

EL RUISEÑOR DE LACAN¹

Jacques-Alain Miller

Una parte de la enseñanza es repetición. No hay que descartar ni despreciar esta parte de la enseñanza: repetir lo ya dicho, lo acumulado por los que vinieron antes que nosotros. Conocemos la importancia de establecer bibliografías, cosa que hoy resulta más fácil gracias a la computadora. Existe, por ejemplo, un diskette -que encontré en el congreso de la IPA- con toda la literatura psicoanalítica norteamericana; contiene todos los números de *The International Journal...* de la American Psychoanalytical Association. Se necesitaría una sala entera para ubicar esos volúmenes que caben en un solo diskette. Además, en este diskette o en tal sitio de Internet, pueden preguntar sobre un término, un concepto analítico y en siete segundos tienen toda la lista de referencias necesarias. Es decir que la práctica del trabajo de recopilación bibliográfica será cada vez más fácil, pero, también, cada vez menos una disciplina propia.

Sin embargo, hay que respetar este lado de la enseñanza (el de las referencias, la acumulación, la erudición), donde se trata de estar completo, bien informado. Tampoco descartamos la función de la selección en lo que hay que repetir. Pero existe otra vertiente, porque no podemos sostener ninguna enseñanza solamente con la repetición. La otra vertiente es lo que llamamos investigación -según figura en la tapa del cuadernillo del Instituto-, que significa búsqueda, espera de lo nuevo. Es verdad que para pensar que algo puede ser nuevo hay que conocer lo acumulado. Hay una dialéctica entre esas dos vertientes. Se dice: espera de lo nuevo, de un buen encuentro, de un hallazgo, y esto obedece a otro régimen que el de la repetición docente. En esta vertiente estamos en la contingencia, no tenemos seguridad (en la repetición sí tenemos seguridad). Solamente se puede tratar, como lo hacen las ciencias duras, de organizar lugares donde sea posible producir encuentros, donde se crucen ideas y personas, que le permitan manifestarse al azar; y esto es tan importante como todo lo que pertenece a lo sistemático.

Como esta noche quiero dirigirme a esta vertiente, dejaré de lado lo sistemático, fundamental, que soporta la actividad, pero que solo interesa en la medida en que da lugar a lo asistemático, lo singular. Empezaré entonces hablando de una singularidad, de la búsqueda de Lacan bajo la forma del seminario, que era su aparato de enseñanza. No conoció otro hasta que tuvo su Escuela, pero nunca lo descartó como aparato. A continuación haré algunas reflexiones sobre lo singular como tal. Sin embargo, para conservar este aspecto, daré a la charla de esta noche un título borgeano: «El ruiseñor de Lacan». (Hay un texto de Borges al cual aludiré que es «El ruiseñor de Keats», del poeta Keats.)

En realidad, Lacan tuvo un solo aparato de enseñanza, su seminario. La existencia del seminario de Lacan durante treinta años seguramente contribuyó al sentido que tiene esta palabra, al menos en la lengua francesa. En latín clásico, un *seminarium* era exactamente una «huerta»; *seminare* viene de «semen». A partir de la contrarreforma se conoce el sentido moderno de la palabra «seminario»; a saber: «institución donde se preparan los jóvenes para recibir las órdenes religiosas». El *seminarium* en su sentido moderno es una creación de la contrarreforma, del

¹ MILLER, J.-A.: « El ruiseñor de Lacan » en AAVV: *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: ICBA. Paidós, 2001.

Concilio de Trento, cuando la Iglesia Católica buscaba los aparatos para reconquistar la cristiandad. Por extensión y a partir de ese sentido original, o al menos moderno, asumió el sentido general de «lugar donde se da una formación a los jóvenes». Es lo que encontré en el diccionario de lengua francesa, que se detiene en este punto. Pero podemos continuar un poquito la historia de la palabra «seminario» en su sentido moderno.

En la universidad un seminario se distingue del curso magistral en tanto que es un lugar de estudio donde los alumnos presentan trabajos y el maestro, el profesor los orienta, los corrige y conversa públicamente con ellos. Son trabajados dirigidos, pero por un orden superior al que, en el ámbito universitario, llamamos seminario. Esta forma de enseñanza viene de Alemania, según creo haber leído en las memorias de un historiador, se introdujo en Francia después de la guerra de 1870. Francia perdió contra Alemania e inmediatamente empezó a robarle ideas para fortalecer su estructura, y en muchos campos de la enseñanza se impusieron los métodos alemanes. Es lo que Ernest Renan aconsejaba a Francia: hacerse alumna de los alemanes -cosa que continuó por mucho tiempo en varios campos de la intelectualidad.

Consideremos ahora el seminario como forma propia de enseñanza. No se puede decir que las intervenciones de los alumnos tengan un gran lugar en el seminario de Lacan, sino que, por el contrario, presentan más bien una forma residual. Aunque periódicamente él trata de animarlos a preguntar o presentar ponencias, en esencia el seminario de Lacan es el maestro que habla. En Francia eso produjo casi un cambio del sentido o, al menos, aflojó los límites de lo que es un seminario.

Y hay que reconocer que el seminario de Lacan está bien nombrado, porque fue un semillero de psicoanalistas, un lugar de formación en el psicoanálisis, en las formaciones del inconsciente. Se puede decir, un lugar de formación del inconsciente y del tratamiento del inconsciente por el psicoanálisis. Con grandes resultados, además, porque de los psicoanalistas formados en el seminario de Lacan son muchos los que hoy están presentes en todas las sociedades de Francia, lo que demuestra un éxito de formación intelectual y práctica. De aquí que se justifique mirar de cerca qué es este maravilloso aparato de Lacan. ¿Se trataba de un procedimiento? ¿Era un método? No me parece. Pienso que fue tan exitoso justamente porque no se trataba de ningún procedimiento ni de ningún método. De un procedimiento se puede elegir tal y evaluar luego los resultados como una técnica.

