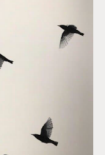
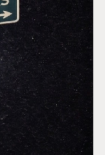
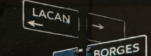
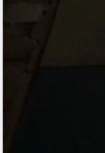


Reseñas

Lacan esquina Borges

-Lecturas, en curso- por Christian Gómez.

Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 1 <i>Palum</i>    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 2 Causar un tigre: sobre el sueño    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 3 <i>Argumentum ornithologicum</i>    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 4 <i>Argumentum ornithologicum</i> - Dios es inconsciente -    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)
Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 5 El barroco y la mística    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 6 El barroco y la mística II    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 7 Entonces vi el Aleph    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 8 ¿Es el inconsciente una refutación del tiempo?    20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)
Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 9 Litorales -Lacan, Borges- Conferencia Dictada por Christian Gómez Con los comentarios de Zinnia Osella Viernes 3/7 20hs Informes e inscripciones: 3764-533805 Actividad Arancelada Presencial y vía zoom Biblioteca Popular Victoria Aguirre, Av. Victoria Aguirre, 371, Puerto Iguazú 20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 10 Litorales -Lacan, Borges- Conferencia Dictada por Christian Gómez Con los comentarios de Zinnia Osella Viernes 3/7 20hs Informes e inscripciones: 3764-533805 Actividad Arancelada Presencial y vía zoom Biblioteca Popular Victoria Aguirre, Av. Victoria Aguirre, 371, Puerto Iguazú 20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 11 Litorales -Lacan, Borges- Conferencia Dictada por Christian Gómez Con los comentarios de Zinnia Osella Viernes 3/7 20hs Informes e inscripciones: 3764-533805 Actividad Arancelada Presencial y vía zoom Biblioteca Popular Victoria Aguirre, Av. Victoria Aguirre, 371, Puerto Iguazú 20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)	Asociación de Psiquiatras de Misiones Lecturas, en curso. Por Christian Gómez Invita Biblioteca Oscar Masotta 12 Litorales -Lacan, Borges- Conferencia Dictada por Christian Gómez Con los comentarios de Zinnia Osella Viernes 3/7 20hs Informes e inscripciones: 3764-533805 Actividad Arancelada Presencial y vía zoom Biblioteca Popular Victoria Aguirre, Av. Victoria Aguirre, 371, Puerto Iguazú 20hs Actividad Arancelada Informes e inscripciones: 3764-533805 corredelapm@gmail.com Modalidad presencial-zoom Auspicia Revista Frijolones "Si perfectamente que no se cruzan"(LM)

ÍNDICE

Presentación, Julia Pernía.....	5
Argumento, Christian Gómez.....	7

Reseñas, por Julia Pernía

1 <i>Phylum</i> - enseñar leyendo-	9
2 Causar un tigre: sobre el sueño	11
3 <i>Argumentum ornithologicum</i>	15
4 <i>Argumentum ornithologicum</i> : Dios es inconsciente	19
5 El barroco y la mística	21
6 El barroco y la mística II	23
7 Entonces vi <i>El Aleph</i>	27
8 ¿Es el inconsciente una refutación del tiempo?	31
• Plus: Litorales — Lacan, Borges —	33

Diseño y Diagramación:

M.Victoria Segovia y Lorena Olmedo

Establecimiento del texto:

Julia Pernía y Lorena Olmedo

Revisión:

Christian Gómez

Reseñas Lacan esquina Borges

- Lecturas en curso - por Christian Gómez.

Publicado por Biblioteca Oscar Masotta - Asociación de
Psicoanálisis de Misiones (APM)

Lacan esquina Borges

Lecturas en curso

Hay esquinas que no figuran en los diseños urbanos y que, sin embargo, resultan ineludibles para quienes habitan el desvelo del lenguaje. Este volumen testimonia un cruce de ese orden: un encuentro posible entre Jacques Lacan y Jorge Luis Borges. Nacidos con el siglo XX y distanciados por apenas un lustro en su partida, sus pasos nunca se cruzaron de manera física; no obstante, compartieron la misma fascinación por los laberintos, el rigor del concepto y las grietas insondables de las bibliotecas. Hacedores de artefactos de palabras para intentar ceñir lo imposible.

A partir de las distintas clases en forma de conferencias y lecturas en curso realizadas por Christian Gómez durante el año 2025 y 2026, este documento condensa brevemente, puntúa un saber que se produce en acto y en transferencia, lejos de cualquier pretensión académica y más cerca del balbuceo fecundo del analizante que toma la palabra.

La arquitectura que sostiene este compendio no es estática; funciona como una cartografía de resonancias donde la literatura borgeana no es tratada como un objeto de análisis clínico, sino como un *phylum* que enseña — y a veces subvierte — el propio discurso analítico. Las distintas puntuaciones exponen las torsiones donde la ficción se inmiscuye en lo real y el sentido desfallece para dar paso al despertar.

Los invitamos a la lectura

Julia Pernía

Argumento

Sé perfectamente que no se cruzan (LM)

Parte del mar (CG)

Desde el año 2005 y hasta el 2019 llevé a cabo, sin interrupción, un curso, a intervalos semanales primero, mensuales luego. En él intentaba, cada año, aclarar-me algún fragmento de la enseñanza de Lacan, algún aspecto de la obra de Freud, en conjunción y disyunción con otras disciplinas, con la época. Este curso fue a la par de los avatares, incluso los destinos de la Asociación de Psicoanálisis de Misiones no solo en conexión con ese movimiento más amplio que desde el 2015 es la Red AAPP (Asociaciones Analíticas y Publicaciones Periódicas) y lo que ello implica en su referencia al Campo Freudiano sino también en un movimiento que se incluye en torno a la recepción del psicoanálisis en la región, en esta región del litoral que incluye también al Paraguay y al Brasil.

Retomo hoy ese curso, aunque de otra manera y bajo otras circunstancias. Se va a tratar, a partir de ahora, de *lecturas en curso*, es decir que están realizándose, por así decir. Otra utilidad, no propedéutica, hay en ellas, con lo cual es de otra estofa la enseñanza posible, tras la cual un auditorio nuevo debería configurarse. Nuevo, quiero decir, en el sentido de un nuevo horizonte de expectativas. Y ese auditorio, al primero que importa es a quien va a tomar la palabra. Lo precisa, en el sentido de aquello sin lo cual algo no es posible. Lacan decía que hablaba a las paredes, en el sentido del rebote, incluso del eco incalculable que allí se produce, y Oscar Masotta, en un sentido bien freudiano, dedicaba cierto volumen a su audiencia por venir. Espero aprender de estas consignas.

Lacan esquina Borges. Lecturas, en curso. Como los chistes no se explican, queda en la audiencia detectarlo. ¿Pero dónde está esa esquina? La esquina de Lacan y Borges. Este último soñó un banco que está en dos tiempos y dos espacios, Cambridge, en el año de 1969 y la calle Dufour en Ginebra, en algún año posterior a 1914. De ese sueño queda una cifra y una fecha inscripta en un billete de dólar. Tal vez esta esquina no es más soñada que aquella y, como aquella, tiene algo de fantástica, en el sentido en que lo fantástico, dice Piglia, eso que Borges inventa en el Río de la Plata, consiste en la intromisión de la ficción en la realidad.

Lacan y Borges vivieron el mismo tiempo: nacieron con el siglo XX y murieron con 5 años de diferencia: uno en 1981, el otro en 1986. No se conocieron. No hay menciones a Lacan en la obra de Borges, pero es posible que ese nombre (ese desvelo, lo que cifra un nombre para Borges) haya sonado en su presencia, en los salones y tertulias de Victoria Ocampo, quien conoció al joven Lacan. Sí hay al menos dos referencias en Lacan a Jorge Luis Borges. Por una de ellas vamos a empezar.

