

El orden simbólico

Maud y Octave Mannoni

M. M. — Voy a intentar reducir el problema del orden simbólico a sus grandes líneas y no abordaré el problema de la fantasía.

Lacan emplea la noción de lo simbólico para reforzar y sostener su concepción del inconciente como siendo el discurso del Otro. Hemos visto el lunes de noche el punto de vista de Lacan en lo que respecta a este inconciente; esencialmente: la culminación de un proceso dinámico, la metáfora, es decir, la condensación; la concepción económica, la metonimia, o sea, el desplazamiento.

Supone un discurso inconciente que interfiere con el discurso conciente y que es responsable de la distorsión de este discurso. En un sentido, hay un sujeto inconciente, excluido de la conciencia, que intenta dirigirse a otro sujeto inconciente, el Otro. En otro sentido, este discurso inconciente es el del otro en el sujeto que ha sido alienado por su relación con la imagen del espejo (eso es $A - A'$).

El inconciente, en su relación necesariamente dialéctica con el inconciente de los otros, es el test de la verdad del mensaje. Como lugar del codificación a través de la cual el emisor del mensaje es provisto de un receptor. go, el inconciente no está en el interior del sujeto sino que es la tercera po-
Los mensajes, articulados o no, nos implican en un diálogo, cuya mediación es el lugar del código, que es el inconciente. El deseo de comunicar, antes que el contenido de la comunicación, es lo que permite a Lacan reformular la noción: el inconciente es el discurso del Otro.

Definiendo la idea, en el discurso vuestra preocupación está en el Otro,

porque es por el Otro que ustedes son inconcientemente controlados.

De la misma forma que Levi-Strauss, Lacan intenta refutar la noción de inconciente en cuanto entidad individual y restaurarla como una función que tiene una relación con la colectividad, la que en realidad, la crea y la sostiene.

En el discurso de Roma Lacan define el inconciente como esa parte del discurso concreto, *en* cuanto que transindividual, de la que carece la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso conciente. Está en la página 258 de los *Escritos*. El discurso exige, simultáneamente, un emisor y un receptor, de la misma forma que un mensaje que tiene el código como mediación, en una interpretación recíproca o lectura. Es esto lo que es transubjetivo. El discurso concreto tiene lagunas, distorsiones, negaciones, renecciones, en general por su relación con el inconciente.

En las páginas 379 y 447 de los *Escritos*, Lacan retorna el ejemplo del olvido del nombre de Signorelli, que está en Freud. La laguna en el discurso de Freud en ese momento apareció en una conversación relacionada con la muerte y la sexualidad. Freud nos dice que él estaba ocupado con el deseo consciente y reprimido de una cierta información concerniente al sexo, a causa de la delicadeza social exigida en una conversación que se tiene con un extranjero. La supresión, entonces, se transforma en una profunda represión de algo que no tiene una relación manifiesta con la muerte o con la sexualidad. En otras palabras, el primer análisis desarrollado que Freud hizo de la represión, era, evidentemente, un ejemplo de represión transubjetiva. A causa de la preocupación de Freud por el aspecto del discurso del Otro representado por las coacciones sociales concientes, la forma en que él evitó un cierto tema se transforma en algo mucho más significativo como resultado de su asociación con la prohibición más profunda del inconciente, prohibición que proviene del Otro. Para emplear una expresión lacaniana, podríamos decir que es desde el Otro, detrás del otro que es el compañero de Freud, que venía la represión. Porque la fuerza efectiva de una represión es tan inconciente como lo que es reprimido. En "La cosa freudiana", página 431 de los *Escritos*, Lacan define el Otro como el lugar en que se constituye el *le* que habla con aquel que oye. Lo que uno dice siendo ya la respuesta. Y el otro decidiendo oírlo, tanto uno haya o no hablado. La relación simbólica inconciente entre ser y ser parecería estar

gobernada por el Otro como siendo el lugar de la función simbólica, que por definición, es colectiva. Mientras que la relación imaginaria (que no necesariamente es enteramente conciente) de uno mismo y del otro sigue siendo una relación dual en cuanto que ella no está mediada por el Otro.

