

«El otro tigre» de Borges y el deseo de identidad



JAIME SZPILKA¹

El deseo en Freud siempre giró en torno a la problemática de lo idéntico. Así, un elemento esencial de la vivencia de satisfacción es la presencia de una percepción cuya imagen mnémica queda asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación que produjo la necesidad. Cuando esta sobreviene otra vez, y gracias al enlace establecido, se suscita un movimiento psíquico que busca investir nuevamente la imagen mnémica de aquella percepción para restablecer la primera satisfacción. A una moción de ese orden se la llama deseo, y su cumplimiento es la reaparición de la misma primera situación de satisfacción. Freud (1900) especifica que el camino más inmediato para ese cumplimiento es el que lleva de la excitación producida por la necesidad a la investidura plena de la percepción.

Pero Freud también nos introduce muy pronto al primer gran drama subjetivo, al que casi poéticamente denomina «amarga experiencia vital». Una experiencia que trastoca la primera actividad pensante, la más corta e inmediata, por otra más acorde al fin, ya que la pura identidad perceptual, la pura investidura de la huella mnémica de la percepción no tiene los efectos económicos que se asocian con la investidura perceptual desde afuera, es decir, desde el objeto de la realidad.

Siempre me gusta traer a colación cómo retoman el tema J. Laplanche y J.-B. Pontalis (1967), destacando la discordancia que Freud inaugura entre

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid. jszpilka@inicia.es

el concepto de necesidad y el concepto de deseo. Mientras que la necesidad nace de un estado de tensión interna que encuentra su satisfacción —*Befriedigung*— por la acción específica que procura el adecuado objeto externo, el deseo —*Wunsch*— estaría más ligado a los trazos mnémicos, encontrando su cumplimiento —*Wunscherfüllung*— sobre todo en la reproducción alucinatoria de las percepciones que devinieron signos de la satisfacción. Es importante añadir, en referencia al doble campo postulado por Freud, el de la identidad de pensamiento y el de la identidad de percepción, que no se los puede referir simplemente a la tradicional oposición entre la lógica afectiva y la lógica de la razón, sobre todo porque *La interpretación de los sueños* está destinada, en parte, contra cualquier prejuicio científico, a demostrar que el sueño constituye una forma primordial del funcionamiento del «logos».

Y en lo que al deseo se refiere, adquiere protagonismo en el problema de la identidad. No se trata de la mera satisfacción de la necesidad, sino de la certidumbre de una identidad lograda con relación a una mítica primera experiencia de satisfacción que en cada repetición, al tiempo que la evoca, concluye en la diferencia y la decepción. Freud (1920) insistirá, en base a esta cuestión tan temprana, en que el factor pulsionante se alimenta constantemente de la diferencia entre la satisfacción esperada y la hallada, por mor de la represión. Y si para la necesidad se postula la *Befriedigung*, la apaciguante satisfacción, para el deseo se postula la *Wunscherfüllung*, el cumplimiento que solamente se constata en la identidad lograda.

No cabe duda alguna de que el tema de la identidad va unido al espinoso tema de la verdad. Y sin duda deberíamos preguntarnos por qué y cuándo la primera experiencia de satisfacción deviene mito y qué hace que los sujetos humanos estemos tan expuestos a las curiosas cuestiones de la identidad y de la verdad. En ese sentido es interesante que recordemos una cita de J. A. Miller (1973) del enunciado leibniziano *Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri, salva veritate* (Son idénticas las cosas que pueden sustituirse sin que la verdad se pierda). Y reaparece la cuestión primordial en Freud, la constante diferencia entre lo esperado y lo hallado como base del factor pulsionante, en tanto lo idéntico paradójicamente se arruina en la duplicación y en la repetición; como que la repetición misma deshace la identidad, al punto de hacernos preguntar si existió alguna vez

un original que se duplica, o si la duplicación misma crea a posteriori un original inalcanzable, que justificaría que para el deseo lo encontrado deviene siempre en un devaluado «esto no es».