Es que creo, esto es una especie de fantasía, que frecuentaron las mismas bibliotecas. ¿Podemos, quizá, imaginar a Lacan y Borges escudriñando el mismo anaquel de una librería, interesados por el mismo volumen? Es evidente que, aún leyendo en el mismo sentido, sus intereses son diferentes y, por ende, aun llegando al mismo punto, las consecuencias no son para nada las mismas, en el sentido en que psicoanálisis y literatura constituyen, como dice Enrique Acuña, un sí diferente a la poética en juego. Sin embargo, esto es lo que leo, resuenan uno al otro, o uno en el otro.

En estas lecturas quiero proponer a ustedes algunas de esas resonancias. Aislé las siguientes:

**Phylum*.

*Causar un tigre: sobre los sueños.

**Argumentum ornithologicum*.

*Paradojas: tiempo x espacio.

*El barroco y la mística.

*Escrituras: arrabales de *lalengua*.

*Humor y política.

*Parodias: Psicoanálisis y tradición.

Aclaración: no se trata de exégesis sino de lecturas, a sabiendas de la poca originalidad y que muchos otros han visitado esta potencial esquina, entre ellos: Enrique Acuña, Germán García, Oscar Masotta, Jacques-Alain Miller, Ricardo Piglia, Horacio González, Eric Laurent, Ana Camblong.

Christian Gómez
Posadas, agosto de 2025

I

Phylum

Enseñar leyendo

Un encuentro fantaseado entre Borges y Lacan, fortuito, como si ocurriera en los pasillos silenciosos de una biblioteca, da lugar a esta invitación: Lacan esquina Borges, efecto de una *hystoria*. Allí resuena una infancia atravesada por Borges y se enlaza con la enseñanza de Lacan, transmitida a través de Enrique Acuña. Tomar la palabra en tanto analizante: de eso se trata en estas Lecturas en curso dictadas por Christian Gómez.

Phylum es el título de esta primera clase, en referencia a la expresión con la que Lacan afirma, en el Seminario sobre La carta robada, que la obra de Borges resulta “tan armónica con el *phylum* de nuestro discurso”. En botánica, el término designa aquello que se ubica entre el reino y la clase, como articulador de un orden, pero también significa raza, estirpe o clan. En este doble registro, la obra de Borges armoniza con el discurso de Lacan.

“El estilo es el hombre al que nos dirigimos”: ya no se trata de humanismo, sino del inconsciente como discurso del Otro. En ese Otro se inscribe también el porvenir del lector. Ese mensaje no es más fingido que la verdad cuando habita la ficción. Lettre, la letra-carta, es un significante vacío de significación en sí mismo, pero capaz de producir efectos en su combinatoria dentro de una cadena. No hay significación *a priori*. Por eso, al comentar The Purloined Letter, Lacan prefiere traducirla no como robo, sino como desvío.

Es en este punto donde se inserta la referencia a Borges, para distinguir entre exactitud y verdad en el orden simbólico. La verdad de un sujeto no puede ser captada por él mismo, sino que debe provenir de una alteridad radical: el Otro. En la tensión entre verdad y mentira aparece la noción de nulibiedad, término presente en el Tesoro de Roget, un repertorio de sinónimos y términos relacionados, organizado por ideas y categorías conceptuales. Este neologismo significa literalmente “que no está en ninguna parte”, y Lacan lo utiliza para referirse a la no-localización de la carta y a su imposibilidad de ser atrapada en la exactitud.

En su ensayo *El idioma analítico de John Wilkins*, Borges señala que el sistema propuesto por Wilkins, aunque ingenioso, presenta deficiencias significativas. Wilkins intentó clasificar el universo en cuarenta categorías, subdivididas en diferencias y especies, asignando a cada una una sílaba específica. Sin embargo, Borges destaca que este esquema es arbitrario y conjetural. Se trata más bien de captar que la carta está en otro registro, más cercano, plantea Christian Gómez, al Borges del idioma de los argentinos, donde, al hablar del truco, sitúa la habitualidad de la mentira: una palabrería tramposa que a veces miente con la verdad.

II

Causar un tigre: sobre el sueño

Un efecto bricoleur sostiene el espíritu de estas lecturas en curso que lleva adelante Christian Gómez: un efecto que se apoya en la hipótesis de dos bibliotecas que se cruzan, la de Borges y la de Lacan.

El recorrido comienza con una expresión freudiana: el epígrafe que abre *La interpretación de los sueños*, texto inaugural del psicoanálisis. Freud recurre a una cita de la Eneida —en latín *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*—, que suele traducirse como: “Si no puedo inclinar a los dioses celestiales, moveré a los del inframundo”. La épica canta allí una Roma por venir, ciudad que Freud mantuvo siempre en su horizonte. Acheronta, es el término que subraya.

I.

Comienza por Borges: las alusiones al sueño en su obra no son escasas. Además, Borges no ignoraba el psicoanálisis ni su pregnancia en la cultura de su tiempo, incluso llegó a consultar al psiquiatra de inspiración psicoanalítica Kohan-Miller, tal como lo relata Estela Canto.

En *Dreamtigers* el soñante dice: “voy a causar un tigre”. Malas noticias: Nunca encuentra en sus sueños lo que espera, sino “disecado o endeble, o con impuras variaciones de forma, o de un tamaño inadmisible, o harto fugaz, o tirando a perro o a pájaro”.

Borges también menciona a Caedmon y a Coleridge como ejemplos de inspiración recibida en sueños: alguien que es poeta y no lo sabe hasta que un sueño se lo revela. Subraya que esto sería un interés para los psicoanalistas. Incluso en *El Sur*, el relato se sitúa entre el sueño y la pesadilla.

Las lecturas en curso de esta noche nos llevan a un paseo que no escatima en delicadeza y detalle, en una banda donde en Borges resuenan Freud y Lacan. Trataré de puntuar algunas estaciones de este recorrido.

El hacedor

En *El Hacedor* —dedicado a Leopoldo Lugones— Borges ofrece una breve disquisición sobre la retórica, a partir de la hipálage (inversión de los sustantivos a los cuales se adjetiva). Se detiene, por ejemplo, en el hexámetro de la Eneida: “Eneas y la Sibila iban oscuros bajo la solitaria noche por la sombra”. Allí, aparece la escena imposible que trae el sueño, la ubicación de la biblioteca y la presencia de Lugones vivo.

Elogio de la sombra

En Elogio de la sombra, Borges escribe: “La poesía no es menos misteriosa que otros elementos del orbe. Tal o cual verso afortunado no puede envanecernos, porque es don del azar o del espíritu; sólo los errores son nuestros”. El verso libre, entonces, no es tan libre. El sueño es una distracción de la voluntad, pero hay que entender que se trata de una voluntad Otra, por eso no causa el tigre, sino sus impuras variaciones de forma.

Ragnarök

“En los sueños —escribe Coleridge— las imágenes figuran las impresiones que pensamos que causan; no sentimos horror porque nos oprime una esfinge, soñamos una esfinge para explicar el horror que sentimos. Si esto es así, ¿cómo podría una mera crónica de sus formas transmitir el estupor, la exaltación, las alarmas, la amenaza y el júbilo que tejieron el sueño de esa noche?” Cuando se desvanece un sueño, introduce un suspenso: no se sabe qué causa el despertar.

Los conjurados

En el prólogo dedicado a María Kodama, Borges escribe: “Escribir un poema es ensayar una magia menor. El instrumento de esa magia, el lenguaje, es asaz misterioso. Nada sabemos de su origen. Sólo sabemos que se ramifica en idiomas y que cada uno de ellos consta de un indefinido y cambiante vocabulario y de una cifra indefinida de posibilidades sintácticas”. Continúa: “En este libro hay muchos sueños. Aclaro que fueron dones de la noche o, más precisamente, del alba, no ficciones deliberadas.”

Alguien sueña

“Ha soñado el arte de la palabra, aún más inexplicable que el de la música, porque incluye la música.

Ha soñado una cuarta dimensión y la fauna singular que la habita.

Ha soñado el número de la arena.

Ha soñado los números transfinitos, a los que se llega contando.”

Subraya: ¿Quién sueña? Ese lugar queda vacío. La suposición del sujeto atañe a la ética del deseo del analista. Otra vez, hay cruce.