Lacan hace otro esquema más simplificado, en el que dice que la condición del sujeto (S en el esquema) en la neurosis o en la psicosis, depende de lo que tiene lugar en el Otro, lo que tiene lugar ahí —dice Lacan— está articulado con un discurso del que —insiste— Freud buscó definir la sintaxis, en relación con los pedazos que en los momentos privilegiados, sueños, lapsos, chistes, nos llegan. Él plantea la pregunta: en este discurso ¿cómo está implicado el sujeto? Es parte activa en este discurso, dice Lacan. (S, en el esquema, su inefable y estúpida existencia; la a, sus objetos; A, su *moi*, lo que se refleja de su forma en sus objetos; y A el lugar desde donde puede plantearse a él la pregunta sobre su existencia. Distinguiendo el A del a esta descripción es metodológicamente útil.)

Es sobre estas bases como se puede ver lo que, en forma equivocada, se ha llamado el autoanálisis. Se ha podido ver que el denominado autoanálisis, exige otro a quien el discurso del sujeto está aparentemente dirigido; justamente en la forma en que Fliess cumplió esta función para Freud. El sujeto comienza por dirigir un discurso imaginario al analista. Este discurso está dirigido a la proyección de una imagen introyectada, que no está en él. Esta manera de ver, que depende de una interpretación de Freud implícita, es una corrección importante al individualismo atomístico que recibió de su siglo XIX. Y en realidad, Freud no comprendió exactamente lo que había hecho.

En este contexto Lacan recurre al trabajo sobre el chiste, lo lee en forma seria, porque el chiste no es sólo estructuralmente equivalente a una producción del inconciente, sino también que implica a alguien a quien el chiste debe ser contado, es decir, un tercero sin el cual puede ser cómico pero no puede ser un juego de palabras.

La introducción por Lacan de la noción del Otro es importante aquí, ya que Freud señala que lo que distingue los mecanismos de condensación, de desplazamiento y de representación indirecta en el sueño, de los mismos que operan en los chistes, es el hecho de que los chistes son de naturaleza social, mientras que los sueños no lo son.

Freud describe el sueño, como no estando dirigido a nadie. Aparece en el sujeto como un compromiso. Es ininteligible para el sujeto mismo y por esta razón no presenta ningún interés para otro. Un sueño es un deseo, mientras que el chiste es un juego, pero su función, en realidad, no es tan desemejante.

Los sueños, dice Freud, sirven antes que nada, para evitar el displacer; los chistes para lograr el placer.

Pero todas nuestras actividades mentales convergen en estos dos objetivos.

En la actualidad tenderíamos, junto con Lacan, a decir que el deseo del sueño está dirigido a alguien, forma parte de su discurso interhumano, e incluso que si está expresado en una forma intrasubjetiva, será también expresado en una forma intersubjetiva. El hecho mismo del sueño supone la existencia de los otros. Su mensaje puede ser utilizado a favor o en contra de los otros.

Una de las fuerzas mentales en el interior del sujeto es otro. Visiblemente alguien intenta decir a algún otro, algo. El deseo del sueño apunta en una forma ambigua al otro y está deformado de manera tal de ocultar la verdad que expresa. No es un monólogo y la tarea del análisis es la de revelar a quién habla el sueño. En una emisión que hizo Lacan en la radio francesa, definió al Otro de la siguiente manera: El Otro es el lugar de la palabra, en cuanto que el lugar de la palabra es siempre la posición tercera entre dos sujetos. Esto solamente con el objeto de introducir la dimensión de la verdad, que se hace — dice Lacan— perceptible, bajo el signo invertido del mensaje.

La concepción lacaniana del sueño no es, sin embargo, completamente una adición a Freud, ya que cuando Freud introdujo en sus últimas obras el concepto del clivaje del yo puso el acento sobre el mensaje del sueño que en la psicosis puede efectivamente procurar una interpretación directa y no deformada, del delirio del sujeto. En este ejemplo, el sueño es un mensaje que parte del nivel en que la realidad es reconocida, para llegar al nivel coexistente en el que es negada. Estas dos actitudes existen en una contradicción simultánea. Además, incluso en los casos agudos de psicosis alucinatoria, nos dice Freud, el sujeto hablará de una persona normal, en un rincón de su espíritu, mirando desarrollarse a la psicosis como un espectador.