La identidad de percepción vía alucinación era para Freud el camino más inmediato para el encuentro de lo idéntico, hasta que la «amarga experiencia vital» impone un cambio radical. Y paradójicamente lo idéntico no tiene sentido hasta que la identidad no es cuestionada. La amarga experiencia vital expresa la imposible satisfacción de la necesidad vía alucinación, lo que conduce a un imprescindible rodeo para que la satisfacción halle su *Befriedigung*. Y justamente allí se abre la brecha entre *Befriedigung* y *Wunscherfüllung*, entre satisfacción de necesidad y cumplimiento de deseo. Los intereses que ahora podemos considerar míticos comienzan a divergir. Para la *Befriedigung* hay que renunciar a la *Erfüllung* alucinatoria. A toda *Wunscherfüllung* le faltaría la *Befriedigung* y a toda *Befriedigung* le faltaría la *Wunscherfüllung*. Todo lo cual implicaría la radical distancia del psicoanálisis de cualquier planteamiento cognitivista o adaptacionista, y la inapelable comprensión de ese *impasse* para cualquier comprensión psicopatológica y conducción de la cura.

Si bien Freud (1895) plantea tempranamente que la función del aparato psíquico era fundamentalmente la de la inhibición de la descarga, tanto para evitar la satisfacción regresiva alucinatoria como para encontrar el objeto adecuado de la realidad, evitando el displacer proveniente de las huellas mnémicas y al servicio del principio de placer aliado al de realidad, esto se complejiza con lo que podríamos llamar principio de licitud. La alianza inicial dentro de sus divergencias iría a la perfección si no apareciera la complejización de que ya no basta solamente evitar la regresión alucinatoria, porque aparece un objeto fundamental de la realidad que libidinalmente está interdicto. Por eso la defensa primaria basada en puros signos de realidad y la represión del complejo de Edipo expresan realidades diferentes. Si bien comparten la inhibición de la descarga a la espera de la adecuada acción específica, en la defensa edípica se plantea una inhibición definitiva, no por la ausencia del objeto, sino por la presencia de la ley a partir de la cual el deseo fálico queda emplazado por la castración, que transforma el deseo en angustia y abre la vía para que lo que es placentero para un sistema sea displacentero para el otro. Se profundiza así la brecha

entre *Befriedigung* y *Wunscherfüllung*, paradójicamente es la presencia real del objeto la causa del conflicto en tanto real atravesado por la ley, y la oposición alucinación-realidad queda subvertida por la intromisión del orden simbólico legal. Así, curiosamente, el mundo alucinatorio de los sueños se transforma en la única otra escena donde la *Wunscherfüllung* intenta su realización. Así se hace clara la posición de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, que aluden de manera clara y sencilla a que la búsqueda del objeto en la realidad está orientada por correlatos de la fantasía, y a que la concepción freudiana del deseo se refiere a signos inconscientes indestructibles. Ello nos permite concluir que el deseo inconsciente es el resto que no se satisface con ningún rodeo por ningún otro para llegar a la anhelada *Bedfriedigung*. De allí que Freud insista (1920) en que la satisfacción plena consistiría en la repetición idéntica de una vivencia primordial de satisfacción, y que todas las formaciones sustitutivas, reactivas y/o sublimatorias son insuficientes para cancelar la tensión, por lo cual la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el aspirado desencadena el factor pulsionante, que no se adhiere a nada de lo establecido y que acicatea indomeñado siempre hacia adelante. El camino hacia atrás, la insistencia repetitiva de la pulsión en su satisfacción regresiva está obstaculizada por las resistencias, y solamente se puede marchar hacia delante sin perspectivas de clausurar la marcha ni de encontrar la meta.



Respecto a la relación de la identidad con la verdad, ¿cómo plantear la cuestión de la verdad siendo la identidad imposible? Y por otra parte podríamos enfatizar que la verdad es una cosa del decir. Esto evidencia dos cuestiones, si lo que se dice puede decir al ser, y si el ser del que dice es. Estas dos cuestiones nos conciernen además por la complicación de la aparición del concepto de inconsciente. Porque si hay inconsciente lo que se dice no es. De allí que un factor esencial de la revolución freudiana fue a mi juicio la destitución del júbilo de la palabra. La jubilosa maravilla no se conjugaba sino con la ruinoso desgracia, porque todas las promesas del acceso al ser, al saber, a la verdad y a la objetividad terminaban delatándose como mitos retrospectivos creados por el propio lenguaje, que al mismo tiempo los su-

