del Yo”⁵⁵ promovida por el *cogito*, pero no resigna sus pretensiones limítrofes: la reacción para el *animot*-máquina, la respuesta para el sujeto; el fingimiento de fingimiento para el sujeto, el fingimiento para el *animot*; el poder borrar las huellas para el sujeto, el no poder, aún con concesiones, para el *animot*. Esto explica, por otra parte, la inclinación



⁵¹. Para mayor detalle, cfr. Maximiliano Cosentino, “Desde Derrida, un psicoanálisis en el texto”, en *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca (2021)* (Buenos Aires: Orbita lucida).

⁵². Jaques Derrida, “Seminario sobre *La carta robada*”.

⁵³. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 779.

⁵⁴. Gabriela Balcarce, “Animales, espectros y cyborgs. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo”, en “Quién” o “qué”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*. (Buenos Aires: La cebra, 2017), 62.

⁵⁵. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 770.

de Lacan, desde las primeras páginas de “Subversión del sujeto...”, a ubicar la revolución freudiana más cerca de Copérnico que de Darwin: lo decisivo para Lacan, más que la herida narcisista de aceptar el lugar del *Homo sapiens* en la evolución de las especies, es el descentramiento que sufre la razón a partir Freud.

En la exhibición de esta voluntad de separatista entre el sujeto descentrado por el significante y el *animot*, Lacan reproduce el humanismo implícito en la metafísica de la subjetividad abierta por el gesto cartesiano. Y esto más allá de que, en ciertos momentos de su desplazamiento, como en el seminario *La identificación* —dictado un año después de “Subversión del sujeto...”—, Lacan proteste contra aquellos que sostienen que su discurso no tiene en cuenta al animal y presente como alegato que considera que su perra habla. Puesto que Justine, su perra, nombrada así en honor a Sade, solo tiene acceso, en calidad de *animot*, al otro—es decir, se mantiene en el plano imaginario—, a diferencia, afirma Lacan, de lo que posee un “sujeto puro hablante”: el acceso al Otro⁵⁶. El punto relevante no es que se le conceda tal o cual propiedad propia, valga la redundancia, del humano al *animot*, sino que se insista en establecer una línea tajante entre uno y otro, que reduce la multiplicidad en la generalidad en el concepto “Animal”. Esto es, por otra parte, lo que sostiene Derrida en la entrevista con Nancy mencionada al comienzo de este texto:

La idea según la cual el hombre es el único ser parlante, en su forma tradicional o en su forma heideggeriana, me parece a la vez indesplazable y altamente problemática. Bien comprendido, si definimos el lenguaje de tal suerte que sea reservado a eso que llamamos el hombre, ¿qué decir? [...]. No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades. Solo pongo en entredicho que ellas dan lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infrahumano.⁵⁷

El borde cartesiano, establecido por el punto arquimédico alcanzado en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, no solo instaura un binarismo exterior entre lo humano y lo animal —como hace patente el *Discurso del método*—, sino que también produce otro al interior del humano entre el pensamiento-razón y el cuerpo-viviente-animal. De este modo, se produce, por un lado, una oposición entre el humano y el animal; por otro lado, entre el aspecto racional en el humano y su aspecto animal-viviente. Es decir, tanto el cuerpo como el animal —e incluso el cuerpo animal— son excluidos del ámbito del *ego cogito*, imposibilitados de respuesta, quedan bajo el signo de la reacción ante estímulos. En la enseñanza de Lacan, la cuestión del cuerpo en su articulación con el sujeto y el significante dista de ser sencilla, puesto que entraña la interrelación de los tres registros: simbólico, imaginario y real. No pretendo abordar la dimensión del cuerpo en Lacan, tema excesivo para este texto, sino que

⁵⁶. Cfr. Jacques Lacan, *La identificación*, inédito. Clase del 29 de noviembre de 1961.

⁵⁷. Jacques Derrida, “Hay que comer o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, *Confines* 17.

voy a limitarme a delinear una figura que adopta la herencia del sujeto del significante en algunos sectores del campo lacaniano.