Esta concepción del sueño nos lleva a la utilización de lo simbólico por

parte de Lacan. Si ninguna acción de un hombre es simbólica por ella misma, tal como lo afirma Levi-Strauss, entonces su naturaleza simbólica depende del Otro, es decir, del inconciente y del Otro, incluso si el sujeto se habla a sí mismo, la categoría del Otro juega ahí su papel. Pero en la relación analítica misma hay siempre un otro esperando para asumir la función del Otro. De esta manera el sueño del sujeto se convierte en un diálogo externo, al que el analista responde o no. El diálogo es simbólico debido al hecho de que es un inconciente que apunta hacia otro inconciente. Sería mejor el discurso, porque para Lacan el diálogo no existe. Este discurso sería entonces simbólico debido al hecho de que es un inconciente que apunta hacia otro y por ello exige la transferencia, ya que el Otro es la garantía de la verdad.

Lo simbólico tiene aun connotaciones más amplias. En otro sentido equivale a la noción del universo de las reglas de Levi-Strauss, los parentescos simbólicos en los que hemos nacido y en los que aprendemos a conformarnos de alguna manera, en los que los sueños pueden expresar deseo de orden o de contraorden. La constelación familiar en la que llegamos, como extranjeros, a la humanidad, forma ya parte de ello.

Lo simbólico es el orden inconciente, para Lacan, como para Levi-Strauss, por divergentes que sean sus intenciones. Designan una estructura simbólica librada bajo el modelo lingüístico, compuesta por cadenas de significantes, de las que algunas, sin embargo, son síntomas corporales, en realidad signos.

De la misma forma como los conceptos de la función simbólica, según Levi-Strauss, dependen de la ley que funda la sociedad o sea la ley del incesto, la noción del orden simbólico, para Lacan, depende de la ley del padre, su noción del padre simbólico o de lo que él designa como el nombre del padre. Es decir, un significante en el modelo lingüístico en su teoría de la psicosis. Esto es desarrollado en los *Escritos*, páginas 531 a 583.

Para el próximo pasaje por Montevideo podríamos desarrollar lo relacionado con el nombre del padre y la teoría de la psicosis, porque si no van a quedar completamente anoréxicos respecto de Lacan.

O. M. — Para distender la atmósfera voy a contar una anécdota relacionada con el nombre del padre. Lacan había preparado un seminario sobre el nombre del padre y ese año no lo pudo hacer a causa de las escisiones que hubo. Lacan tiene muy mal carácter y nos decía todo el tiempo: yo les había hecho un seminario sobre el nombre del padre, pero como no me han dejado

hacerlo, no lo haré. Y entonces quedamos privados de eso.

M. M. — Pero me lo prestó.

O. M. — Yo no lo conozco.

Pero hay una diferencia muy grande entre Levi-Strauss y Lacan, ya que en Lacan el orden simbólico contiene cosas tales como el síntoma, mientras que para Levi-Strauss no es posible. El orden simbólico de Levi-Strauss supone una sociedad perfectamente organizada, una especie de organización perfecta por parte de la ley, salvo que él reconoce que esta perfección es imposible y que siempre hay fallas. Porque para Lacan es justamente ese aspecto, ya que es psicoanalista, lo esencial. Para Levi-Strauss no hay una diferencia muy grande entre el lenguaje y las matemáticas. Las matemáticas son la perfección, el logro máximo del lenguaje.

M. M. — Es hacia ello que tiende Lacan en la actualidad, también.

O. M. — Para las matemáticas no hay síntomas, ni lapsos, ni sueños. Si el matemático comete un lapso, es simplemente un error; eso es todo. Mientras que cuando el analizando comete un lapso no es simplemente considerado como un error que debe ser borrado. No hay que creer demasiado que Lacan busca matematizar el análisis. En realidad, lo que él intenta hacer es formalizar el análisis, ponerlo en fórmulas, como la que está en el pizarrón, que se parece a una fórmula matemática, pero con la cual los matemáticos no pueden hacer nada.