Pero el seminario no era una técnica de Lacan. Comenzó como un seminario de lectura, de lectura de la obra de Freud (los diez primeros siempre tienen como referencia uno o dos libros de Freud). El punto de inflexión fue El seminario 11, cuando Lacan presenta de manera nueva los cuatro grandes conceptos freudianos. Luego, se alejó un poco del estilo de seminario de lectura.

Lacan tuvo un modelo. No es completamente original. El modelo fue el seminario de lectura de Hegel que animó Kojève en los años 30 y que ya era una recreación de Hegel. Se trataba de una lectura creativa, una escansión, una puntuación de la Fenomenología del espíritu a partir de la dialéctica del amo y el esclavo. Esta lectura creativa se impuso hasta tal punto que ahora los comentaristas intentan desprenderse de la fuerza de la interpretación de Kojève.

También la lectura de Lacan, de Freud por Lacan, fue una lectura creativa a partir del campo del lenguaje, de la función de la palabra; es decir, a partir de lo que parecía una ciencia piloto para la dimensión llamada de las ciencias humanas en los años 50: la lingüística estructural. El punto de partida fue una lectura de Freud desde Saussure reeditado, revisado por Jakobson, según una fórmula no inventada por Lacan sino por Lévi-Strauss. Es verdad entonces que este seminario de

Lacan fue un seminario de lectura, que tuvo como modelo a Kojève y que funcionó como una lectura creativa a partir de la lingüística estructural.

Pero el seminario de Lacan era otra cosa que estos ingredientes. Se trataba del discurso de alguien que día tras día -o semana tras semana- se agitaba alrededor del inconsciente, manifestaba que el psicoanálisis era a la vez su práctica y su dificultad, su preocupación; alguien que exponía el modo en que intentaba hacer con esta disciplina y este objeto, la manera en que a la vez se embrollaba y trataba de desembrollarse, y lo que efectivamente se captaba era este movimiento de embrollo y desembrollo. (Estamos muy alejados de las ideas sobre métodos de enseñanza) Finalmente, a partir de los textos de Freud y de otros contaba su forma de actuar, que claramente cambiaba a medida que pasaba el tiempo. Lograba así transmitir el psicoanálisis como disciplina, pero a la vez lo reinventaba a su manera.

Por supuesto, no siempre lo presentaba de este modo, ya que en los primeros tiempos de su enseñanza lo hacía bajo la forma estructuralista, como: «Es así». Pero ahora que tenemos un panorama del conjunto, de la totalidad de su camino podemos percibir en la misma evolución de su propuesta el aspecto de reinención de una manera particular de actuar. Desde ya que sería más cómodo presentarlo como un camino hacia la cientifización del psicoanálisis y en el esfuerzo de Lacan había algo de esto.

Lacan obtuvo un extraordinario efecto de formación, diseminación, fecundación del psicoanálisis, mostrándose a sí mismo en lucha con un objeto, con una dimensión que no alcanza a dominar y que tiene su consistencia y resistencia propias. A simple vista pensamos que Lacan demuestra su dominio del tema, pero, si se percibe el camino en su continuidad, vemos que no se avergüenza de mostrar la resistencia de un saber y cierto fracaso del dominio de un real. Este fracaso, la demostración del fracaso del dominio, se hace patente en que Lacan no se detiene, siempre cambia, remodela, moviliza y sobre ningún punto dice que «está cumplido». Y cuando lo hace, luego lo desmiente poco.

Así pues, se intenta preservar la dimensión de insatisfacción. No agregaremos un sector especial, el de la insatisfacción, aunque estaría justificado. Sería el sector donde se dice que no hay nada satisfactorio en el programa, los métodos, lo que logramos. No hacemos un sector de la insatisfacción, porque eso debe estar por todas partes; es el sector donde nunca se dice «cumplido».

Se puede ir más allá de este punto, aun cuando se trate del seminario de Lacan, que no era un método. Pienso que este seminario fue hecho por alguien que se justificaba, que quizá quería ser perdonado por ejercer el psicoanálisis -a veces eso se pierde en lo postanalítico de los analistas. Pero para Lacan había una suerte de pecado por ejercer el psicoanálisis, por pretender en lo profesional el dominio de un real que no se deja dominar. De manera tal que lo que Lacan dijo al final de su vida (la idea del psicoanálisis como impostura) anima a presentarse cada semana frente a la audiencia para defender su causa frente a un gran Otro y no hay que olvidar que fue Lacan quien inventó este concepto. Tenía sin duda cierta relación con el no semejante a quien uno se dirige, ese lugar de la dirección del mensaje que es así mismo de algún modo el autor.

Por otra parte, este Otro tiene una cara doble: por un lado es distinto del pequeño otro, una función que parece anónima, universal, abstracta; pero, a la vez -y es lo que Lacan subraya en Las formaciones del inconsciente, a propósito del chiste-, este Otro no funciona sin una limitación de su espacio, sin una limitación del campo a la parroquia. Y me parece que el seminario de Lacan fue la formación de la parroquia que él necesitaba para hablar; y la creó, la

formó hablando, esto es, creó el Otro de esa parroquia. Se dirigió entonces a los analistas, los formó, y el discurso que les dirigía se transformó en el Otro, por el mismo hecho de dirigirse al gran Otro que constituye la comunidad de los analistas. Este discurso de Lacan fue recopilado y se volvió para nosotros este Otro al cual él se dirigía.

Si según Freud el sueño fue el camino, la vía real para acceder al inconsciente, para varias generaciones, el seminario de Lacan se presentó como una vía real para acceder al psicoanálisis, en la medida en que no era un procedimiento, no era un método, sino que se jugaba algo del deseo y de la culpa en su producción. A la vez, Lacan creó una lengua especial para hablar del inconsciente en el psicoanálisis, que se impone cada vez más fuera de sus alumnos inmediatos. Creó una lengua especialmente adecuada para captar, circunscribir los fenómenos del psicoanálisis, y lo hizo a partir de elementos que tomó del discurso científico pero que adaptó al objeto del cual se trataba.