La pesadilla

Nos lee: “Los sueños son el género; la pesadilla, la especie. Hablaré de los sueños y, después, de las pesadillas”. Señala a partir de esta lectura, que los sueños no pueden examinarse directamente, sólo podemos acceder a la memoria de los

sueños, que no siempre se corresponde con ellos.

Christian Gómez observa la similitud con Freud: el sueño no es el inconsciente sino su vía regia de acceso al inconsciente, y la distancia entre el sueño y el relato del sueño. Pero también: el sueño como memoria de otra cosa no es ajeno a la afirmación de que el inconsciente es una elaboración de saber sobre *lalengua*. Borges retoma a J. W. Dunne, que en *Un experimento con el tiempo* propone que cada uno posee una “modesta eternidad personal” en el sueño, que permite ver simultáneamente pasado y futuro cercano. Al despertar, damos forma narrativa a un proceso múltiple y simultáneo: un sueño simple puede convertirse en un relato complejo que lo altera.

Ejemplo: soñar primero con un hombre, luego con un árbol, puede transformarse al despertar en un hombre que se convierte en árbol. Así, la memoria del sueño reconstruye y fabula sobre lo soñado. Borges insiste: durante el sueño podemos estar en el cielo, en el infierno, ser alguien distinto o incluso la Divinidad; todo ello se olvida al despertar.

Las referencias no son escasas, también está Frazer y lo indistinguible entre sueño y vigilia en los niños y los salvajes.

Al abordar la pesadilla, Borges retoma la idea demoníaca de un ente que la causa, y sugiere que podría haber allí algo verdadero. Aquí, Christian Gómez nos señala el aire de similitud con el *acheronta* freudiano introducido al inicio.

Borges recurre nuevamente a Coleridge: no importa lo que soñamos, el sueño busca explicaciones. Por ejemplo: “sueño que una esfinge se me ha acostado encima. La esfinge no es la causa del terror, es una explicación de la opresión sentida”. Esa opresión sentida es comparable, al toque de real que Freud sitúa, por ejemplo, en el sueño: ¿padre acaso no ves que ardo? Toque de real que causa el despegar, esa ajenidad que no permite causar el tigre a voluntad.

II.

En estas referencias se enseña cómo hacer resonar algo distinto del sentido, para despertar. Allí, la referencia central es La tercera de Jacques Lacan, donde ironiza sobre las virtudes teologales —la fe, la caridad y la esperanza— haciéndolas pasar por la trituradora de los equívocos que permite *lalengua*: la fe se desliza hacia la feria (la foi / la foire), la caridad se vuelve lo archipifiado (la carité / l’archiraté), y la esperanza se deforma en deja-espadre-espera-toda o perdesperona (l’espérance / laisse-spère-ogne). Lacan mismo indica este pasaje de la fe, la esperanza y la caridad hacia la feria como “uno de mis sueños personales”. Y agrega: “después de todo, tal como Freud, tengo el derecho de participarles mis sueños; contrariamente a los de Freud, no están inspirados por el deseo de dormir, es más bien el deseo de despertar lo que me agita”. Un deseo de despertar que, precisamente, inspira el deseo del analista.

Continúa: “La interpretación debe ser –como gracias a Dios aquí lo dijo Tostain apenas ayer– el *ready-made* de Marcel Duchamp. Que al menos Uds. entiendan algo de ella. Nuestra interpretación debe apuntar a lo esencial que hay en el juego de palabras, para no ser la que da de comer sentido al síntoma”. Cuando el sentido se reduce, se produce la angustia, es decir, es un despertar a lo real, para que el deseo empuje la apuesta por un significante nuevo.

III

Argumentum ornithologicum

“Hoy voy a leer, se trata de transmitirles algo del gusto”, así comienza la tercera clase de Lecturas en curso. Christian Gómez señala que el título de la clase está extraído de Borges.

Nos invita a leer a Borges para develar algo del psicoanálisis y de lo que este enseña.

Jacques Lacan, en el *Prefacio a la edición inglesa del Seminario II* incluido en *Otros escritos*, dice:

“No hablaré de Joyce, al que me dedico este año, salvo para decir que es la consecuencia más simple de un repudio hartado mental de un psicoanálisis, que resulta haber ilustrado con su obra. Pero apenas lo he rozado, dado mi embarazo en lo que respecta al arte, en el que Freud se sumergía no sin tropiezos.”

Lee este párrafo junto con el siguiente pasaje de *Lituraterre*, retomado por Alejandro Sosa Dias en la última clase del Seminario de la Red AAPP:

“Esta palabra se legitima en el Ernout y Meillet: *lino, litura, liturarius*. Me vino, empero, de ese juego de palabras con el que es posible que se haga agudeza: la transposición de letras recae en los labios, la inversión en el oído. Ese diccionario (acúdase a él) me brinda auspicio por estar fundado en un punto de partida que tomaba (partir es aquí replicar [répartir]) del equívoco con el que Joyce (James Joyce, digo) se desliza de a letter a a litter, de una letra (traduzco) a una inmundicia. Se recordará que una “mecenaz”-“misa-odio” [*messe-haine*] que le deseaba el bien le ofrecía un psicoanálisis, cual si fuese una ducha. Y además de Jung...

En el juego que evocamos, nada hubiese ganado con ello, pues este fue derecho a lo mejor de lo que se puede esperar del psicoanálisis en su fin.”

“Borges no es Joyce” —advierte—, y no se trata de leer su literatura como un *sinthome*, una solución. El movimiento que Lacan realiza con Joyce no es lo que aquí se pretende repetir. Se trata, más bien, de aprender de la literatura de Borges, no de él como autor, sino de lo que su escritura enseña.

“Sobre temas que me han obsesionado este libro es mi testamento”, escribe Borges sobre *Siete noches*, y allí menciona el “extraño goce” que le depara esa obsesión. Una de ellas, señala, es Oriente: sus lenguas, religiones y literatura.

“Budismo” es la cuarta de las siete conferencias que Jorge Luis Borges dio en 1977 y que fueron recopiladas en *Siete noches*, donde habla de lo que considera “lo esencial de esa religión, la más difundida del mundo”. Caracterizada por su tolerancia, el budismo —dice— nunca recurrió al hierro o al fuego como medio de persuasión.

Lee:

“La tolerancia del budismo no es una debilidad, sino que pertenece a su índole misma. El budismo fue, ante todo, lo que podemos llamar una yoga. ¿Qué es la palabra yoga? Es la misma palabra que usamos cuando decimos yugo y que tiene su origen en el latín iugum. Un yugo, una disciplina que el hombre se impone.”

Prosigue: “¿Qué es ser budista? Ser budista es no comprender.” En este punto, Christian Gómez trae una cita de Lacan, del Seminario sobre los escritos técnicos de Freud:

“El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada. Así procede, en la técnica zen, el maestro budista en la búsqueda del sentido.” Lo que aparece como respuesta disparatada es, en realidad, hacer jugar el malentendido.

Introducido esto, se desplaza al título de la clase que nos convoca: *Argumentum ornithologicum*, título de un texto donde Borges parodia el *argumentum ontologicum* de la filosofía medieval.

“Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; ergo, Dios existe.”

Borges juega con esta expresión para ironizar sobre la demostración racional de la existencia de Dios. Filósofos como Avicena, Averroes y San Anselmo se preguntaron si era posible probar racionalmente la existencia divina, y en ese intento produjeron sus conclusiones.

Avicena formula una prueba racional de la existencia de Dios —que luego influirá tanto en Anselmo como en Tomás de Aquino—, al plantear que Dios es el Ser Necesario por sí mismo, que no depende de nada para existir y que es la causa última de todos los seres posibles. San Anselmo, por su parte, sostiene que Dios es un ser tal que nada mayor puede pensarse. Y para Averroes, comentador de Aristóteles en el mundo islámico, no se puede deducir la existencia de Dios a partir de una definición o de un concepto lógico, como hace Anselmo. Tampoco puede probarse mediante la distinción entre ser necesario y contingente, como en Avicena. La existencia de Dios se infiere, en cambio, a partir del movimiento del mundo: siguiendo la *Física* de Aristóteles, todo movimiento requiere una causa, y esa cadena debe culminar en un Primer Motor inmóvil, que es Dios.