N. N. — ¿Qué quiere decir que Lacan no acepta el diálogo?

O. M. — Ya lo expliqué, pero lo voy a explicar nuevamente. Mostré una primera imagen del lenguaje a través del juego de ajedrez. Los jugadores de ajedrez juegan uno después del otro, pero no se puede decir que ellos intercambian nada. El objeto que es mediador entre ellos es el tablero, que no pertenece a ninguno de los dos. *Las jugadas son vistas de la misma manera por uno y por otro. Uno mueve un peón, el tablero cambia a causa de esa movida, y el otro juega de acuerdo con esa modificación habida. Se puede concebir lo que se llama diálogo de una manera igual. Por supuesto no es así como se lo experimenta, como se lo siente. En un juego de ajedrez entre debutantes, cuando un adversario mueve una pieza, el otro puede pensar que su*

adversario es malo y tener miedo de él. Puede pensar, cómo hacer para poder castigarlo, pero eso se debe al hecho de que no juega bien al ajedrez. Haría falta tomar esto como modelo para poder comprender lo que dice Lacan, cuando dice que en un diálogo no hay un verdadero diálogo. Es una especie de transformación de una situación simbólica en una combinatoria, que idealmente debería ser la misma para los dos. Si tú dices eso y yo digo esto, qué respondes tú a eso; no es exactamente un diálogo, es como una partida de ajedrez, una combinatoria con dos sujetos.

M. M. — Y la comprensión sólo tiene lugar en el malentendido, es decir, en algo en lo que uno está más o menos atrapado en los engaños de lo imaginario.

O. M. — En una partida de ajedrez no hay imaginario, salvo si el sujeto es un mal jugador de ajedrez y ve a su adversario como demasiado astuto, malo, etcétera.

N. N. — Es un concepto particular de diálogo.

O. M. — Cuando se invita a la gente a un diálogo, es generalmente una astucia.

N. N. — ¿Es en función de esta concepción que usted interpreta poco?

O. M. — No, se podría interpretar mucho o poco manteniendo esta concepción. Esta teoría del diálogo es más teórica que técnica. Deja fuera del psicoanálisis las concepciones humanistas, a saber, por ejemplo, que lo que cuenta en el análisis es la relación interhumana, el reconocimiento del otro en cuanto que tal, la buena acogida, etc. Esto es dejado de lado por una concepción puramente simbólica de la palabra.

M. M. — Es decir, que sobre el plano del reconocimiento hace también la distinción entre el reconocimiento imaginario en una lucha de prestigio y el reconocimiento a nivel simbólico, que es algo esencial y está ahí a nivel del análisis.

O. M. — Es decir, que el analizando es reconocido como sujeto de su palabra. [. . .] Para Lacan, la mala fe es la buena fe, es tan falsa una como la otra.

La buena fe es una ilusión.

Y si se opone la mala a la buena fe, en lugar de oponer la verdad al error, se pasa de lo simbólico al mundo humanista. Y si vamos más lejos llegamos a la caridad.

N. N. — De todas maneras, en la partida de ajedrez importa que sea más de uno. ¿O no importa eso tampoco?

O. M. — Puede jugar solo.

N. N. — Para entender mejor el problema del diálogo a través del ajedrez, se me ocurren varias objeciones.

En primer lugar, una partida de ajedrez no sólo supone al otro sino que supone que el otro va a perder. Porque si no hay perdedor el juego no tiene sentido. En segundo lugar, presupone el error de parte del otro, porque si no hay error tampoco tiene sentido la partida. Por eso es que las máquinas no pueden jugar, porque tampoco tienen imaginación. Dos igualmente poderosos no podrían jugar, porque el juego sería infinito. Y tercero, el error consiste en la trasgresión a la lógica clásica formal.

O. M. — En primer lugar, una partida empatada es la única forma en que puede haber una partida perfecta. Si suponemos que disponemos de una computadora capaz de jugar siempre de la mejor forma posible, lo que materialmente es muy difícil porque haría falta que la computadora probase todas las jugadas posibles y el número de estas jugadas no es infinito pero es muy grande. Y si supusiésemos que los dos jugadores disponen de una computadora y que ninguna comete errores, tendríamos una partida teóricamente perfecta. La causa del error es nuestra incapacidad de ver todo lo que puede haber en el tablero. El jugador puede tener un gran conocimiento teórico de todas las partidas jugadas o un espíritu muy amplio y mucha lógica, aunque la lógica no basta, hay que ser capaz de tratar lógicamente un gran número de combinaciones a la vez y es ahí donde está la diferencia entre los jugadores. Cuando un jugador puede ver 7 u 8 combinaciones posibles hasta 5 ó 6 jugadas después y el otro menos, el primero ganará, pero no necesariamente, porque debido al hecho de que hay una insuficiencia por parte de los dos lados, el más débil puede realizar una jugada que sea ganadora. Es entonces la mayor o

menor limitación de los jugadores y en una pequeña parte el azar, lo que hace que las partidas terminen con uno que gana y otro que pierde.