Seguramente, Lacan tenía la idea de una transcripción de la obra de Freud capaz de reanimar el campo del psicoanálisis y obtener la lengua más adecuada al mismo. Quizás eso haya sido un sueño de Lacan: esta lengua casi matematizada. También el seminario fue un sueño de Lacan, pero, si el docente no está a su vez animado por un sueño, la enseñanza y la investigación no son realmente efectivas.

Ahora quiero dar algunas ideas generales sobre lo singular. Abordé la enseñanza a partir de un caso muy singular, el de Lacan. Esa perspectiva se impone también en nuestra clínica, en cuya transmisión debemos priorizar lo singular, más que lo general o lo universal. Por eso no presenté ideas generales sobre la enseñanza sino un caso particular de un docente que fue importante para muchos, al menos aquí. Lo mismo vale para la clínica. Quizás en este aspecto somos clínicos posmodernos. Si privilegiamos el caso particular, el detalle, lo no generalizable, es en la medida en que ya no creemos en las clases -no me refiero a las clases sociales sino a las de los sistemas de clasificación.

Se puede clasificar a Lacan y decir que hizo como Kojève, como Lévi-Strauss, etcétera, pero me parece que eso no da cuenta del fenómeno. De la misma manera hoy, al final del siglo, sabemos que nuestras clases, nuestros sistemas de clasificación son mortales, que las clases que utilizamos son históricas; por ejemplo, las clases de nuestro sistema de clasificación de las enfermedades mentales: psicosis, neurosis, perversiones, etcétera. Sabemos que nuestras clasificaciones tienen algo relativo, artificial, artificioso, que son solamente semblante; esto es, no se fundamentan ni en la naturaleza, ni en la estructura, ni en lo real.

Las clases solo se presentan hoy fundamentadas en la verdad, que varía, tiene variedades que Lacan expresó con su neologismo *varité* (variedad), para decir a la vez «verdad» y «variedad». Nuestras clases producen efectos de verdad, pero el fundamento en ella no es el fundamento en lo real. Pascal ilustraba sus argumentos con las variedades de la verdad para exaltar la verdad eterna, divina. Hoy ya es un argumento generalizado que la verdad no es otra cosa que un efecto, que siempre es de un lugar, un tiempo y un proyecto particular. Cuando se confiaba más en la semiología psiquiátrica, por ejemplo, se encontraban las construcciones de Chaslin, psiquiatra francés, semiólogo por excelencia, que daba ejemplos de manera confusa, caótica en el primer capítulo de su tratado. Empezaba con ejemplos, con casos que tenían una descripción, un diagnóstico, y en el segundo capítulo daba el encuadre general de su clasificación nosográfica.

Es muy interesante pensar esta yuxtaposición del desorden de los ejemplos. En el segundo capítulo viene el encuadre perfectamente ordenado de la nosografía, donde se ve que por un lado

hay signos y por el otro hay clases, y que mediante el diagnóstico uno va de los signos a la clase. A partir de los signos patológicos puede ubicar en el encuadre la clase a la cual se refieren. De manera que es inherente a toda práctica del diagnóstico que el individuo se vuelva un ejemplar, que se lo transforme en un ejemplar de una clase.

Por esta razón la práctica del diagnóstico repugna a nuestro individualismo contemporáneo, que se resiste a la transformación en ejemplar. Cada vez que ofrecemos una clasificación, la respuesta es «soy yo» -no «soy un número», «soy un ejemplar». Hoy todo apunta a dudar de las clases. Estamos en una cultura del historicismo, que nos enseña que cada categoría que utilizamos de manera cotidiana tiene una historia, tal como historicé la noción de seminario, y que nos ofrece continuamente el carácter histórico de esas categorías. Por ejemplo, la continuidad de la obra de Michel Foucault está en el mismo desplazamiento de los temas. Eso es la continuidad, las maneras cotidianas de pensar que tienen una historia y que no siempre fueron así. La misma palabra decía otra cosa, y hay que ver qué fuerzas, qué eventos produjeron tal transformación. Entonces todo lo que pensamos no es más que un resultado de un proceso anterior, histórico.

Hay toda una industria del historicismo que se aplica a todos los niveles de la vida. Tenemos así el historicismo de la vida privada, con el que nos enseñan que esta tiene su historia especial. En otras palabras, cada objeto tiene hoy su historiador. En fin, me burlo un poco de esto pero también estoy fascinado. Compré un libro -que aún no he leído, solo miré las imágenes- sobre una historia del packaging. Hay una historia magnífica de la manera en que se hace un paquete de las cosas que se compran, del primer americano que inventa poner textos sobre esos paquetes... Antes no se hacía y en un momento alguien dice: Vamos a poner textos sobre los paquetes para que la gente los compre. En fin, nuestro mundo es un mundo pulverizado por el historicismo y, de algún modo, las clases son también packaging intelectual.

También existe el logicismo o las paradojas de la lógica que nos hacen dudar de las clases, que ridiculizan la inducción. Dedicué un tiempo en mi curso a estudiar la famosa paradoja de Hempel, tan importante para nuestra clínica. Se las recuerdo: encontrar un cuervo negro confirma la proposición todo cuervo es negro. Si encontramos diez, ya estamos en Hitchcock y tenemos miedo [risas]. Pero cuando encontramos un cuervo negro se puede decir que se confirma la proposición universal según la cual todo cuervo es negro. Hempel demuestra de manera correlativa -cosa que le hubiera encantado a Borges- que todo objeto que es «no negro» y a la vez «no cuervo» confirma la proposición de que todo objeto «no negro» es «no cuervo».

Ahora bien, lógicamente, la misma confirmación se obtiene cada vez que encuentran algo que «no es cuervo» y que «no es negro», y demuestra con las letras lógicas que no se puede salir de esto. De modo que la proposición universal todo cuervo es negro se confirma también cuando se encuentra el verde de una planta, un zapato blanco, una camisa azul, sangre roja, un cardenal púrpura, un helado de fruta de la pasión... [risas]. Esta paradoja que hace reír fue un tema muy importante de la lógica, es un argumento que se toma muy en serio.