Borges subvierte la lógica del argumento ontológico transformándola en un sofisma: un razonamiento que se sostiene en la paradoja misma de su formulación, una verdad que se deduce de su propio absurdo. En *Argumentum ornithologicum*, la existencia de Dios no se afirma como un dato previo, sino que emerge como efecto de un acto de enunciación —“cierro los ojos y veo una bandada...”—. Dios aparece así —podríamos decir— como producto de una operación significativa antes que como fundamento del ser.

Lo que está en juego no es la existencia de Dios, sino la existencia del significante “Dios” como garante del número, como aquel que cuenta lo que escapa a toda cuenta. En ausencia de ese Otro que sostiene el registro de lo simbólico, el número —y con él, la consistencia del mundo simbólico— se vuelve indecible. En este punto, el texto se enlaza con la función del Otro en Lacan como garante, y con aquella afirmación que resuena en su enseñanza: “Dios es incons-

ciente”.

Importa situar qué se ubica para producir una detención en la cadena que podría desplazarse infinitamente, siempre deduciendo un elemento más y otro más. Este problema interesa y atraviesa la enseñanza de Lacan: se trata de localizar los modos en que va produciendo y pensando ese punto de detención posible, que hace a la experiencia analítica.

Además, Christian Gómez observa que el barroquismo de Borges resuena con el estilo de Lacan: el inconsciente es barroco, hecho de giros y condensaciones de significantes. En ambos casos, se trata de habituarse al significante, no al significado.

IV

Argumentum ornithologicum

Dios es inconsciente

El psicoanálisis espera su oportunidad

En la cuarta clase de *Lecturas en curso*, Christian Gómez retoma la célebre formulación del argumento ontológico de san Anselmo —que Borges comenta en varios textos— para mostrar cómo, a partir de ella, puede rastrearse el recorrido de la filosofía aristotélica en Medio Oriente. La idea central es la siguiente: Dios es “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”; y, precisamente por eso, su existencia se sigue como necesaria.

Para la filosofía medieval, la fuerza de esta prueba reside en el concepto mismo: un ser supremo cuya sola definición habilita una deducción lógica de su existencia. Esa necesidad conceptual se asume como suficiente para que el argumento se sostenga.

Kant analiza esta formulación —que él denomina argumento ontológico— y la define como una pretendida demostración *a priori* de la existencia de Dios, independiente de toda experiencia empírica.

Este argumento, señala el docente, se sostiene sobre un idealismo: la afirmación de un ser que no puede deducirse de ningún otro. San Anselmo plantea que esta idea de Dios no es patrimonio exclusivo del creyente, sino que también la posee el ateo. Cuando el ateo dice “Dios no existe”, lo que niega es la existencia real de ese ser; pero, al formular esa negación, reconoce la existencia mental de la idea de Dios. Primer punto: incluso el ateo tiene la idea de Dios. Segundo punto: esa idea posee una existencia tanto mental como —según el argumento— real. Tercer punto: la demostración procede por reducción al absurdo, pues si Dios es “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, no podría existir sólo en el entendimiento y no en la realidad.

Para Santo Tomás, en cambio, la demostración de la existencia de Dios no puede ser *a priori* —como en Anselmo—, sino necesariamente *a posteriori*, es decir, a partir de los efectos observables en el mundo.

Veamos ahora la objeción que introduce Lacan porque el psicoanálisis no es un idealismo. En el *Seminario II*, en la clase titulada “Tyché y Automaton”, Lacan afirma: “La verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto —Dios es inconsciente.” Con esta formulación desplaza el eje del problema desde la existencia ontológica hacia la estructura del sujeto del inconsciente.

Dos referencias orientan el recorrido propuesto por Christian Gómez. Por un lado, el artículo de Enrique Acuña, “Creer que se cree: síntoma y religión”, publicado en la revista *Fri(x)iones – entre el psicoanálisis y la cultura*. Por otro lado, el libro de François Regnault, *Dios es inconsciente. Estudios lacanianos en torno a Santo Tomás de Aquino* (1985). Regnault, filósofo y analizante de

Lacan, propone allí una lectura que sirve de contrapunto para pensar el modo en que el psicoanálisis puede intervenir en el cruce entre religión, ciencia y el problema de la verdad.

Lacan señala que esa fórmula que propone del ateísmo aparece en el centro mismo de su análisis del sueño comentado por Freud —“Padre, ¿acaso no ves que ardo?”— y en relación con la frase de Jesús: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”. La tesis nietzscheana del “Dios ha muerto” permite, en cierto modo, salvar al padre mediante su asesinato, mientras es el hijo quien paga. El nombre de Dios deniega el nombre del padre: la denegación implica una doble negación. Por eso la fórmula de la indiferencia —“Dios es inconsciente”— sólo podía surgir de ese sueño: una indiferencia propia del traumatismo, donde el padre aparece como mudo. Esto implica que la frase del ateísmo lacaniano se introduce en un momento en que no está en juego salvar al padre; sino que hay que situarla en el contexto del sueño remite al hueso de lo real, no a las ideas. Lo que despierta en el sueño es la clave, eso que Lacan llama lo real en tanto trauma.

Entonces, se trata de una cita siempre reiterada, con un real que se escabulle: la *tyché*, una irrupción azarosa de lo real como trauma, más allá del fantasma y de aquello que el fantasma vela. Está más allá del *automaton*, es decir, es inasimilable, solidario del estatuto mismo del inconsciente tal como Lacan lo plantea en este momento de su enseñanza. Esto implica modificar la teoría misma del sueño: el deseo ya no se articula únicamente al principio de placer, sino al objeto inasimilable, al núcleo de real que el trabajo onírico no llega a simbolizar.

El sueño no funciona como una fantasía destinada a colmar un anhelo, sino que, en la lectura que Lacan hace de Freud, enseña en su punto más cruel que se trata de la repetición de una pérdida: el encuentro con un objeto perdido. Nadie puede enunciar qué es la muerte de un niño salvo el padre en tanto padre; ningún ser consciente puede ocupar ese lugar. En el lugar de Dios, lo que se encuentra es precisamente ese punto inasimilable, el encuentro con lo que no puede hacerse verdad última ni absoluta. Dios, entonces, ex-siste, por lo que puede haber idea, sueño, pensamiento o incluso Nombre del padre.

Religión y ciencias van juntas. A partir del real de la ciencia —un real insoportable, sin sentido— la religión opera como un dispositivo que derrama sentido a raudales. Acuña subraya el alcance del término “salvación”: la función religiosa de otorgar sentido a las vidas pulsionales. De allí el retorno contemporáneo a las religiones: todos somos proletarios en tanto producimos un sentido que luego es consumido. En ese entramado, el psicoanálisis puede aún jugar su partida, aguardando su oportunidad en el intervalo entre el desierto de la ciencia y la segregación de sentido que ofrece la religión. Otro dispositivo que implica el acto analítico, y al analista como un *acteo*, un ateo creyente en que Dios es inconsciente.

V

El barroco y la mística

Debe el encuentro con estas lecturas a una incidencia memorable de su análisis; merece subrayarlo. Además, hay un tiempo necesario para situar el título: no es inmediato. Así comienza la quinta clase de *Lecturas en curso*.

Jacques Lacan afirma que lo femenino, en tanto modo de satisfacción, no es algo — cómo podría pensarse vulgarmente — que atañe solo a las mujeres. Su referencia es quien fuera el máximo poeta místico del siglo de Oro español, San Juan de la Cruz, representante del movimiento de los carmelitas descalzos. Un varón sirve así como *exemplum* del goce femenino.