Un caso que merece toda la atención, puesto que reproduce el borde cartesiano, tanto en su dimensión externa como interna, lo constituye *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Big Bang del lenguaje y el discurso* de Eidelsztein. En su lectura del sujeto del significante, postula no solo que este sea algo radicalmente distinto del *animot*, sino que el orden significante entraña el borramiento de cualquier vestigio del *animot* en el origen del sujeto. La aparición *ex nihilo* de la batería del significante funciona como un *big bang*, este es el punto crucial para Eidelsztein, que implica para el sujeto que lo “biológico animal quede ‘olvidado’ —sugiero llamarlo *falta de memoria biológica*— para la consideración de todos los efectos del sujeto en la práctica analítica y en las ciencias de la cultura y de la sociedad”⁵⁸. De este modo, Eidelsztein radicaliza el panorama cartesiano presente en el sujeto del significante al plantear un corte absoluto no solo respecto al *animot* (“No es que no funcionen señales en el mundo animal, sino que no son significantes”⁵⁹), sino a lo “biológico animal” en el sujeto: “No se requiere negar la existencia ‘anterior’ del cuerpo biológico, pero se postula una *discontinuidad absoluta*, un olvido radical de lo biológico en lo discursivo”⁶⁰.

Se despliega en el planteo de Eidelsztein el programa oposicional de la tradición filosófica humanista —biología / cultura, naturaleza / sociedad, signo /significante—, con toda su retórica del salto cualitativo, en su intento por delimitar y mantener a raya la presencia del *animot* en el sujeto. Es interesante que, una vez planteada su propuesta sobre la discontinuidad absoluta con el *animot* en y fuera del sujeto, Eidelsztein introduzca la cuestión de las sensaciones y, en especial, la del dolor. El *big bang* del lenguaje, argumenta, establece un hiato que hace imposible que coincida, lo que él llama, el “registro biomédico” con la “pasión de los hablanseres”: el lenguaje se interpone entre “el nervio afectado y el cerebro” convirtiendo al dolor —y a toda sensación— en significante. Por supuesto, esta interferencia del significante también sirve para delimitar una discontinuidad entre el dolor para el *animot* y para el sujeto del significante:

Tampoco sentimos nada parecido a lo que les sucede a los animales, incluyendo a las ratas y a los monos. Pongamos un ejemplo. Cuando se dice que un perro “siente dolor”, “está triste” o “está contento” —aún incluso en la idea de “sentir”— no es en absoluto de la misma índole de lo que como sujetos sentimos. [...] el término ‘dolor’ utilizado para ambos casos solo debe ser considerado de manera homónima.⁶¹

Más allá de los ecos cartesianos en esta distinción entre el modo de sentir humano y *animot*⁶², ¿no se puede aplicar la misma sospecha respecto a lo que siente

^{58.} Alfredo, Eidelsztein. *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Bing Bang del lenguaje y el discurso*. (Buenos Aires: Letra viva, 2018), 51, negritas en el original.

^{59.} Ibíd., 52.

^{60.} Ibíd., 49 subrayado en el original.

^{61.} Ibíd., 59-60.

^{62.} No puedo dejar de citar lo que Descartes considera, después de la negación de la existencia de Dios, el error más grave: “no hay otro [error] que más aparte a los espíritus débiles del camino recto de la virtud, que [pensar que] el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra”. Cf. René Descartes, *Discurso del método*, 103.