También comenté en mi curso la paradoja de un predicado de clase, que proviene de Hempel pero que forjó el lógico Nelson Goodman. Él creó un predicado de clase que integra el factor tiempo; esto es, ¿qué pasa después que se detiene la observación de ejemplares? Goodman demuestra que, si se integra al predicado el factor tiempo, nada prohíbe a las esmeraldas que mañana sean azules y que las gallinas puedan tener dientes (en francés existe la expresión

cuando las gallinas tengan dientes para decir jamás). En el mundo de Goodman nada impide que mañana eso sea verdadero.

Lo que muestran esas paradojas me permite responder a la cuestión de por qué utilizamos algunos predicados de clases y no otros. ¿Por qué no utilizamos un predicado como el de Goodman que abre a esta posibilidad? ¿Cómo hacemos nuestras clasificaciones? Goodman responde que finalmente utilizamos los predicados que funcionan -es decir, los que no nos reservan demasiadas sorpresas- a través de la reflexión sobre esas paradojas límite. No funcionamos con un predicado que nos deja la puerta abierta para que mañana las esmeraldas sean azules. No utilizamos esos predicados (es necesario un lógico para inventarlos), sino los que funcionan sobre la base de lo que ya fue establecido y de lo que está tomado en una práctica. Es decir que en un nivel puramente teórico eso no tiene fundamento.

Las clasificaciones no se construyen puramente a nivel teórico, contemplativo, donde tenemos la puerta abierta a todas esas paradojas, sino que siempre se refieren a una práctica efectiva que ya existe. Confiamos, pues, en los predicados que permitieron hacer predicciones: las esmeraldas permanecerán verdes. Tenemos confianza en los predicados que permiten predicciones que ya se han verificado hasta hoy. De manera tal que la demostración a partir de la paradoja es que siempre elegimos nuestras teorías de clasificación no tanto en función de los datos sino de nuestra práctica lingüística, del modo en que nos hablamos los unos a los otros. Confiamos sobre todo en los términos y las categorías recurrentes, ya empleados para formular inducciones a partir de datos siempre incompletos; y el pasado nos garantiza el carácter que Goodman llama «proyectible». En esos casos tenemos una suerte de trayecto que va de datos incompletos al todo. No es una garantía absoluta sino específicamente pragmática.

¿Por qué pasar por esta reflexión? Porque cada diagnóstico se refiere a una clase y nuestras clases diagnósticas tienen un pasado impresionante que se puede seguir a través de los siglos. Pero las clases no tienen un fundamento en la naturaleza y en la observación. Nuestras categorías no son especies naturales (la psicosis no lo es, tampoco la neurosis), y lo que distingue a nuestra época es que sabemos eso. Sabemos del artificio de nuestras categorías, que tienen como fundamento la práctica lingüística de los que tienen que ver con lo que se trata: las clases tienen como fundamento la conversación de los practicantes. Por eso hacemos conferencias con preguntas y respuestas, jornadas de trabajo, coloquios, etcétera. En nuestra época eso se transformó en una industria internacional del hablar los unos con los otros. Es lo que surge en un tiempo que ahora sabe del carácter artificial y conversacional de las categorías más asentadas. Si nuestras clases fueran especies naturales, no sería necesario hacer jornadas de trabajos, coloquios... Cada uno podría quedarse en su casa y mirar la televisión.

Por esta razón Lacan formula: «Hay una clínica, hay síntomas típicos». Pero también deja entender que eso no va muy lejos. En francés, *ressemblance n'est pas science* (la semejanza no es ciencia). Quine, el lógico, lo designa cuando muestra que el estatuto científico de una noción general de la similitud es dudoso y casi imposible de definir científicamente. Por eso indica que nada es más fundamental para el pensamiento y para el lenguaje que nuestro sentido de la similitud (*our sense of similarity*). Lo importante es que dice «sentido de la similitud»; es algo que está en el límite y no se puede organizar fácilmente.

Quine muestra que utilizamos términos generales, nombres comunes, el verbo, el adjetivo. Podemos decir «hombre», «mesa», «peces», en función de algunas semejanzas entre las cosas de las cuales se trata. Dos cosas, cualesquiera que sean, podrían ser consideradas ejemplares de una

especie más extendida, solo si la especie natural es un conjunto en el sentido de las teorías de los conjuntos. Hay, por ejemplo, hombres, animales, plantas, y uno puede construir la categoría de los seres vivos y poner todo esto junto. De manera tal que siempre se puede desbordar cualquier especie formando un conjunto más extendido, cosa que explotaron, por otra parte, los surrealistas. Había un juego surrealista que consistía en tomar una cosa, un sustantivo, otro cualquiera y definir uno a partir del otro. Por ejemplo, tomaban al azar la palabra «huevo», después «mazo de cartas», y se trataba de definir un término a partir del otro. Si mal no recuerdo, podían sostener que un huevo era un mazo de cartas donde existe solamente el amarillo y el blanco... Así, mezclar las cartas era hacer una omelette [risas]. Este juego mostraba que no había mejor manera de definir un huevo que a partir de eso, lo que demuestra el carácter artificial de la semejanza y obliga a toda disciplina que quiere ser científica a explicitar sus estándares de semejanza. Según el criterio que uno elige, puede ubicar tal o cual forma natural de un lado o del otro.