Por su parte, Christian Gómez elige a Xul Solar, específicamente la obra *Alma dás pirámides*. El título está escrito en una de las lenguas inventadas por el propio artista, el “neocriollo”, que utilizaba para consignar sus visiones. Esa escritura es, precisamente, la que aparece en la pintura: no como mero ornamento, sino como inscripción de una experiencia.

Jorge Luis Borges se sitúa como causado por la pintura de Xul, como si hubiese sido visto por ella.

Antes, hace un rodeo por *El hacedor* (1960):

“Con grave asombro comprendió. En esta noche de sus ojos mortales, a la que ahora descendía, lo aguardaban también el amor y el riesgo. Ares y Afrodita, porque ya adivinaba (porque ya lo cercaba) un rumor de gloria y de hexámetros, un rumor de hombres que defienden un templo que los dioses no salvarán y de bajeles negros que buscan por el mar una isla querida, el rumor de las Odiseas e Iliadas que era su destino cantar y dejar resonando cóncavamente en la memoria humana. Sabemos estas cosas, pero no las que sintió al descender a la última sombra.”

Borges opone impresión a memoria. Las impresiones pueden contarse, pueden numerarse, como las pasiones que lo habitan. “Quiero saber qué sintió” es una pregunta que insiste en sus textos. De *El cautivo*, Christian Gómez extrae un detalle: quería saber si el hijo perdido nació y revivió en aquél éxtasis.

En *Se(x)uaciones —hombres y mujeres con lo femenino—* Enrique Acuña refiere que Sigmund Freud es un pionero, alguien que se atreve a ir al encuentro con lo real del sexo. Así, Muerte y sexualidad son dos modos de la no representación psíquica. Sin embargo, sobre esos elementos puede hacerse: teoría, especulación; puede tomarse posición, asumir una causación o un consentimiento. Pero: ¿Puede decirse algo de eso que se siente pero no puede saberse? ¿O ya está todo contado, contabilizado?

En el libro *Jorge Luis Borges recuerda a Xul Solar*, podemos deducir que hay un modo en que el artista sitúa esa «x» dentro de la experiencia visionaria. Una incógnita móvil que adquiere una forma singular según las creencias de cada visionario; es una estructura abierta, siempre susceptible de nuevas configuraciones.

Existe en Xul una insistencia por capturar un real que se escapa. Un ejemplo es la *Panlengua*, donde se busca que cada signo sea su propia definición: una suerte de tautología en la que la palabra se define a sí misma, rompiendo con la lógica estructuralista de la significación por oposición.

Borges destaca la naturaleza visionaria de Xul Solar y subraya un hecho que siempre le asombró: la singularidad de las visiones místicas. Para Borges, aunque todos los místicos coinciden en “visitar el Otro Mundo”, los hallazgos de cada uno son radicalmente distintos. Según Xul, aquello que el hombre percibe tras la muerte —o en el éxtasis— adopta necesariamente la forma de quien lo ve.

Esta idea de un encuentro —ese paso a Otro mundo— resuena con lo que Lacan, siguiendo el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, denomina la «soledad sonora». Lacan sitúa allí una conexión con lo femenino que trasciende la lógica fálica.

Ante el encuentro con aquello que carece de representación, el sujeto se ve compelido a nombrar eso que, a su vez, actúa como causa. ¿Qué se hace con ese resto? ¿Qué resonancia produce? Borges señala que la obra de Xul «resonó poco», pero aclara que el problema no radica en el artista, sino en un Otro que solo parece tolerar al místico cuando ya ha muerto. No obstante, ese movimiento de Xul —como intérprete de la «x»— da cuenta de la elasticidad inventiva de *lalengua*. Es una operación comparable al recorrido de la obra de Lacan, cuyo tramo final se ve enriquecido por una proliferación de neologismos. Hay un aire común aun cuando ambos ni siquiera se conocieron, llegan a un mismo lugar desde lugares distintos.

VI El barroco y la mística II

No podemos negar que hay una pasión por el entretenimiento. Guy Debord hablaba de la sociedad del espectáculo, donde cualquier cosa puede devenir entretenimiento. El psicoanálisis no está hecho para eso: no apunta a adormecer, sino a despertar.

Sigmund Freud lo muestra en el caso del Hombre de los Lobos: entre el dormir, el soñar y el despertar, algo de la estructura se transforma. Se despierta del sueño siendo otro.

Ahora bien, como señala Christian Gómez, el psicoanálisis no se propone convencer. En efecto, para Jacques Lacan, convencer implica una forma de reducción del otro, condensada en el juego de palabras entre *con* (boludo) y *vaincu* (-vencido)

La clase se articula a partir de un fragmento del *Seminario 20: Aún*:

“Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer —nota a pie de página: añadir los Escritos de Jacques Lacan, porque son del mismo registro—. Con lo cual, naturalmente, quedarán todos convencidos de que creo en Dios. Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese de más coloquen una mamá hasta que lo haya explicado bien”.

En ese “de más” gira la clase. Allí se retoma la pregunta evocada en el encuentro anterior: aquello que se siente pero no puede saberse.

Esta interrogación encuentra una resonancia singular en la obra de Jorge Luis Borges, particularmente en su vínculo con Xul Solar. En dicha relación puede leerse una búsqueda en torno a ese excedente, en la que la producción artística opera como una invención que intenta dar forma a aquello que, en tanto experiencia, desborda la simbolización. Un visionario es, en este punto, un místico. Resta, entonces, interrogar en qué medida esta experiencia puede ser pensada en relación con la conceptualización de la mística propuesta por Jacques Lacan.

El Seminario 20: Aún se inscribe en el intento de Jacques Lacan por ceñir la formulación según la cual “no hay relación sexual”, al tiempo que busca localizar el problema del goce. En este marco, Lacan distingue dos modalidades de goce —el llamado lado “masculino” y el lado “femenino”— siendo este último el que establece una proximidad particular con la experiencia mística y con ciertas formas del barroco.

En este contexto, Lacan interroga las relaciones entre amor y goce. Señala que

el amor apunta al sujeto, mientras que el goce del Otro no constituye, en sí mismo, un signo de amor. Distinta es la operación que se produce cuando amor y goce se articulan, lo cual no debe confundirse con la relación entre amor y deseo, que responde a otra lógica.

En la clase cinco del seminario, en diálogo con Aristóteles y Sigmund Freud, Lacan introduce la noción de “otra satisfacción”, que no se reduce al principio del placer. Se trata de una satisfacción que responde a la lógica del goce y que, de algún modo, vendría a situarse allí donde “haría falta” algo entre el hombre y la mujer.

Sin embargo, lejos de suturar la imposibilidad, esta “otra satisfacción” no hace más que bordear aquello que la fórmula lacaniana nombra: la inexistencia de la relación sexual. Es decir, no hay complementariedad posible que pueda escribirse como proporción entre los sexos, sino más bien modos singulares de tratamiento del goce.

La “otra satisfacción” que introduce Jacques Lacan en el Seminario 20: Aún puede ser leída como una satisfacción propia del orden del lenguaje, el *blabla-blá*. En efecto, en tanto el ser humano es un ser hablante, sus necesidades no se presentan en estado puro, sino que se encuentran atravesadas y transformadas por su inscripción en la cadena signifiante. En este sentido, toda necesidad aparece “contaminada” por una satisfacción de otro orden, que no se reduce a la satisfacción biológica.

Esta “otra satisfacción” se opone, entonces, a la lógica de la necesidad, en la medida en que introduce un desvío estructural. Sigmund Freud ya había formalizado algo de este orden a través de la noción de apuntalamiento (*Anlehnung*), a partir de la cual deduce la erogeneidad del cuerpo en relación con sus bordes.

En Lacan, esta “otra satisfacción” implica necesariamente un plus, razón por la cual se la vincula con la noción de goce suplementario. Se trata de un excedente que no puede ser absorbido por la economía del placer y que introduce una dimensión irreductible en la experiencia del sujeto.