mía en su imposibilidad. Y el concepto de inconsciente aparece en escena dando cuenta de esa paradoja y de la destitución del júbilo de la palabra, apuntando a que porque se dice hay algo que se quiere saber y se quiere decir y que no se puede terminar de saber ni de decir. Así, la hipótesis de un inconsciente radical implica definirlo como la maldición que se gesta en el ser por efecto del habla. Freud (1915) apunta a esta cuestión cuando insiste en las dos represiones, la primaria, de la que podríamos decir que instituye el silencio, la nada anonadante fundamental, y la secundaria, la posrepresión, que apunta a la migaja de verdad, una posverdad, que se puede saber. Por eso podríamos decir que de la verdad, nada para decir. Es el decir, de la falta, del silencio primordial, de la nada que se constituyó como efecto fundamental del lenguaje mismo. Como si se jugara siempre con el lenguaje en ese doble terreno, donde tanto entran en juego el «porque se dice se puede decir», como lo contrario, «porque se dice ya no se puede terminar de decir». ¿Cómo decir una identidad y una verdad propiciada por el lenguaje y que al mismo tiempo no se puede terminar de decir? Y con más énfasis: ¿cómo decir lo que no se puede decir porque se dice?

En una breve incursión filosófica, Heidegger (1947) concluye su ensayo sobre la doctrina de Platón acerca de la verdad criticando la priorización de la *paideia* —la justa relación del juicio del sujeto con su objeto— sobre la *aleteia* —el desvelamiento—, enlazando la pregunta por la verdad con la pregunta por el ser. Y agrega que ningún intento de fundamentar la verdad en la razón, en el pensamiento o en cualquier subjetividad puede salvar esa esencia, ya que antes que nada se debe hacer aparecer la indigencia en la que no solamente el ente, sino el mismo ser, se vuelve cuestionable. Se critica también el amarraje del ser en el *cogito* cartesiano, en que la copresencia del *cogito* y el *sum* desde el inicio ya confunde al sujeto con el objeto, sustrayéndose la posibilidad de un subjetivismo neto que pueda enfrentar a su objeto como una excepción a su raigambre metafísica. También Lacan (1966) frente a la división sujeto-objeto de la ciencia clásica apunta a que esta no toma en cuenta el origen metafísico en que ya el sujeto de la enunciación y del enunciado ostentan su división fundamental, y la falla del objeto se determina porque el que lo propone no es sino un sujeto que sufrió su propia división, y que tanto se instituyó como primer sujeto como como primer objeto en la primera respuesta al qué hay para saber. Y además

es fundamental destacar su insistencia en que la falta de lo verdadero sobre lo verdadero es el lugar de la represión originaria. De allí que la verdad del discurso del amo sea el sujeto dividido entre el saber y la verdad.



Pero insistiendo en el concepto de represión primaria, tan importante en la obra freudiana, no debemos perder de vista que hay un saber al cual el sujeto se resiste como encubrimiento, que una vez sabido encubre más definitivamente el lugar de la verdad. Levantar la represión secundaria para instalar más adecuadamente la primaria. El sujeto le da la espalda al saber como la verdad imposible se la da al sujeto. Así no es solamente porque el sujeto reprime que no sabe algo. Estaríamos todavía en una posición voluntarista sobre la represión. Y esto sería solamente algo del campo del saber-ignorar, porque más bien porque algo no se puede saber se reprime y se sustrae. Solo se ignora lo que se puede llegar a saber, por lo cual la imposible verdad y la imposible identidad están fuera del campo del saber-ignorar. Lo cual nos permite sostener que el saber se conquista, la ignorancia se mantiene y la verdad se padece. Y en el campo de la cura, el psicoanalista debería reflexionar acerca de que toda pretensión de saber la verdad exige la causa formal, el por esto y por esto. Sin embargo, paradójicamente, el por multiplica al saber por el desconocimiento dividiendo más aún al sujeto de su verdad. Verdad que antes de la represión fundamental ni era ni no era, pero que después de que la represión originaria instaure la nada del anonadamiento de lo real, aparece como deseo y culmina como decepción. La migaja de verdad tiene solamente un momento fugaz en la cura, cuando el agujero se crea, el espacio se abre y la máscara cae (Szpilka, 1988). Es el jubiloso momento de transición entre dos mentiras, la que cae y la nueva que se instala, igual que lo jubiloso del momento de transición revolucionario en lo político, en lo social y en el amor.