Ahora podemos seguir en la obra de Foucault el camino que va desde el estatuto de la semejanza intuitiva imaginaria hasta las semejanzas artificiosas puramente operatorias de orden simbólico, del orden del semblante. Se puede jugar a construir clases de semejanzas según los criterios elegidos. Aquí el nominalismo va con el pragmatismo. La alianza del nominalismo -que afirma que solo existe el individuo singular y que todos los nombres son artificiosos- y el pragmatismo define, si se quiere, el espíritu posmoderno. Me parece que ese es el espíritu del DSM, porque en él la nosografía evoluciona en función de nuestros medios de actuar; es decir que la sincronía del encuadre depende en verdad de la diacronía de la acción y del invento de los medios de acción. Por ejemplo, el invento de una nueva molécula, la identificación de un nuevo neurotransmisor, inmediatamente repercute en la repartición de las clases. Ahora, es una devastación: todos nuestros aparatos se reducen al semblante, a un semblante que hace reír. Hay un artificialismo absoluto y un pragmatismo constante.

¿Cuáles son, para nosotros, las interesantes consecuencias de este nominalismo, de este pragmatismo, de este artificialismo, de esta reducción de las clases al semblante, del cual no escapamos? No vamos a inventar una salida porque esto es la cultura, el malestar en la cultura actual. Creo, sin embargo, que existe una interesante consecuencia: el individuo se encuentra apartado de la maestría de este juego de clases artificiosas, precisamente, porque existe este artificialismo de las clases. El juego artificial, nominalista, pragmático continúa, es irresistible. Se trata del resultado de un gran movimiento histórico que proseguirá. No obstante, el resultado es que el individuo está disyunto de este juego y juega su partida, hace sus cosas, al lado de este caos artificioso.

Finalmente, lo universal de la clase, de cualquier clase, nunca está completamente presente en un individuo. Como individuo real puede ser ejemplo de una clase, pero es siempre un ejemplo con una laguna. Este déficit de toda clase universal en un individuo es el rasgo que hace que justamente este sea sujeto, en tanto que nunca es ejemplar perfecto. De manera tal que después de haber hablado de la clase podemos tomar como perspectiva al sujeto. Hay sujeto cada vez que el individuo se aparta de la especie, del género, de lo general, lo universal. Es algo que hay que recordar en la clínica cuando utilizamos nuestras categorías y clases -no para descartarlas, sino para poder manejarlas sabiendo de su carácter pragmático, artificial. Se trata de no aplastar al sujeto con las clases que utilizamos.

Y qué mejor ejemplo que el que nos ofrece Borges en su breve texto de Otras inquisiciones, que se llama «El ruiseñor de Keats». He releído muchas veces este texto de tres páginas, como si

hubiera allí un misterio, y me decidí finalmente a utilizarlo. Es una utilización entre otras, porque también es un pequeño apólogo del aparato significativo, como hacen los lógicos.

«El ruiseñor de Keats» se refiere al ruiseñor una vez escuchado por Keats en el jardín de Hampstead en 1819 y que, según el poeta -Keats-, es el mismo que escucharon Ovidio y Shakespeare. Así lo presenta Borges: viene de la Oda a un ruiseñor, que John Keats compuso en un jardín de Hampstead a la edad de veintitrés años en una de las noches del mes de abril de 1819. «Keats, en el jardín suburbano, oyó el eterno ruiseñor de Ovidio y de Shakespeare y sintió su propia mortalidad y la contrastó con la tenue voz impercedera del invisible pájaro»

Hay críticos ingleses que señalan que se trata de un error de Keats, ya que el ruiseñor que este escuchó en nuestro Hampstead, en 1819, claramente no es el mismo que el de Ovidio y Shakespeare. Es un error y una confusión entre el individuo y la clase. Entonces Borges cita los comentarios de Sidney Colvin: «Copio -dice- su curiosa declaración: "Con un error de lógica, que a mi parecer, es también una falla poética, Keats opone a la fugacidad de la vida humana, por la que entiende la vida del individuo, la permanencia de la vida del pájaro, por la que entiende la vida de la especie». También está Amy Lowell, quien escribió: «El lector que tenga una chispa de sentido imaginativo o poético intuirá inmediatamente que Keats no se refiere al ruiseñor que cantaba en ese momento, sino a la especie».

Borges se opone al comentario de los ingleses para indicar que no es lo que dice Keats: «[...] niego la oposición que en él se postula entre el efímero ruiseñor de esa noche y el ruiseñor genérico». Y señala que finalmente encuentra la clave de la estrofa en un texto posterior, de Schopenhauer, que Keats no podía conocer porque murió antes de su aparición. Ubica, pues, el verdadero sentido del ruiseñor de Keats en un párrafo de El mundo como voluntad y representación que dice lo siguiente:

Preguntémonos con sinceridad si la golondrina de este verano es otra que la del primero y si realmente entre las dos el milagro de sacar algo de la nada ha ocurrido millones de veces para ser burlado otras tantas por la aniquilación absoluta. Quien me oiga asegurar que ese gato qué está jugando ahí es el mismo que brincaba y que travesaba en ese lugar hace trescientos años pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro.

Y comenta: «Es decir, el individuo es de algún modo la especie, y el ruiseñor de Keats es también el ruiseñor de Ruth».

Finalmente lo que explica Borges en este texto es que tanto él como Keats son platónicos; es decir que para ellos las clases, los órdenes, los géneros, son realidades en un cosmos en el que cada uno tiene su lugar. Borges explica muy bien que por esta razón -porque Keats es platónico- no es entendido por los ingleses, porque para ellos lo real no está hecho de conceptos abstractos sino de individuos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos y el orden del mundo puede ser solo una ficción. «El inglés -explica Borges- rechaza lo genérico porque siente que lo individual es irreductible, inasimilable e impar.»

Lo curioso es que Borges, quien era totalmente anglófilo, a la vez era platónico. Para él cada uno es ruiseñor-es lo que dice en este texto. Hay razas de hombres que vuelven a través de los siglos como lo mismo. Los platónicos vuelven de manera indefinida -son Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley-, es como si siempre viniera el mismo ruiseñor. Pero está el otro ruiseñor, el aristotélico, que no cree en las clases, los géneros. Cabe agregar que este platonismo es central

en la obra de Borges, puesto que le permitió dar un eco infinito a sus frases, como un eco de eterno retorno.