N. N. — Pienso que además interviene la trampa.

O. M. — Pero son las mismas para los dos. Si quiero atrapar un animal con un a trampa, pondré algo que la tape, ramas, hierbas, etc. Pero sobre el tablero, la trampa es visible para todos, no es más la trampa de uno que la del otro.

N. N. — La trampa es la apertura.

O. M. — Esto es un problema teórico de ajedrez, que creo que no ha sido resuelto. El que juega primero tiene una pequeña ventaja, pero no está en absoluto seguro de ganar, porque la partida correctamente jugada es una partida empatada. Considero que el problema teórico del que comienza, está resuelto, a causa de lo que dije después.

N. N. — Hay un problema, delicado y serio, que no me parece claro y resuelto. Hay una pendiente que lleva del humanismo a la buena voluntad, pero hay otra pendiente que lleva hacia la máquina. No sé si es un problema de preferencias personales, pero no me gustaría demasiado un futuro de máquina.

O. M. — La que lleva a la máquina es la de Levi-Strauss.

N. N. — No sé si solamente, porque la verdad o el *error*, la búsqueda de la verdad, no tiene nada que ver con la buena o la mala fe.

O. M. — La búsqueda de la verdad no tiene nada que ver con la buena o la mala fe, en el sentido común de la palabra, porque el que se equivoca tiene tanta buena fe como el que no se equivoca de buena fe.

M. M. — El problema tal como usted lo plantea, es muy importante, porque es exactamente así como se sitúan las luchas ideológicas de nuestra época. Es decir, se sitúan puramente en lo imaginario, o la vida o la muerte. Y no en una dirección en lo que sería: y esto y lo otro. Todo es reducido a un nivel de lo

imaginario.

N. N. — Voy a decirlo de otra manera. Se habló del inconciente como lugar de lo simbólico, teniendo que ver con el código social y pienso que hay toda una estructuración sistemática social que tiene mucho que ver con la mala fe y el ocultamiento de la verdad. Hay una estructuración del sistema tendiente a ocultar la verdad y que se traduce por muchas conductas de mala fe y de trabajo contra la verdad.

O. M. — Sí. No es un trabajo científico.

N. N. — No estoy tan seguro.

O. M. — Quisiera hablar de la mala fe. Cuando un creyente invoca a Dios para engañar a algún otro, lo que a menudo sucedió, es de mala fe. Si no cree en Dios, él emplea una cierta estrategia, pero el que es engañado en esta forma habla de mala fe. Pero es él quien ha hecho una falta de relación con la fe, confiándose en la fe cuando en realidad se *trataba* de la *estrategia*. Para decirlo de otra manera, la mala fe supone la fe. La mala fe, al fin de cuentas, es la fe del engañado, porque si un jugador le dice al otro: “usted puede comerme la dama y eso le beneficiaría”, y el otro la come y luego le dicen “mate”; ¿dónde está la mala fe? No es tan simple el problema de la buena fe.

N. N. — En cuanto al analizando, en la parte en que no busca la verdad, ¿se tratará sólo del problema de imbecilidad del analista cuando se engaña en el juego?

O. M. — Cuando el analizando percibe que engañó al analista, entonces se siente en una posición muy difícil.

M. M. — Además, usted plantea la cuestión en términos religiosos y no estoy de acuerdo. Como si el analizando tuviera que buscar la verdad a todo precio. La verdad, podemos decir, es la broma que le juega el inconciente. Es lo que se le arroja a la cara en el momento en que no lo espera.

O. M. — Para comprender esto habría que imaginar una situación un poco fantasiosa, donde el analizando, habiendo logrado engañar al analista, por ejemplo no habiéndole pagado, en un acto fallido perdiera su billetera. Entonces el análisis del acto fallido daría esto: es un efecto de verdad si usted ha perdido la billetera.