Hacer consciente lo inconsciente no suprime la maldición que se gesta en el ser por el acto del habla, y el significado no la salva desde el fracaso ya instalado en el primer significado dado al objeto primordial materno, porque no agota su sentido en la articulación con lo real, ya que habrá siempre un monótono hueco fundacional que solo indica una interdicción

de goce en lo real, y desencadena la pregunta por el sentido en general, que después se prolonga en el sentido de la vida misma. Y las diferentes búsquedas, significantes, letras, figuras topológicas, nudos, etcétera, intentan ser respuestas a la pregunta fundamental de cómo decir lo que no se puede decir porque se dice, con un decir que no sea el decir con que se dice lo que se puede decir. Y bien señala Deleuze (1969) la compulsiva pregunta de Alicia, la del país de las maravillas, «en qué sentido, en qué sentido», porque es el cabo que siempre falta, en tanto el significado no agota su deuda con lo real. Y por eso más allá del levantamiento de lo reprimido secundario sigue siendo tan importante mantener abierto el lugar del deseo de sentido, de identidad y de verdad, para que en el hipotético y mítico momento del máximo saber, el sujeto pueda quedar perplejo frente al sentido que no puede decirse como tal, y que adviene en el instante en que la palabra emerge en el lugar de un goce imposible, una falta articulada a un *plus*, como silenciando al sentido común denotativo. Casi como una aparición sagrada cuando la palabra invita al silencio, al tope de lo que no se puede decir porque se dice invadiendo el espacio de lo que se puede decir (Szpilka, 2002). Por eso de la verdad «nada» para decir, porque es decir la nada que se instauró por el acto mismo del decir. Y mantener abierta esa falta protege contra el totalitarismo del significado en la palabra, y contra la confusión entre verdad y razón. Porque si hay inconsciente, lo que se dice no termina de ser. Bástenos reflexionar en la *Ding-Sachvorstellung* inconsciente como aquello de lo que solamente se puede hablar sin terminar de decir. Solamente se es en la lógica aristotélica de lo preconsciente-consciente. En síntesis, la cuestión gira alrededor de cómo mantener la vigencia del inconsciente a pesar de la ilusión de haberlo hecho consciente. Así lo real puede definirse como lo que no se puede decir porque se dice, lo simbólico como el no-todo que se puede decir porque se dice, y por fin lo imaginario como el todo que se puede decir porque se dice.

Jorge L. Borges toca a mi juicio magistralmente, como solamente se puede tocar desde la literatura y desde la poesía, la complejidad de estas cuestiones. Tanto el tema de la identificación como el de la identidad tienen a mi juicio un exquisito e irónico trato sobre todo en dos de sus obras: el relato «Pierre Ménard, autor del Quijote» (Borges, 1939), en el jardín de los senderos que se bifurcan, y que formó parte de su libro *Ficciones*

en 1944, y la poesía «El otro tigre», que forma parte de los 55 poemas de *El hacedor* (Borges, 1960), en el que también figura la fantástica prosa reflexiva «Borges y yo».

«Pierre Ménard autor del Quijote», ese cuento disparatado lleno de paradojas fascinantes, pone en cuestión sin duda el complejo asunto de cómo poder ser uno cuando en toda identificación se tiene que pasar por los significantes del otro Pierre Ménard que quería escribir renglón por renglón el Quijote de Cervantes como de su propia autoría, y además presumiendo que la tarea era por supuesto más difícil que la del propio Cervantes.