Pero, para nosotros, ¿quién tiene razón? Tiene razón Keats, a quien el canto del ruiseñor divide como sujeto, lo hace experimentar su mortalidad, lo devuelve a su falta de ser, porque el animal sí es la especie. En otras palabras, lo verdadero del platonismo es verdad a nivel del animal. Efectivamente, un animal realiza totalmente la especie. Es lo que propongo como la perspectiva lacaniana: en efecto, el animal justifica el platonismo porque realiza totalmente la especie, y se puede decir que lo hace de manera exhaustiva, en tanto ejemplar. Pero el ser hablante, el sujeto, el ser de lenguaje, nunca realiza ninguna clase de manera exhaustiva y solo puede imaginarse confundido con la especie humana cuando se piensa mortal, como Keats en ese ejemplo.

La lógica puede tratar de borrar la voluntad de muerte que aparta al ser humano, puede tratar de apagar esto en el silogismo todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, entonces, Sócrates es mortal. En este silogismo es como si Sócrates muriera por pertenecer a la especie humana; esto es, la lógica en esta proposición universal apaga lo específico. Es como si se tratara de especies naturales, cuando, justamente, Sócrates fue alguien que tuvo otra relación con la muerte que la de morir porque era de la especie natural hombre. Ha tenido, ha sido, ha deseado la muerte. En cierto modo, se dirigió al Otro, al peligro de su vida.

Para decirlo de otra manera, llamamos sujeto al efecto que desplaza sin parar el individuo, que aparta el individuo de la especie, que aparta lo particular de lo universal, y el caso de la regla. Llamamos, pues, sujeto a esta disyunción que hace que Keats no sea Ovidio o Shakespeare. El ruiseñor de Keats sí es el mismo que el de Ovidio y el de Shakespeare. Pero, justamente, Keats no es Ovidio ni Shakespeare.

En nuestra práctica, tal como tratamos de elaborarla y transmitirla en nuestros aparatos de enseñanza, apuntamos al punto sujeto del individuo y, haciendo eso, nos apartamos tanto de la dimensión de la naturaleza como de la dimensión de las operaciones de la ciencia. Introducimos la contingencia y, con ella, un mundo que no es ni un cosmos ni un universo, que no constituye un todo y que está sujeto a lo que se va a producir, al evento. Hoy estamos en un mundo donde las ovejas se clonan y en el cual no es imposible que las gallinas tengan dientes. Es entonces la clínica para nuestra época, en un mundo que podemos experimentar que ha -vuelto a la contingencia y a sus sorpresas. En este, un caso particular no es nunca el caso de una regla o de una clase. Solo hay excepciones a la regla: he aquí la fórmula universal -sin duda, paradójica- que creo poder formular.

En este punto podemos volver al diagnóstico tal como lo pienso. Se trata de elaborarlo y practicarlo en el nuevo Instituto Clínico. Entiendo el diagnóstico como un arte, exactamente, como un arte de juzgar un caso sin regla y sin clase preestablecida, lo que se distingue por completo de un diagnóstico automático que refiere cada individuo a una clase patológica. Esa es la utopía del DSM, que está en el horizonte. El anhelo del diagnóstico automático es parte de nuestra época. Este diagnóstico se formularía sin que nadie necesite pensar, pues sería suficiente anotar algunos signos. Tendríamos así una máquina para diagnosticar. Estamos al borde de eso. Y es que se busca el programa que realizará el diagnóstico automático, una vez entrados algunos datos sistematizados. Sería una máquina digna del padre Ubú, que es a la vez una utopía porque sutura el momento lógicamente necesario del juicio en el sentido de Kant. El juicio en el sentido de toda práctica, que no es un conocimiento, que no es una teoría, pero que es un arte. En esa dimensión, la práctica no es la aplicación de la teoría.

Por supuesto, hay que hacer la teoría de esa hiancia, y creo que el seminario de Lacan se alojaba en el punto de hacer la teoría de la hiancia entre la teoría y la práctica. La práctica no es la aplicación de la teoría, y esta es su dimensión más interesante. Cuando funciona aparte necesita la teoría, pero existe una dimensión donde la práctica funciona al lado de aquella. Eso lo sabemos cada día. Y es la práctica en tanto que descubre o debe redescubrir en cada caso que se presenta aquí y ahora los principios que podrán dominarlo. Pero se trata de redescubrir los principios del caso en cada caso.

Kant lo escribe muy bien. Hasta ahora me parece insuperable lo que él dice cuando afirma que es evidente que entre la teoría y la práctica se necesita además un intermediario que permita la conexión de una con otra -y esto aunque la teoría sea completa-, porque es siempre preciso, según él, agregar al concepto que contiene la regla un acto de juzgar que permite a los practicantes decidir si el caso entra bajo la regla (o la clase o el universal).

No veo cómo superar este argumento así resumido. (Por supuesto, Hegel lo criticaría, pero diría que es finalmente la práctica la que resuelve el problema cada día. Y es verdad.) Esto no se resuelve del lado del concepto puro sino del lado de lo que se hace, que es lo que se trata de transmitir, por ejemplo, a través del control. Es el tacto del caso, que finalmente se elabora con la experiencia. Si en los primeros tiempos se esperan más datos para concluir y con la experiencia a veces se concluye, en la orientación siempre hipotética del tratamiento, uno concluye con menos datos.

Así pues, entre lo universal y el caso particular es siempre necesario insertar el acto de juzgar, el cual no es universalizable. En términos de Kant, si la lógica quería mostrar cómo se debe subsumir un caso bajo una regla -esto es, si algo entra o no en una clase-, solamente lo podría hacer mediante una regla. Para decir que tal caso responde a tal regla se necesitaría la regla que lo prescriba. Juzgar, es decir, utilizar categorías universales en un caso particular, no es aplicar una regla sino decidir si la regla se aplica, y esta decisión, este acto, no es automatizable. Si uno quiere automatizar esto, es un regreso al infinito. Es lo mismo que Lewis Carroll demuestra en su apólogo de «Aquiles y la tortuga», cuando la tortuga demuestra a Aquiles un regreso al infinito. Es también lo que finalmente redescubrió Wittgenstein y el tema que subrayó Kripke al comentarlo. Es la necesidad de ese intermediario, si uno no admite que hay una dimensión que sale de la regla, una dimensión diferente, de la decisión, de la práctica pura, como distinta de lo que se entiende que se conceptualiza.