otro sujeto del significante?, ¿cómo sabemos que lo que siente otro sea “de la misma índole” de lo que siento? El problema, como se expresa de manera célebre en el argumento del lenguaje privado, es que la sensación subjetiva de dolor no puede ser el significado de la palabra ‘dolor’. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein propone un experimento mental, también vuelto célebre, para dar cuenta de este punto. Supongamos que existe una comunidad en la que se le otorga a cada miembro, en el momento de su nacimiento, una caja con un escarabajo dentro. Supongamos, asimismo, que solamente el dueño de dicha caja puede mirar dentro de ella y que “todo el mundo dice que sabe lo que es un escarabajo solo mirando a su escarabajo”⁶³. Por supuesto, en esta comunidad no existe un modo de confirmar que todas las cajas contengan lo mismo: bien podría ocurrir que en una hubiera un escarabajo, en otra una hormiga, en otra una hoja o que, incluso, otra esté vacía. Supongamos, entonces, que postulamos que ‘escarabajo’ designa lo que se encuentra dentro de nuestra caja, puesto que no podemos ver el contenido de las otras. Pero en caso de ser así, la designación cambiaría de forma permanente, dependiendo de lo que se encuentra en cada caja. Todavía más, cuando un miembro de la comunidad usa ‘escarabajo’, ¿a cuál se está refiriendo? Seguro al que está dentro de su caja, pero ¿cómo sabe si es igual al contenido del resto de las cajas? El punto para Wittgenstein es que, al igual que en el caso de ‘dolor’, el contenido de la caja es irrelevante para dar cuenta del uso de ‘escarabajo’: el modelo para pensar el significado de ‘dolor’ no puede agotarse en una gramática “objeto y designación”⁶⁴ de un lenguaje privado; más bien, desde la perspectiva de Wittgenstein, hay que atender a ese “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”⁶⁵ en las que se inserta el uso de ‘dolor’.

El argumento del lenguaje privado, al hacer patente que la experiencia del dolor del otro no es relevante para entender el significado de ‘dolor’, revela el carácter dogmático de la oposición binaria que construye Eidelsztein. Y esto por un doble motivo. En primer lugar, la diferencia entre un dolor de *animot* y un dolor de sujeto del significante descansa en “lo que nosotros sujetos sentimos”, un nosotros generalizante (“nosotros los sujetos del significante” o también “nosotros los humanos”) al que se le atribuye un modo de sentir, que no es necesario suponer para comprender el significado de ‘dolor’, diferente al del *animot*. En segundo lugar, la irrelevancia de la experiencia del dolor del otro para comprender su significado muestra que tampoco es condición necesaria para entender el significado de ‘dolor’ cuando se dice ‘el perro siente dolor’, puesto que no necesito tener la experiencia subjetiva de dolor del perro —ni de ningún viviente— para comprender el enunciado ‘x siente dolor’: la gramática y semántica de las sensaciones es comunitaria y no privada. Dicho con términos lacanianos, considero que el punto relevante, más que la supuesta modificación del sentir a través del significante,

63. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), § 244.

64. Ibíd.

65. Ibíd, §7.

que introduce subrepticiamente el umbral con el *animot* y los atolladeros del lenguaje privado, es que el significante es lazo con otros, acción que vehiculiza sentires que se expresan en formas de vida en común⁶⁶.

DESDE EL PARLÉTRE, UNA COMUNIDAD DE LOS VIVIENTES

En la segunda clase del seminario *Aun* —seminario que contaba con Jakobson entre los asistentes—, Lacan sostiene, casi veinte años después de haber dado inicio al retorno a Freud, que el significante no se agota ni se reduce a su “soporte fonemático”⁶⁷. Continuando el camino abierto en su seminario *El reverso del psicoanálisis* con su teoría de los discursos, Lacan ubica al significante en el nivel de “la sustancia gozante”⁶⁸ operando como “un vínculo entre los que hablan”⁶⁹. Este lazo entre los hablantes, en el mismo movimiento de su funcionamiento, produce un imposible que, a esta altura de su seminario, Lacan denomina como real y se manifiesta como una ausencia de proporción entre ellos que impide hacer Uno. Asimismo, en estos años de su enseñanza, la referencia al sujeto, sin desaparecer por completo, cede su lugar al *parlêtre* —neologismo que condensa *parler* (hablar) y *être* (ser)— para dar cuenta de ese vínculo entre los vivientes que habitan lo real del desencuentro en la morada de lo dicho (*la dit-mansion*). El significante hace lazo, produce realidades, acomuna al *parlêtre*, pero no reduce la diferencia a lo Uno. No existe para Lacan —esto sería tomar la vertiente imaginaria— un horizonte de igualdad o simetría, sino una desproporción producida por la ausencia de un goce absoluto: cada *parlêtre* debe hacer un arreglo respecto a ese goce que no hay⁷⁰.