En relación con el trasfondo ético de la cuestión, el tema de la identificación se complica por una pregunta fundamental: por qué alguien tiene que ser algo distinto de lo que es, o por qué la identidad no viene dada por el simple estatuto biológico u ontológico. Es que el planteo freudiano trasciende el concepto lógico metafísico de la razón que reduce lo real a lo idéntico. Justamente en el principio de identidad $A=A$ comienza la cuestión, ya que el ser de la cosa en su identidad consigo misma es una afirmación tautológica. Como sujetos de la palabra no podemos evitar seguir preguntándonos por el qué de que A sea A , ya que si hay inconsciente se cuestiona toda identidad lógica, ontológica o metafísica. Y así entramos en el curioso mundo de las paradojas, en el cual para ser, el sujeto tiene que ser otro del que es, no ser lo que es y ser lo que no es. Como que ser es ser diferente o, mejor dicho, la diferencia misma, que no es ajena de ninguna manera a la retroactividad edípica: así como yo has de ser, así como yo no has de ser. Toda conminación identificatoria lleva en sí misma la semilla de la desidentificación e implica un duelo por un imaginario Uno que no fue, y que paradójicamente después no podrá terminar de ser. Ese ser que antes no fue y que después no puede ser daría cuenta de la singular originalidad del sujeto que se trata, tanto respecto al ser, efecto mítico retrospectivo del habla, la ley, que conmina a ser otra cosa de lo que —no— se fue, como respecto al inconsciente, entendido como la maldición que se gestó en el ser por el acto del habla. Por eso la identificación como problema y como ética de la hominización aparece solamente en el sujeto humano que habla.

En el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), Freud insiste en que la identificación primordial desempeña un

papel heroico en la prehistoria del complejo de Edipo. Al establecer esa identificación con el ideal paterno evidencia que no hay en juego nada del orden de la necesidad, sino una carencia marcada por el padre como ideal hominizador, como quien conmina a ser en el mismo instante en que imprime al sujeto su falta en ser, ya que desde lo biológico su ser no carece sino de los objetos de su necesidad. El A del sujeto a identificarse no es más que el sujeto en falta frente a la completitud imaginaria del ideal paterno, que no está destinado a colmar ninguna necesidad, sino a marcar solamente la falta. A queda marcado allí como sujeto de una identificación imposible, de un narcisismo primordial imaginario perdido para siempre aunque nunca fuera tenido. Se trata entonces de un sujeto deseante de una identificación, justamente por estar conminado a ser otra cosa de lo que —no— era biológica u ontológicamente. Como si se tratara de dejar de ser lo que no se fue para llegar a ser lo que después jamás terminará de ser. Y así frente a la pregunta por el qué de A, quién se identifica, solamente podríamos responder diciendo que es el sujeto que antes no fue y que después no podrá terminar de ser. Y si seguimos preguntando por el hipotético B, es decir el otro con quien se identifica, solamente podríamos constatar que es el que señala a A la dirección asintótica de su deseo en su imposible realización.

«Pierre Ménard, autor del Quijote» nos enseña el defecto identificatorio que surge en el exceso. Quiere ser él mismo autor de la obra de otro, como en un incesto creativo, en que no se respeta ni la cronología generacional, ni al sujeto ni al otro. Por eso la «sublimación» bizarra que resulta, y lo absurdo de la reflexión que hace Pierre Ménard acerca de lo fácil que sería escribir el Quijote de Cervantes, cuando la tarea heroica consiste para él en la delirante escritura del mismo Quijote, pero siendo Pierre Ménard.

«Borges y yo» insiste de manera fantástica en la imposible unificación del sujeto. «Al otro, a Borges es a quien ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico... yo vivo, yo me dejo vivir para que Borges pueda tramitar su literatura y esa literatura me justifica... Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo, y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página». Este texto

sería la cara dialéctica opuesta a la de «Pierre Ménard, autor del Quijote». En Pierre Ménard el otro es avasallado en la delirante tarea de ser. Como si ser a toda costa fuera constantemente parasitar al otro impidiéndole la función de señalar al sujeto la dirección asintótica de su deseo de identificación como de imposible realización; como si la identificación realizada fuera un incesto consumado. En «Borges y yo», el sujeto está en constante fuga, y a la inversa, todo se pierde y se olvida y todo finalmente resulta del otro. Así el conocido aforismo «Je suis un autre», de Rimbaud, se completaría con un «Yo soy un otro que jamás podré ser ni jamás podrá ser Yo». Y aquí vale la pena destacar a G. Deleuze (1968) en su intento de inversión del platonismo, en que se privilegia la diferencia a partir de la identidad previa o de una semejanza, en que la diferencia se hace conceptual, abogando por una disparidad fundamental que culminara en una diferencia no conceptual. Como si se tratara de que la identificación en cada sujeto fuera la de una pura diferencia sin concepto alguno. Como si ser uno consistiera solamente en no ser ninguno de los otros, coincidiendo así con la paradójica afirmación freudiana: «así como yo has de ser, así como yo no has de ser». Como que cada sujeto debería construir perpetuamente su propia posible-imposible diferencia.