Esta elaboración conduce a Lacan a una reformulación de la noción misma de cultura. En este sentido, sostiene que “el vínculo social no se instaura sino anclándose en la forma en que el lenguaje se sitúa y se imprime en el ser que habla”. De este modo, el lazo social no se funda en una armonía entre los sujetos, sino en el modo en que el lenguaje organiza, distribuye y vehiculiza el goce. En otras palabras, lo que acontece entre los seres hablantes no es otra cosa que el modo en que el goce circula, se desplaza y se reinscribe en las tramas del lenguaje.

Para Jacques Lacan, no existe en el lenguaje una fórmula que permita escribir la proporción sexual. La célebre afirmación según la cual “no hay relación sexual” indica precisamente ese punto de falla: no hay inscripción posible, en el orden

simbólico, de lo que sería la complementariedad entre los sexos. No hay, en este sentido, un saber previo —ni siquiera en términos biológicos o genéticos— que determine qué es ser un ser sexuado.

Esta imposibilidad no constituye un déficit, sino una condición estructural: es porque “no hay” que se abre el campo del goce en el ser hablante, donde el lenguaje mismo es un aparato de goce.

En este punto, Lacan introduce una distinción fundamental entre el goce fálico y el Otro goce. Esta diferencia no se reduce a una oposición binaria entre hombres y mujeres, sino que remite a dos modos heterogéneos de inscripción del goce: uno del lado de lo contable, regulado por la función fálica; y otro del lado de lo no-todo, de lo incontable, que Lacan vincula con el llamado “lado femenino”. Sin embargo, esta distinción no se superpone de manera directa con la diferencia anatómica. Tanto hombres como mujeres pueden inscribirse en uno u otro lado, o incluso en ambos. De allí que puedan encontrarse experiencias místicas en sujetos masculinos, como es el caso de William Blake o Xul Solar.

En esta línea, Lacan sitúa una articulación entre el goce de Dios y el goce femenino, en la medida en que ambos remiten a una experiencia que excede la lógica fálica. Mientras que Jorge Luis Borges se interesa por aquellos místicos que exploran un “más allá de la vida”, Lacan se orienta por quienes testimonian un goce “más allá de lo fálico”. Bordean de modo distinto los dos imposibles freudianos: muerte y sexualidad.

El místico, en este sentido, es aquel que vislumbra la existencia de un goce Otro, que no puede ser plenamente dicho ni capturado por el lenguaje. De allí la afirmación de Lacan en el Seminario 20: Aún: “Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea”, subrayando que se trata de intentos de dar cuenta de una experiencia límite.

Siguiendo esta orientación, Christian Gómez propone leer la obra de Borges a partir de esta clave, retomando la interpretación de Estela Canto, quien señala que *El Aleph* puede leerse como el relato de una experiencia mística. En este horizonte, la experiencia aparece como estrictamente singular: ese “reino” al que se accede no es compartido, sino que se presenta como propio, intransferible.

VII

Entonces vi *El Aleph*

Christian Gómez sitúa a Freud como un pionero —en sintonía con lo planteado por Enrique Acuña en *Se(x)uaciones: Hombres y mujeres con lo femenino—*, en la medida en que se atreve a localizar el encuentro con lo real. En este marco, entiende sexualidad y muerte como dos modos de lo no representable.

Ahora bien, algo se hace con esos elementos: es posible construir una teoría —por ejemplo, las teorías sexuales infantiles—, entregarse a la especulación —como en la especulación obsesiva—, tomar posición, poner en juego una asunción, producir una causación o localizar un consentimiento. Entonces, que algo no tenga representación psíquica no implica que carezca de efectos.

Entre esa x de la sexuación y el objeto a se abre una interrogación, en la medida en que este último puede pensarse como un modo de bordeamiento, de captación parcial de aquello.

Esa x no es el nómeno kantiano —lo incognoscible en sentido estricto—, sino una sustancia gozante: del orden de lo que se experimenta sin poder saberse. El poeta es quien puede hacer algo con eso no representado, con aquello que “hace cosquillas”, es decir, que involucra el cuerpo. Es un Otro-goce, distinto del goce fálico, al que designa como femenino y lo ubica como no-todo. Hay un goce suplementario no contable para todos los seres hablantes.

Así como Lacan recurre a la x de la sexuación para dar cuenta de un punto irreductible a la representación, Borges se interesa por el más allá, por la posibilidad de Otro mundo. Un modo de esa esquina Lacan-Borges.

Lee a Enrique Acuña en “Borges y la extimidad en *El Aleph*”:

“Tan lejos y tan cerca de Lacan que precisa el tiempo del sujeto como devenir de un discurso: la experiencia analítica pone en juego ese límite donde se escande un comienzo y un final. La eternidad sería así un agujero en el túnel del tiempo (...)”

Se pregunta Christian Gómez: ¿Qué puede decir aquel que atraviesa la experiencia analítica de ese encuentro inefable con un real que se escabulle por imposible de decir pero que, a la vez, deviene causa del deseo?

Vamos de la mano de Jorge Luis Borges. En su cuento de 1945, *El Aleph*, que se abre con la mañana en que muere Beatriz Viterbo, ese cambio es presentado como el primero de una serie infinita.

¿Se trata de una paradoja, o bien de un modo borgiano de pensar el infinito a

partir de una cuenta que, sin embargo, tiene un comienzo? Se trata, quizás, de un cruce entre la lógica de la sucesión —que supone un inicio y un orden— y la irrupción de un infinito que desborda toda enumeración.

El narrador —que lleva el nombre de Jorge Luis Borges— vuelve cada 30 de abril a la casa de Beatriz Viterbo. Allí encuentra siempre el mismo retrato, inmutable, mientras todo a su alrededor se transforma bajo la lógica de la sucesión. En esa casa, Carlos Argentino Daneri trabaja en un poema que aspira a abarcar la totalidad de la tierra —lo que fue, lo que es y lo que será—. En esa misma casa hay un sótano; en ese sótano, un mundo: el Aleph, uno de esos puntos del espacio que contiene todos los puntos.

“Iré a verlo inmediatamente”, le dice Borges a Daneri. La presunta locura de este último, lejos de inquietarlo, parece colmarlo de una extraña felicidad. Pero entonces ve el Aleph. Arriba a ese centro inefable del relato y comienza allí su desesperación de escritor: ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph? Una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

Intenta hallar una imagen equivalente, pero advierte que, al hacerlo, quedaría inevitablemente “contaminado” por la literatura. Asocia entonces la ficción con lo falso. Por eso ensaya un recurso cercano a la tautología, sin embargo, el problema permanece irresoluble, porque toda tentativa de transmisión del Aleph implica, de algún modo, caer en aquello mismo que se busca evitar.

Su íntima venganza consiste en decirle a Daneri que aquello no es más que un producto de su locura.

Christian Gómez lee:

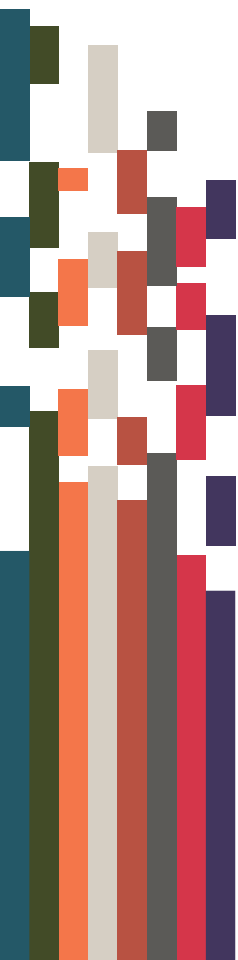
“Dos observaciones quiero agregar: una, sobre la naturaleza del Aleph; otra, sobre su nombre. Éste, como es sabido, es el de la primera letra del alfabeto de la lengua sagrada. Su aplicación al disco de mi historia no parece casual.