Y la utopía del DSM es que hace el impasse sobre este momento lógicamente necesario que permite fundamentar la perennidad de la clínica del diagnóstico y de la práctica. Estas clínicas no son subsidiarias, secundarias, sino una dimensión de pleno ejercicio lógico. Es decir, la clínica del DSM nunca hará desaparecer esta dimensión de la clínica del juicio, la clínica del tacto, la clínica que tratamos de transmitir.

¿Por qué todo esto? Hay un agujero en el universo de las reglas y de las clases, que Lacan denomina S (A barrado); esto es, significa el universo de discurso designado en el punto en el cual se deshace, se funda. Y es en ese punto donde se necesita la invención de la regla y de la clase. Pero ¿cuáles son las reglas, las clases, los universales que se inventan en el psicoanálisis? Podemos preguntárselo a los teóricos del psicoanálisis, aunque en realidad hay que mirar al sujeto analizante. En ese lugar de S (A barrado) el sujeto analizante inventa la manera según la cual él subsume su propio caso bajo la regla universal de la supuesta especie de los sujetos. ¿Y cuál es esta regla? Se trata de un universal muy particular: la ausencia de una regla. He aquí lo

universal, un universal negativo, él mismo un agujero; es una fórmula no escrita, no inscribible; es la ausencia de un programa, de una programación en el sentido de las computadoras, la ausencia de una programación sexual. Es lo que Lacan llamó la no relación sexual.

Este único universal que vale para los sujetos es negativo, significa que hay ausencia de una regla, y traduce por un pasaje al límite el hecho de que, a diferencia de las otras especies animales, el modo de relación entre miembros de la especie humana está especialmente abierto a la variación. Está abierto a la verdad y a la mentira, a la variación y a la contingencia, y al invento. Y eso nos aparta de los ruseñores, aparta señores y señoras de los ruseñores... Y eso se deduce también de lo que permitió acumular como dato la experiencia freudiana. El sujeto está siempre obligado a inventar su modo de relación con el sexo, sin estar guiado por una programación natural. Ese modo de relación inventado, siempre particular y peculiar, siempre raro, es el síntoma y viene al lugar de esa programación natural que no hay. Así, el sujeto humano, el ser hablante, nunca puede simplemente subsuínirse a sí mismo como un caso bajo la regla de la especie humana. El sujeto se constituye siempre como excepción a la regla, y esta invención o reinención de la regla que le falta la hace bajo la forma del síntoma.

Por supuesto, hay síntomas típicos, pero, aunque tengan la misma forma, cada uno es peculiar, particular, porque, como señala Lacan, el sentido de un mismo síntoma es distinto. En términos kantianos, el sujeto se da su propia ley en su síntoma, mediante su síntoma. El síntoma en este sentido sería la regla propia de un sujeto, según la cual se distribuye su libido.

Desde el inicio de la experiencia analítica, y en el transcurso de la misma, el síntoma se purifica, se esclarece, hasta ser desinvertido al final. ¿Qué se produce entonces con él? ¿Desaparece? No desaparece. Siempre queda un residuo investido del síntoma, lo que Lacan llamaba el objeto pequeño *a*. Pero más allá -estoy al límite de lo que puedo formular respecto de esto- queda la forma, la articulación significativa del síntoma. La cuota de investidura -o de sobreinvestidura, como dice Freud- se retiró del síntoma, pero la forma queda. Es decir que aunque la finalidad del síntoma, tomando una palabra kantiana, se ha desvanecido, persiste su elemento formal. Por esta razón, y de manera correlativa a la desinvertidura, se produce quizá necesariamente (digo quizá porque debo trabajar sobre eso) una estetización del síntoma. Se vuelve, pues, como «una finalidad sin fin» -que es la definición kantiana del arte. Y eso Freud ya lo anticipó en su «23^o conferencia. Los caminos de la formación de síntoma», que termina sobre el uso del fantasma como componente del síntoma para los fines del arte.

Recientemente un colega pensaba que yo era tan lógico que no podía acomodarme a la idea del psicoanálisis como arte. Creo haberle respondido esta noche.

Leonardo Gorostiza. -Tenemos unos minutos para alguna intervención, alguna pregunta.

Germán L. García. -Quería comentarle sobre la relación que hay entre esta perspectiva que planteó hoy y una definición que yo imagino de lo postanalítico como lo que Wittgenstein llama forma de vida. Es decir, Wittgenstein plantea al final que la única manera de salir de la duda subjetiva en el sentido cartesiano es una certeza objetiva, que no está dada por la verdad sino por la forma de vida (hay que tener en cuenta que para él hablar un lenguaje es compartir una forma de vida). Me parecía ver una relación entre estas dos cuestiones.

Jacques-Alain Miller. -Sí, la forma de vida, tal como Wingenstein habla de ella, es algo que se encuentra en Nietzsche. Finalmente se trata de saber -es la verdad del utilitarismo- para qué sirve esto. Y sirve para mantenerse en la vida, en su manera de vivir. La subversión de la metafísica por parte de Nietzsche viene de eso: ¿para qué sirve la verdad? Es decir, cuestiona los absolutos, la verdad por la verdad, a partir de lo útil, que es un concepto sumamente subversivo con respecto a los trascendentales, a todo lo que supuestamente se impone por sí mismo (la verdad por sí misma, Dios por sí mismo, etcétera). Y perdimos esto porque ahora tenemos lo útil como amo. Se propone algo y uno se pregunta para qué sirve.