Pero donde sin duda Borges hace un planteo a mi juicio prodigioso de la cuestión es en su poema «El otro tigre». «Pienso en un tigre. La penumbra exalta la vasta biblioteca laboriosa y parece alejar los anaqueles; fuerte, inocente, ensangrentado y nuevo... (en su mundo no hay nombres ni pasado ni porvenir, solo un instante cierto)... Cunde la tarde en mi alma y reflexiono. Que el tigre vocativo de mi verso Es un tigre de símbolos y versos Una serie de tropos literarios y de memorias de la enciclopedia Y no el tigre fatal, la aciaga joya... Al tigre de los símbolos he opuesto el verdadero, el de caliente sangre, El que diezma la tribu de los búfalos... pero ya el hecho de nombrarlo Y de conjeturar su circunstancia Lo hace ficción del arte y no criatura Viviente de las que andan por la tierra... Un tercer tigre buscaremos. Este será como los otros una forma De mi sueño, un sistema de palabras Humanas y no el tigre invertebrado Que, más allá de las mitologías, Pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo Me impone esa aventura indefinida, Insensata y antigua, y persevero En buscar por el tiempo de la tarde El otro tigre, el que no está en el verso.»

Como si la identidad solamente pudiera ser en el sitio en el que ni siquiera se plantea como tal. Igual que con la cuestión del ser, donde uno es a condición de no plantearse o preguntarse por él. Ya que cuando el planteo ocurre, y no puede ser de otra manera en el sujeto humano que habla, se encuentra frente al dilema de encontrar o a un tigre sin identidad o a una identidad sin tigre. Pero ¿qué sería un tigre sin identidad?, ¿sería un tigre? ¿Y qué sería una identidad sin tigre?, ¿sería una identidad? Por eso Borges destaca la problemática interminable de buscar al otro tigre, al que no está en el verso, como aventura indefinida, insensata y antigua. Porque el tigre que busca jamás podrá ser encontrado después de la palabra por nombrarlo, ya que el objeto de referencia queda para siempre desplazado y perdido, evidenciando que siempre se habla de aquello que no se puede terminar de decir, y que no se detiene en ninguna determinación ostensiva. Como que cada decir crea un nuevo sujeto del acontecimiento efecto de su decir, por lo cual el supuesto acontecimiento original solamente aparece en el orden del mito.

Así podríamos trasladar la cuestión al concepto de *Ding-Sachvorstellung*, la representación inconsciente de cosa, que Freud preconiza como primera y verdadera, pero que en tanto se refiere a aquello de lo que solamente podemos hablar sin terminar de decir, deberíamos preguntarnos si es primera y verdadera, o solo lo es en la retroactividad de la presencia de la palabra, constituyéndose en el otro tigre, el que no está en el verso, pero nunca hallado, por plantearse solamente desde el verso, aunque uno no podría plantearse jamás desde otro sitio. Y por eso la identidad se constituye en perpetuo deseo de identidad, justamente por la irresolución de hallarnos frente a un sujeto sin identidad o frente a una identidad sin sujeto, donde la identidad es solamente más acá de plantearse como problema.

En *Tiempo de magos* (Eilenberger, 2019), el autor destaca con precisión en el apartado 4.12 del *Tractatus* de Wittgenstein que la proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representarla: la forma lógica. Para poder representarla tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo. Y agrega en la proposición 4.121 que la proposición no puede representar la forma lógica. Esta se refleja en la proposición. Lo que en el lenguaje se refleja el lenguaje no

puede representarlo. Lo que en el lenguaje se expresa nosotros no podemos expresarlo mediante el lenguaje.

Y a eso agregaría que lo que el concepto de identidad expresa no puede expresarse mediante lo que el concepto de identidad designa. Por eso insisto en destacar a la identidad como ornamento de una nada. Y lo trágico de la identidad adviene cuando la nada central, la excavada por la represión primordial, intenta cosificarse y sustancializarse. Cualquier identidad que sea incapaz de dialectizar el ornamento con la nada central ciega su imposibilidad, y da lugar así a la desgracia de todos los fundamentalismos y absolutismos, en que la razón de la palabra, del verso, se hace mortífera estatua, por no dejar vacío el lugar de la imposible verdad.