Para la Cábala, esa letra significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad; también se dijo que tiene la forma de un hombre que señala el cielo y la tierra, para indicar que el mundo inferior es el espejo y es el mapa del superior; para la Mengenlehre, es el símbolo de los números transfinitos, en los que el todo no es mayor que alguna de las partes. Yo querría saber: ¿Elegió Carlos Argentino ese nombre, o lo leyó, aplicado a otro punto donde convergen todos los puntos, en alguno de los textos innumerables que el Aleph de su casa le reveló? Por increíble que parezca, yo creo que hay (o que hubo) otro Aleph, yo creo que el Aleph de la calle Garay era un falso Aleph.”

Continúa: Dice Estela Canto sobre Borges que El zahir era la moneda que podía sacarlo del infierno, infierno en el que estaba sumergido y temía dejar. No fue con ese cuento, pero que salió por otros medios. No dice cuáles, pero se entiende

que son los distintos modos simbolizados en esa letra el Aleph.

Sugiere la lectura de *Borges y la matemática* (2003), de Guillermo Martínez, donde propone que los intereses de Borges por la matemática convergen en El Aleph. En particular, el autor sostiene que allí se entrelazan tres formas de infinito: el infinito de Cantor, los objetos recursivos y la paradoja de Russell. Un Borges más cercano a Lacan, que da pie al chiste: ¡Digan si no es lacaniano!



VIII

¿Es el inconsciente una refutación del tiempo?

Llegamos a la última clase de este recorrido. Nos invita Christian Gómez, en esta noche de *Lecturas en curso*, a continuar con El Aleph, de Jorge Luis Borges. El relato avanza hasta ese punto en que Borges vio el Aleph. Arriba así a ese centro inefable del cuento y comienza allí su desesperación de escritor: ¿cómo transmitir a los otros la experiencia infinita del Aleph?

Hay algo de esa imposibilidad que resuena también en la experiencia analítica. ¿Qué puede decir quien atraviesa un análisis acerca de ese encuentro con un real que se escabulle, imposible de captar plenamente en palabras, pero que al mismo tiempo se vuelve causa del deseo? ¿Toca el Aleph aquello que el psicoanálisis enseña sobre el objeto a, causa del deseo?

Todo lo que puede decirse acerca de ese objeto es siempre diferente del objeto mismo. El sujeto se ve llevado a la ficción, a los rodeos del lenguaje, para intentar captar aquello que está hecho de otra estofa. Tal vez eso enseñe Borges cuando escribe: “Una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”. Continúa: “el problema central es irresoluble: la enumeración, si quiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco”

Esto nos conduce también a pensar que toda solución al final de un análisis es necesariamente parcial. Allí Christian Gómez introduce otro problema: el de la refutación, que para Enrique Acuña — en “Borges y la extimidad en *el Aleph*” — constituye una de las formas del estilo en Borges.

La pregunta que orientará la clase se abre entonces a partir de *Nueva refutación del tiempo* (1946) e *Historia de la eternidad* (1936) ¿es el inconsciente una refutación del tiempo?

Una de las propiedades que Freud sitúa para el inconsciente es que este no conoce el tiempo: se trata de la atemporalidad. Tampoco conoce la contradicción. La eficacia de una huella mnémica —un significante que cae bajo los efectos de la represión (*Verdrängung*), marca fundante del inconsciente— opera sin estar asociada necesariamente a una representación. Hay allí un agujero respecto de cualquier representación posible.

El inconsciente freudiano bordea entonces un vacío que es *urVerdrängung*. Freud habla de núcleo, de atracción y de rechazo; un vocabulario heredero de la física del siglo XIX. Atracción y rechazo de aquello que entra en conexión con ese núcleo irreductible, que cae fuera de la representación, pero que implica un afecto que colorea, que tiñe la experiencia subjetiva.

Hay allí algo éxtimo: íntimo y extraño a la vez, o bien lo más próximo bajo la forma de una exterioridad radical. El sujeto no se relaciona con su objeto como

si este estuviera simplemente enfrente. Por el contrario, hay una exclusión interna con respecto al objeto. Algo interno que, sin embargo, irrumpe afuera.

El *Ur* freudiano es irreductible a la sucesión temporal. Su encuentro es azaroso, contingente e irreductible por el análisis mismo, porque rápidamente el sujeto vuelve a quedar capturado en la lógica de la sucesión, en la trama narrativa que intenta ordenar aquello que, en su irrupción, se presenta fuera del tiempo. Esto implica suponer que se trata siempre del mismo desencuentro. Lo reprimido inconsciente no puede hacerse plenamente consciente. Hay un resto que insiste.

Entonces, es el lenguaje el que introduce una sucesión. Para Borges hay una afinidad entre lenguaje y tiempo, distinta de la eternidad como aquello irreductible a toda sucesión.

En *Nueva refutación del tiempo* (1946), Borges toma el idealismo de Berkeley y la crítica de Hume para aplicarlos a la categoría del tiempo. Para Berkeley, lo que existe es la idea, y aquello que percibimos está determinado por ella. ¿Existen, por ejemplo, los libros de esta biblioteca si no estoy pensando en ellos? Esto conduce a la cuestión de la inexistencia de una materia autónoma, pero también a la necesidad de una instancia que lo vea todo.

Hume radicaliza el problema: no hay un espíritu sustancial que garantice continuidad. Borges sigue esa línea y propone: no hay tiempo. El tiempo sería entonces una dilución comparable a la del idealismo; una falacia ligada a la experiencia subjetiva de cada uno. No se trataría de una categoría *a priori*, sino de un efecto de articulación, de lenguaje, de sucesión.

Sin embargo, también hay en Borges la introducción del tiempo como sustancia. Allí reaparece la metáfora del río de Heráclito: “No podrás bañarte dos veces en el mismo río”. Habitualmente se subraya que el río nunca es el mismo, pero Borges desplaza el acento: tampoco el sujeto lo es. Hay algo del devenir:

“El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges”.

Plus **Litorales** — Lacan, Borges —

Esta noche de invierno, lluviosa, nos reúne al calor de algunos litorales, del sonido tenue de la música y los libros que nos rodean en la biblioteca popular de Iguazú.

Christian Gómez inicia su conferencia — con los comentarios de Zinnia Osella — situándola como un *plus* respecto a *Lecturas en curso: Lacan, esquina Borges*. Lacan y Borges vivieron un mismo siglo y, aunque no se conocieron, siempre creyó — nos cuenta — que frecuentaron las mismas bibliotecas y escudriñaron el mismo anaquele de una librería. Resuenan uno en el otro.

Arrabales de lalengua. Por aquí empieza. ¿Por qué Borges es un buen escritor?, se pregunta Ricardo Piglia. Porque hace bien lo que quiere hacer. Un poco, Lacan hace eso: hace bien lo que quiere hacer, es decir, el psicoanálisis.

Los cuentos microscópicos de Borges funcionan como esas marcas que bastan para que el lector se las tenga que arreglar. Está el Borges escritor; está también el Borges oral. Y también hay un Lacan de los seminarios y un Lacan de los *Escritos*. Está el Lacan que no está hecho para comprender, como el Borges que, cuanto más se lo lee, menos puede entenderse, porque las significaciones se abren. Esquinas posibles.

Nos invita diciendo: «No me pude aguantar para venir a contarles a ustedes lo que estaba leyendo». Por eso fueron lecturas en curso, y hoy presenta algo más de ese recorrido.

Se detiene en *Lituraterre*, de 1971, contemporáneo del dictado del seminario ...ou pire (...o peor). El texto apareció originalmente en la revista *Littérature*, del Departamento de Literatura de la Universidad de París VIII.

Lituraterre abre luego la compilación *Otros escritos (Autres écrits)*, publicada en francés en 2001, con motivo del centenario del nacimiento de Lacan, y editada en español por Paidós en 2002. Es el único texto del volumen que rompe el orden cronológico. Se centra allí en el problema de la letra, algo que ya había abordado en el «El seminario sobre “La carta robada”», de 1955 en la que comenta el célebre cuento de Edgar Allan Poe. Allí, además, hace una alusión a Borges con el que inició Christian Gómez su curso.