Hay que recomponer lo que fue el carácter subversivo del tema de la utilidad, que en la época del siglo de las luces era una cuestión liberadora: ¿para qué sirve el rey?, ¿para qué sirve la corte?, ¿para qué sirven esos gastos? Y se impuso la democracia supuestamente vigilante de su dinero y, en lugar de los gastos lujosos de la monarquía, tenemos la corrupción de la democracia.

Pero ¿qué corresponde a la forma de vida, lo que desde Nietzsche, Wtgenstein, en la cocina del posmodernismo se experimenta como forma de vida? Nuestra manera de captarlo es el modo de gozar, que se puede entender a un nivel colectivo, a un nivel de discursos que valen para el discurso del amo, como dice Lacan. El discurso del amo prescribe un modo de gozar específico que vale también a nivel individual, como Lacan habla en el «El mito individual del neurótico».

Existe el modo de gozar individual, y tenemos con esto un concepto no del todo elaborado. Lo que llamamos modo de gozar es un abordaje distinto del significante, porque no argumenta en términos de hiancia, suplemento, etcétera, sino del funcionamiento; es decir, en lo positivo, dónde se distribuye la libido. Dado que tomamos la libido por axioma, como una cantidad constante, se trata de su distribución. Decir «cantidad constante» es indicar que no hay falta. La falta es a nivel del significante del falo, el A barrado, todas esas ficciones y juegos de palabras, si tomamos la perspectiva inglesa. A nivel de la libido como cantidad constante significa que nunca hay una hiancia. De modo que si nos falta una parte de libido, hay que suponer que la libido del paciente pasó a otro lado que no conocemos. Es, pues, una perspectiva donde no hay falta, solamente hay distribución. Y Lacan combina los dos aspectos, el significante que funciona a partir de una hiancia y la perspectiva de la libido donde no hay hiancia.

Ernesto Sinatra. -Mientras usted, Jacques-Alain Miller, finalizaba su ponencia yo estaba pensando en otro concepto de Wingenstein, que es el de juegos de lenguaje pluralizado, que creo que se puede sopesar muy precisamente con el de forma de vida, que mencionaba Germán García. En un caso tenemos la invención a la que invita Wittgenstein en relación con un juego de lenguaje para cada cual, es decir, un modo de gozar que puede al mismo tiempo ponerse en balanceo con las formas de vida de los otros. Se trata de cómo vivir en comunidad en una forma de vida compartida, que tiene un sesgo particular y por ello participa de lo universal, con la singularidad del modo de gozar, es decir, con el juego del lenguaje inventado por cada cual como producto de su análisis.

Jacques-Alain Miller. -Por eso también la cuestión es mantener un lugar donde utilizamos una lengua común, que respondería a lo que hay de común en nuestra forma de vida. Es algo posmoderno pero a la vez muy antiguo. Es decir, es concebir también la escuela como una forma de vida, que soporta sin embargo la distinción. No vamos a vestirnos todos de amarillo o verde...

Si tratamos de conceptualizar el postanalítico, es porque no nos resulta claro lo que tiene de homogénea nuestra forma de vida. Debemos hacer un esfuerzo para ver todo lo que hay de común, mucho más allá del sindicato, de los intereses comunes. Esta vida parásita de los enunciados de sufrimiento... Algo así. Para nosotros esto tiene consecuencias -generalmente desastrosas- a largo plazo, a mediano plazo.

Leonardo Gorostiza. -En relación con este mismo punto, y en referencia al postanalítico y lo que dijo sobre Lacan, que pagaba sus pecados a través de su enseñanza, usted señaló en una oportunidad que él se quejaba de la exigencia de su superyó respecto de su enseñanza. Mi pregunta es entonces qué ocurre con el superyó en el postanalítico y después del pase, y cómo se relaciona esto con la enseñanza.

Jacques-Alain Miller. -Pienso que Lacan no era un sujeto «posculpable», según la expresión de Eric Laurent. En cierto modo la experiencia analítica libera a veces demasiado de la vergüenza, los analistas se vuelven sin vergüenza sobre varias cosas, aunque es deseable para la continuación del psicoanálisis que sigan con la vergüenza de hacer funcionar la práctica con los botones de la práctica. Se puede hacer, hay algo que lo permite en el psicoanálisis. Lacan escribió que Marx se había hecho una vida infernal y que eso era parte del marxismo.

La de Lacan no era una vida infernal en el sentido de Marx, pero, en fin, no deberíamos olvidar, al leer los seminarios, que se trataba de alguien que lo hacía de una semana a la otra, sin ninguna repetición y que eso, el trabajo de su semana, se lee cuarenta años después. Esto dice algo de la intensidad del esfuerzo. Es difícil designar su posición de sujeto pero... tenía algo que debía hacerse perdonar. Me parece que quizá esto se puede tocar en la práctica analítica, tanto más cuanto que uno no tiene estándar. Y es que los que tienen estándar nunca son culpables, puesto que hacen lo que se les dice. El estándar es un método para no ser nunca culpable. Pero cuando uno no tiene estándar ¿cómo saber si hace bien o mal? Es decir, eso se evalúa en cada caso. También pienso que es imperdonable maniobrar con algo que alguien no domina, con un real que escapa cada minuto. Piensen en un piloto de avión que dijera: «Sí, lo real de mi práctica me escapa». Bueno... sería un gran culpable.

Felizmente con un analista existe la rutina, el modo de gozar del analizante, que protege. Creo, sin embargo, que el deber de elaboración no es un deber de elaboración, es pagar algo al Otro que no existe para continuar funcionando, y que eso finalmente se impone a todos. Ahí queda, por lo menos en nuestro ámbito, el cuidado que la gente tiene de su formación. Es increíble cómo siguen formándose, leyendo, escribiendo, escuchando, hablando, pero siempre con el sentimiento de que lo real escapa. Si no, no se entiende. No hay ninguna comunidad que se mantenga alerta como la comunidad analítica. Pienso que eso se debe precisamente a la fuga de lo real, que está, siempre se experimenta la impotencia para dominarlo, y eso mantiene alerta.

3 de noviembre de 1998