N. N. — Tal vez la dificultad de entendernos deriva de lo conciente y de lo inconciente.

M. M. — Es la doble cadena del discurso, eso es lo importante. El sujeto ocupa lugar o se sitúa, en el intervalo. Es por eso que él no es el sujeto de la palabra.

M. M. — Yo no hablaba de mala fe conciente.

O. M. — El analista está perfectamente equipado para hacerle frente a la mala fe inconciente. Este es su trabajo y su deber.

N. N. — También puede haber una cierta parte de mala fe inconciente del analista. Y entonces producirse una alianza.

O. M. — Es posible, los analistas no siempre son de buena fe, son hombres como otros y cuando están equivocados están mejor equipados que nadie para encontrar las razones para justificarse.

N. N. — ¿La conversación mantenida aquí entra en la categoría del diálogo?

O. M. — No. En el sentido del lenguaje corriente, sí. Pero en la teoría, tenemos ante nosotros algo así como un tablero de palabras e intentamos moverlas así o asá para que se origine en ello un sentido y si es posible una verdad que no será ni la suya ni la mía. No siempre se logra eso.

M. M. — Porque el término diálogo, supondría que uno quiere convencer al otro, entonces existe la posibilidad de una mistificación en algún lugar.

O. M. — En ese sentido podemos decir que la discusión que tuvimos es un diálogo, si queremos tener razón el uno contra el otro. No es un diálogo si buscamos una solución razonable que sea de ambos.

M. M. — Que no pertenece a ninguno de los dos, a nadie.

N. N. — Nosotros le llamamos diálogo, habitualmente, a lo que ustedes llaman no-diálogo.

O. M. — Pero esta es una posición teórica, ligada a toda la concepción de lenguaje de Lacan. No es porque tenía la impresión de que no era un diálogo que dije eso, sino porque Lacan hizo del lenguaje una teoría tal que el diálogo no tiene ningún lugar dentro de ella. Porque la idea de comunicación está excluida de su teoría.

N. N. — Pero si no le llamamos diálogo, es muy diferente toda la concepción analítica. No es simplemente decir que nosotros le llamamos diálogo y ustedes no. Si no es diálogo, todo se desarrolla espacialmente —yo lo veo así, muy espacialmente, por lo del ajedrez— y es diferente a yo recibo del

paciente, yo le devuelvo. Eso es el diálogo. Si no es diálogo...

M. M. — ...todo se juega en el orden simbólico.

O. M. — Hemos exagerado un poco. Cuando Lacan dice que no hay diálogo, quiere decir que no hay diálogo en un análisis, porque evidentemente hay situaciones comunes en las que queremos intercambiar impresiones, hacernos reconocer, tener razón contra el otro, incluso malas razones, y todo eso puede llamarse diálogo. Pero en el análisis no debe existir.

M. M. — Hace dos meses escribí un artículo que tuvo mucho éxito, que creo que fue publicado en “La Quincena Literaria” de París, cuyo título era *El diálogo no existe*. Pero era referido a algo extremo en la posición de Lacan. En el ejemplo que él da es una referencia concreta, en la que basta con observar quién es el que solicita el diálogo. Con esto Lacan simplemente quiere mostrar que cuando uno cree que se comprende, está sucediendo un malentendido.

O. M. — Y cuando cree que se entiende, siempre hay uno que está equivocado. Lo que es curioso es que esto tiene una relación con las concepciones románticas de la pasión. La pasión es una actitud en la que uno se ciega a sí mismo para cegar al otro. Yo saco esto de un ejemplo muy curioso. Baudelaire habla todo el tiempo de la muerte, de necrofilia y de sadismo. Y se ha dicho que Baudelaire introdujo el sadismo en la literatura. Pero hubo otros que se habían dado cuenta de algo. Los parnasianos en esa misma época, decían: los elegíacos son canallas. Como en esa época la ideología literaria era, en general, el romanticismo, nadie entendía lo que decían los parnasianos. Pero hubieran podido decir: Miren lo que hacen los otros. Qué hace él, Pablo de Saint-Pierre, hace morir a Virginia; qué hace Chenier, hace morir a su bella; Víctor Hugo escribió: “Hélas, cuántas jóvenes mujeres he visto morir”; y Lamartine recoge un crucifijo de los labios de la mujer amada. Son ellos los sádicos, pero se cegaron completamente. Y Baudelaire era para ellos incomprendible porque él veía en forma clara, tal como lo hacen los analistas. Es por eso que dije que eso tiene una relación con la pasión, en la que el enamorado juega el juego de la pasión de mala fe, siempre. Pero este es siempre el mejor medio para cegar al otro.