Lituraterre. Para Lacan la cosa es más polisémica. Se trata, como puede verse, de un neologismo. Su construcción se legitima en la etimología latina: condensa *litura* —borradura, tachadura, la acción de borrar o corregir lo escrito— y *liturarius*, aquello que presenta enmiendas o correcciones. A ello se suma *terre* (tierra), que hace resonar, además, una serie de semas: la tierra, el mundo, lo

que está en el mundo y también lo inundo. En español, esa serie encuentra una resonancia singular en la proximidad sonora entre *en mundo* y *el inundo*.

«La transposición de letras recae en los labios, la inversión en el oído». La operación consiste precisamente en eso: hago una transposición de letras al decir, y se escucha otra cosa.

Lacan replica aquí el procedimiento de Joyce cuando juega con *letter* y *litter*: una letra, una basura. Pero la serie no se detiene allí. También resuenan borradura-tierra, tachadura-tierra. Estamos contaminados de esa *basura letra*. Es como si la cultura se fuera transformando a partir de esa cloaca. La civilización es la cloaca, pero la cloaca está en la letra. Borges lo sabía: hay barbarie en la civilización y civilización en la barbarie. Nunca opuso estos términos.

Lacan dice que la literatura es una *poubellication*, neologismo que condensa *publication* y *poubelle* (basurero). Publicar es también arrojar algo al basurero. Lo publicado queda como un resto.

Se trata de ese resto que resulta de una operación, como en una división inexacta: algo que no queda captado por la operación del lenguaje. Allí comparece el objeto a: resto viviente, gozante, resto de satisfacción efecto de la operación del lenguaje sobre el organismo.

Lacan desplaza aquí su primera definición de la letra como soporte material que el discurso toma del lenguaje, despojada de toda significación *a priori*. Ahora la letra es también lo que se escribe; por eso se aproxima a la literatura.

Lituraterre hace resonar una serie: letra, literatura, litoral, literal. En francés, además, *lettre* designa tanto una letra como una carta. Esa polisemia había sido decisiva para explicar el lugar privilegiado que ocupa «La carta robada». Lo notable del cuento es que nunca se conoce el contenido de la carta. No sabemos qué dice y, sin embargo, todos los personajes quedan tomados por sus efectos. La carta opera independientemente de su significación.

Pero aquí, en la década del setenta, la letra aparece como litoral: dos dominios extranjeros el uno al otro, un cuerpo de tierra frente a un cuerpo de agua. El litoral no es una frontera en sentido político; no divide dos territorios, sino que marca el borde entre dos heterogeneidades.

La literatura vira hacia *lituraterre*.

Lacan explica esta elaboración a partir de una experiencia: viaja en avión desde Japón hacia París, luego de haber ido a estudiar el funcionamiento de los signos en las lenguas orientales. Durante el vuelo observa la planicie siberiana y se detiene en una palabra: *ravinement*. Se trata de los surcos producidos por el agua de la lluvia sobre la tierra. El agua cava marcas que antes no estaban; el surco no preexiste al agua, sino que es efecto de su paso.

La marca es efecto de la caída de la gota: algo se inscribe porque algo ocurrió

allí. Esa porosidad que el lenguaje deja en el cuerpo es la letra. Pero la letra también se tacha, se borra; queda como una huella y, al mismo tiempo, como aquello que puede desaparecer.

No hay cuerpo sin letra. La letra es la marca de un goce, de una satisfacción primera; es a partir de esa marca que el lenguaje hace cuerpo. No nacemos con un cuerpo: el cuerpo es efecto del significante, es decir, el organismo deviene cuerpo cuando es atravesado por la inscripción del lenguaje.

Las letras pueden borrarse, tacharse, desaparecer; sin embargo, continúan ejerciendo sus efectos. No son significados: son marcas, trazos que operan más allá de la significación.

Un cuerpo escrito al modo de las marcas del agua: una marca en lo real que introduce una diferencia entre organismo y cuerpo. Y entre ellos, el litoral de la letra.

A partir de esta letra se monta una ficción: una semántica posible, una construcción capaz de darle un sentido. Le damos un montaje ficcional.

La literatura es justamente ese artificio por el cual la letra hace resonar el goce. No porque venga a revelarlo, sino porque inventa una forma de alojar aquello que insiste más allá del sentido.

Un ejemplo de esto es el *laleo*. Freud descubre que el niño encuentra satisfacción en repetir sonidos que todavía no están capturados por la significación. Antes de que la palabra quiera decir algo, la lengua ya produce una experiencia de satisfacción. La lengua materna nace también de esa música primera, de esos restos sonoros con los que alguien juega antes de saber qué dicen.

Pero sobre ese sonido se monta un *pathos*: una pasión, una fijación de sufrimiento que toma cuerpo en la neurosis. Un análisis no consiste en eliminar esa satisfacción, sino en modificar la relación con ella: aquello que se presentaba bajo la forma de lo trágico puede encontrar otro destino, incluso el de lo cómico.

Borges llega por otro camino a un punto semejante. Por eso insiste en el arrabal. El arrabal borgiano es un litoral: ese lugar donde civilización y barbarie dejan de ser términos opuestos y comienzan a contaminarse. Allí, en ese borde, aparece una lengua propia; una lengua hecha de restos, de mezclas, de marcas.

Para Borges, la literatura no es más que un sueño dirigido, es decir, una formación del inconsciente. Él no lo formula en estos términos, pero podemos leerlo así a partir de su propia concepción de la escritura. En el prólogo a *El informe de Brodie* afirma:

«He intentado, no sé con qué fortuna, la redacción de cuentos directos. No me atrevo a afirmar que son sencillos; no hay en la tierra una sola página, una sola

palabra, que lo sea, ya que todas postulan el universo».

Hay allí un aire común con lo que veníamos desarrollando en torno a la letra y su tachadura. La palabra nunca queda reducida a aquello que pretende decir; siempre abre algo más, postula una dimensión que la excede.

Borges señala también que el escritor no es alguien encerrado en una torre de marfil. Tiene posiciones políticas, opiniones, una relación con su tiempo, pero eso no significa que esas posiciones deban interferir en la operación propia de la literatura.

Allí aparece otra cuestión que Borges retoma: el ejercicio de las letras tiene algo de misterioso. Borges dice preferir la tesis platónica de la musa antes que la de Poe, quien en *La filosofía de la composición* intenta mostrar la escritura del poema como una operación de la inteligencia.

No deja de ser una paradoja: los clásicos profesaron una tesis romántica —la inspiración de la musa— y un poeta romántico como Poe sostuvo una tesis clásica: la escritura como construcción racional.

Detengámonos en el arrabal.

Borges va contra Lugones, contra la idea de una gauchesca entendida como la expresión pura de una identidad nacional. La lengua gauchesca no es la transparencia de una voz originaria del gaúcho; es una fabricación literaria, una invención de género. Allí donde parece aparecer lo más genuino de una lengua popular, hay una operación de escritura.

La gauchesca es la invención de una tradición. Borges se interesa por su reverso: una tradición nunca es completamente propia; siempre viene de otro lugar, está hecha de préstamos, desvíos y restos.

Entonces vuelve la pregunta por civilización y barbarie. ¿Qué llamamos civilización? *Civitas*: la ciudad, el orden, la lengua instituida. ¿Y qué llamamos barbarie? La lengua del bárbaro, el balbuceo, el *bla bla bla* que parece quedar fuera del sentido. Pero ese resto bárbaro no está afuera: se cuela en la propia lengua civilizada. La barbarie habita la civilización.

Finaliza con Borges y yo, que copio:

“Al otro, a Borges, es a quien le 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. Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor. Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda

tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar. Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pase de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con el infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. 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.”

¿No es eso, acaso, un modo de entender el recorrido analítico? Eso que dice Enrique Acuña: “el secreto del inventor del *sinthome*”.



Reseñas

Lacan esquina Borges

-Lecturas, en curso- de Christian Gómez.

Instituto Sigmund Freud
Enseñanzas e Investigación
en Psicoanálisis



ASOCIACIÓN de
PSICOANÁLISIS
de MISIONES

Política, Clínica y Ciencia en lo contemporáneo.