El neologismo *parlêtre* puede ser una llave para la liberación del *animot* por dos razones: la primera, restituye la dimensión cuerpo-animal-viviente que el sujeto del significante tiende a silenciar⁷¹; la segunda, al resaltar la dimensión viviente, permite pensar el lugar del *parlêtre* entre los vivientes no-humanos. La comunidad del *parlêtre*, comunidad del significante sin proporción, esta es mi apuesta, puede ubicarse en la misma senda del pensamiento comunitario abierto por Derrida en *Políticas de la amistad*. Aunque influido por la herencia de Bataille —continuada por Blanchot y Nancy— de una comunidad de amigos que no tienen comunidad, una comunidad sin y con nada en común, Derrida, como lo atestigua una larga nota al pie⁷², se separa de la idea de una comunidad basada en la fraternidad.

Frente al modelo de la amistad de iguales con horizonte de reconocimiento para comprender la comunidad —y, por esta vía, lo político y la democracia—, Derrida contrapone, para dar cuenta de la ley de la asimetría, la amistad nietzscheana: esa forma de la amistad que enseña, antes que el amor al prójimo, el amor al lejano.

⁶⁶. En este punto sigo la línea abierta por las *Investigaciones filosóficas*: “¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente gritar? —Al contrario, la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe”. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 244.

⁶⁷. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*, 27.

⁶⁸. Ibíd., 33.

⁶⁹. Ibíd., 41.

⁷⁰. En la clase del 16 de febrero de 1975 del seminario *R.S.I.*, solo para aportar una cita en la dirección de mi argumento, Lacan afirma: “Ese algo que no anda, ¿en qué se sostiene? Solo se sostiene en lo que yo soporto, en mi lenguaje, por el *parlêtre*, por lo que solo es *parlêtre*, porque si no hablara no habría palabra ser {être}, y porque en ese *parlêtre* hay un campo conexo al agujero”. Cf. Jacques Lacan, *R.S.I.*, inédito, 16/2/1975.

⁷¹. Pese a estar en desacuerdo en muchos aspectos con Jacques-Alain Miller, debo reconocer que comparto parte de su lectura de que habría un cambio en la enseñanza de Lacan —él habla de un nuevo paradigma, quizás sea excesivo, habría que evaluar más detenidamente los textos— a partir de la introducción del *parlêtre*. Este cambio se evidenciaría en la enseñanza de Lacan en el acento puesto en el cuerpo viviente. Si bien es punto para discutir, rescato que la lectura de Miller se hace eco, aunque no de forma explícita, del borde cartesiano interior. Cf. Jacques Alain Miller, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (Buenos Aires: Paidós, 2011).

⁷². Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger* (Madrid: Trotta, 1998), 55.

Contra la amistad de la medida común, Derrida insiste en una amistad que sostiene al otro siempre en la distancia o, en los términos de Nietzsche en *La ciencia jovial*, “prefiero que el prójimo no esté cerca: imás bien lejos y a distancia! ¿Cómo si no se convertirá en mi estrella?”⁷³. Para que devenga estrella, el otro no debe ser asimilado al régimen de lo mismo y lo posible; más bien, el otro-prójimo, siguiendo la lógica de la espectralidad en su íntima relación con la ley de la hospitalidad, siempre es otro por venir desde una distancia incalculable.

No hay simetría o igualdad en la comunidad de amigos de Derrida ni en la comunidad del *parlêtre* de Lacan, sino imposibilidad que destruye cualquier aspiración a lo Uno o a un régimen totalizante de lo comunitario. Ahora bien, esta deconstrucción del paradigma de la comunidad basado en la fraternidad, que “permite pensar la comunidad de lo viviente humano y no-humano”⁷⁴, en calidad de la comunidad de amigos, desde el modelo tradicional aristotélico, excluye a la mujer y el animal. Como señala Cagnolini con su neologismo *animot*, esa comunidad, que no es la comunidad de los iguales, puede ser pensada como la comunidad de los vivientes, humanos y no-humanos, acomunados en un no-lugar por la muerte.