Y finalmente plantear diversas posiciones en la cura psicoanalítica. Una conducida más en la dirección metafísica, en la que se juegan la realización del ser, del saber, la verdad, la objetividad y la identidad, sostenida por los principios indelebles de la lógica aristotélica, y otra más conducida a la deconstrucción, en la que importa más la constante fricción entre el significado con el sentido y el sin sentido, y en la que hacer consciente lo inconsciente coincide además con producir lo inconsciente en lo consciente mismo. Tal vez el arte analítico incide en la articulación de ambas posiciones, la metafísica en que lo que se dice es con la deconstructiva, que recordando lo inconsciente apunta a que lo que se dice no es, denunciando a la lógica aristotélica como puro semblante. La cuestión es cómo sostener al inconsciente y al no-todo que se puede decir porque se dice, más acá del levantamiento de la represión secundaria y de la tentación del imaginario todo decir de la palabra totalitaria y absoluta. En ese sentido el psicoanálisis es interminable, como son interminables la identidad y la verdad; lo cual debería inducirnos a no olvidar el cómo decir lo que no se puede decir porque se dice con un decir que no sea el decir de lo que se puede decir. Y Freud (1924) no escatima su posición cuando alega que una vez rota la negación del «esta no es mi madre», y la negación de la negación se vuelve afirmativa, lo esencial de la represión todavía persiste. Como si la afirmación original y la negativización de lo real que implica portaran una traza de la relación con la verdad en el mismo momento de su pérdida, que la nueva afirmación siempre padece. ♦

RESUMEN

A través de la referencia a trabajos freudianos y ciertos textos literarios de J. L. Borges se intenta una reflexión acerca de la identidad que culmina en la paradoja de plantear a un sujeto sin identidad o a una identidad sin sujeto. Lo cual tiene tanto una incidencia sociopolítica en la creación de los absolutismos y fundamentalismos como así también en la dirección de la cura.

Descriptores: IDENTIDAD DE PERCEPCIÓN / IDENTIDAD DE PENSAMIENTO / IDENTIFICACIÓN / VERDAD / DESEO INCONSCIENTE / NECESIDAD / TEORÍA LACANIANA

Obra-tema: El otro tigre; Borges, J. L. / El jardín de senderos que se bifurcan; Borges, J. L. / Borges y yo; Borges, J. L.

ABSTRACT

In reference of certain works of S. Freud, and certain literary texts of J. L. Borges, we try a reflection about Identity, culminating in the paradoxical solution to pose a subject without identity or an identity without subject. This statements have an sociopolitical incidence in the shape of absolutism and fundamentalism, as well also in the direction of the cure.

Keywords: IDENTITY OF PERCEPTION / THOUGHT IDENTITY / IDENTIFICATION / TRUTH / UNCONSCIOUS WISH / NEED / LACANIAN THEORY

Work-Subject: El otro tigre; Borges, J. L. / El jardín de senderos que se bifurcan; Borges, J. L. / Borges y yo; Borges, J. L.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Emeché.
- Borges, J. L. (1960). *El hacedor*. Buenos Aires: Emeché.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Deleuze, G. (1968). *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1969). *La lógica del sentido*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos*. Barcelona: Taurus.
- Freud, S. (1895). *Project for a scientific psychology*. Vol. I. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1900). *The Interpretation of dreams*. Vol. V. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1915). *Repression*. Vol. XIV. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1920). *Beyond the pleasure principle*. Vol. XVIII. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. Vol. XVIII. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1924). *Negation*. Vol. XIX. S. E. H. P. Londres.
- Lacan, J. (1966). *Écrits. La science et la vérité*. París: Du Seuil.
- Laplanche, J., y Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: PUF.
- Miller, J. A. (1973). *La sutura. Elementos de la lógica del significante*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Szpilka J. (1988). *La cura psicoanalítica*. Madrid: Tecnipublicaciones.
- Szpilka, J. (2002). *Creer en el inconsciente*. Madrid: Síntesis.