N. N. — Si entiendo bien, cuando se habla de *moi* o de *tu*, siempre hay una mentira.

O. M. — Si no siempre una mentira, siempre una estrategia.

N. N. — Cuando hay una verdad, no importa ni *moi* ni *tu*.

O. M. — La verdad no es de nadie, sólo de los paranoicos, en los que, migrosamente, la mala y la buena fe, son la misma cosa.

M. M. — Además, no se puede encarnar la verdad, la dimensión de la mentira es inherente a la posibilidad de la palabra.

O. M. — La verdad es un polo inaccesible del campo del discurso. Para que tenga lugar un discurso, hace falta que haya en un lugar, lejos, la verdad, de la misma forma que para ver claro hace falta que haya sol. Pero para ver claro no se tiene que agarrar el sol; y así tampoco la verdad.

M. M. — Lacan dice que nunca dice nada más verdadero que cuando miente.

N. N. — Entonces un psicoanálisis que se preocupe mucho por la definición de la identidad, estaría muy asentado en lo imaginario.

M. M. — Depende qué identidad. La identidad, de hecho, no sirve para nada.

O. M. — La identidad de alguien es la forma en que se han articulado las diferentes identificaciones de *moi*. *Moi*, que como lo hemos visto, es, quizás, un *moi* para los otros. En ese caso podemos decir que la identidad es imaginaria. Hay otra forma de identidad que es simbólica, es la que está escrita en los pasaportes, en los documentos, etcétera, de la que no se puede prescindir.

M. M. — Puede haber una cierta diferencia entre las dos. Pero Lacan contesta mucho la forma en que cada uno en este momento está buscando su identidad. Sitúa eso en los engaños de lo imaginario.

O. M. — Puede haber un cierto *decalage*, en alguna forma de locura, por ejemplo. En la que alguien dice: Yo soy el general de Gaulle, y en la que alguien le dice: muéstreme los papeles.

N. N. — Si el diálogo no es posible, ¿cómo es posible la comunicación?

O. M. — Hay comunicación, puedo comunicarle mi número de teléfono por ejemplo. Pero el lenguaje no está definido por la comunicación. Voy a repetirles

un ejemplo que ya di, el de Itard^o, que quería enseñarle a hablar al niño salvaje. Creía que el lenguaje era tan sólo comunicación y comunicación de las necesidades, si se hablaba se debía al hecho de que se tenía necesidad de algo. Para decirlo de otra forma, era un lenguaje de demandas. El lenguaje más simple, para él, era la demanda. Y se equivocaba mucho. Tomó un vaso de leche y se lo mostró al salvaje, que enseguida fue *a agarrado*, y le dijo al salvaje: “leche, leche, leche”, para que éste dijera lo mismo. El salvaje no dijo nada. Pero éste tenía tantas ganas, que al final, Itard se lo dio. El salvaje bebió la leche, **y** entonces dijo “leche, leche”. ¿Qué hizo Itard entonces? Dejó de educar al salvaje. Es imposible enseñarle a hablar —dijo—, ya que habla para no decir nada. En todo caso estamos seguros de que nunca hubiera podido aprender a hablar con alguien que estaba tan convencido de que el lenguaje es comunicación. Porque el lenguaje sirve para la comunicación, pero los gestos que hacía el salvaje para atrapar la leche, *también* eran un medio de comunicación, y mucho mejor

N. N. Es también lenguaje.

O. M. — No, es la diferencia entre el lenguaje por gesto y el lenguaje de acción.

M. M. — Toda la crítica a la reeducación subyace a todo esto.

O. M. — La reeducación por la adaptación, que no funciona

^o Se refiere a “Itard y su salvaje”.