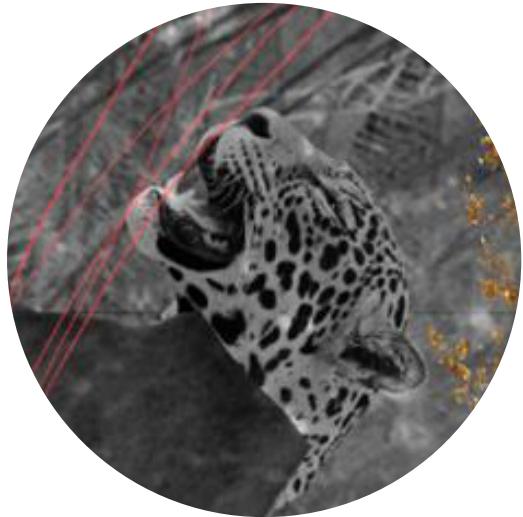
En este sentido, el desafío para el hoy de nuestro psicoanálisis es pensar con y más allá de Lacan la comunidad del significante sin reproducir los bordes cartesianos. No se trata ya de sostener que el significante introduce un salto cualitativo que inaugura un orden borrando los vestigios de animalidad, sino de hacer foco en que el significante vehiculiza una relación imposible con el otro (y el animal, como señala Derrida, es una de las figuras de la otredad para el sujeto moderno). Por tanto, no importa si podemos tener el mismo dolor que el *animot* ni una misma experiencia de la muerte, sino habitar formas de vida en común, sostenidas en un hospitalario esfuerzo de incomprendición, que no reduzcan la alteridad del otro al régimen (humano, demasiado humano) de lo mismo. Es decir, aun reconociendo la importancia del lenguaje para el viviente humano y los límites de una práctica diseñada para aliviar el malestar del *parlêtre*, no trazar un límite absoluto y único con el *animot* ni reservar un espacio de soberanía sobre la huella. Desde y a través de la mirada enjaulada del *animot*, inventar un psicoanálisis que no recaiga en los vicios limítrofes del humanismo para justificar su práctica, un psicoanálisis sin pretensión de soberanía, un psicoanálisis entre (todos) los vivientes.

73. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (Madrid: Gredos, 2009), 323.

74. Mónica Cagnolini, “Ecce *animot* o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”, en *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte y sobrevida* (Buenos Aires: La cebra, 2013), 376.

BIBLIOGRAFÍA

- BONORIS, BRUNO. *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra viva, 2019.
- BALCARCE, GABRIELA. "Animales, espectros y cyborgs. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo". En "Quién" o "qué". *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*. Buenos Aires: La cebra, 2017.
- COSENTINO, MAXIMILIANO. "Desde Derrida, un psicoanálisis en el texto". En *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*. Buenos Aires: Orbita lucida, 2021.
- CRAGNOLINI, MÓNICA. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La cebra, 2002.
- CRAGNOLINI, MÓNICA. "Ecce animot o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes". En *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte y sobrevida*. Buenos Aires: La cebra, 2013.
- DE PERETTI, CRISTINA "A PROPÓSITO DE LOS ANIMALES (ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE LOS TEXTOS DE JACQUES DERRIDA)". En *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La cebra, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1986.
- DERRIDA, JACQUES. "Freud y la escena de la escritura". En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. "Firma, acontecimiento, contexto". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. "Hay que comer' o el cálculo del sujeto". Entrevistado por Jean-Luc Nancy. En *Confines 17*. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm (consultado: 19/03/22).
- DESCARTES, RENÉ. *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Terramar, 2002.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- DESPRET, VINCIANE. *¿Qué dirían los animales... si les hicieramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018.
- EIDELSTEIN, ALFREDO. *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Bing Bang del lenguaje y el discurso*. Buenos Aires: Letra viva, 2018.
- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis". (1917). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente". (1905). En *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad". En *Escritos 2*. (1958). Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.



- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACOUE-LABARTHE, PHILIPPE Y NANCY, JEAN-LUC. *El título de la letra (una lectura de Lacan)*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1981.
- MUÑOZ, PABLO. *Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2021.
- MILLER, JACQUES ALAIN. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- NANCY, JEAN-LUC. *Ego sum*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2009.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma México, 1998.

