

ISBN 978-950-33-1657-3

Compilación de:
JUAN M. CONFORTE
NATALIA LORIO

La vía de lo inútil. Aportes para una revolución improductiva

La vía de lo inútil

Aportes para una revolución improductiva

Compilación de:

Juan M. Conforte

Natalia Lorio

**Colecciones
del CIFFyH**



La vía de lo inútil : aportes para una revolución improductiva / Fabián Fajnwaks ... [et al.];
compilación de Juan Manuel Conforte; Natalia Lorio; ilustrado por Santiago Caruso. - 1a ed.
- Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1657-3

1. Psicoanálisis. 2. Filosofía Contemporánea. I. Fajnwaks, Fabián. II. Conforte, Juan Manuel,
comp. III. Lorio, Natalia, comp. IV. Caruso, Santiago, ilus.

CDD 150.19501

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: Detalle de la obra *Lies Beneath* (2012) de Santiago Caruso

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



Notas sobre el *désouvement* y el goce

Juan Manuel Conforte*

Traducir

Désouvement es una palabra de difícil traducción. Utilizada conceptualmente por Maurice Blanchot a partir de *L'Espace littéraire*, para dar lugar a la *ausencia de obra* en el arte y en la escritura, a la *interrupción* como la irrupción de un fondo ocioso en cualquier proyecto, encontró un derrotero en diversos hitos de la filosofía contemporánea como en *La comunidad inoperante* (*La Communauté désœuvrée*) de Jean-Luc Nancy, *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria* o *Los usos del cuerpo* de Giorgio Agamben.

Las insuficientes holgazanería o inutilidad; la demasiado literal des-obra o la rebuscada inoperancia, no nos dan una pauta certera de lo que resuena en francés con la palabra *désouvement*. Sobre todo, la carga negativa, la sensación de vaciamiento, que el estado de *désouvement* conlleva sobre quien lo porta. Un estado, una situación, cercana a cierto desamparo en torno a la actividad, que nada tiene que ver con el ocio, o lo ocioso, que podemos vincular “al domingo de la vida” de Raymond Queneau, o de Alexandre Kojève; mucho menos con lo “inoperante” que pareciera ser más un juicio de valor venido de afuera, que la desazón de quien se encuentra “sin proyecto”.

Sensación de incomodidad, de consternación que padece la persona ociosa; sensación de desánimo que resulta en la incapacidad de actuar; estas son algunas de las acepciones que pueden encontrarse en los diccionarios de usos del francés. No quisiéramos con esto, sin embargo, abonar la idea de un sentido verdadero, o un *sema* que se nos escaparía totalmente, sino amplificar la caja de resonancias en las que podemos poner esta palabra que va a ser utilizada por los autores de maneras diversas, pero en común apuntando no solo a un estado sino a una actividad paradójica: la actividad de la no actividad.

Dejaremos también de lado las discusiones sobre el diagnóstico de época realizado y discutido por Kojève y Georges Bataille en torno a la

* Codirector del grupo de investigación “Psicoanálisis y filosofía/filosofía y psicoanálisis” (CIFYH). Adherente al Centro de Investigaciones y Estudios Clínicos (CIEC).

Correo electrónico: juanmanuel.conforte@gmail.com

noción de *negatividad*, para concentrarnos en los vínculos que podríamos encontrar entre este *désouvement* y el goce lacaniano, sin entrar en los parentescos con la *négativité sans emploi* batailleana que estará constantemente de fondo a partir del diagnóstico de Kojève sobre el fin de la historia. En principio para no extendernos sobre un tema que ha sido estudiado de manera abundante, pero también para no confundir el *désouvement* como un estado final, sino, como dice Agamben, como una tarea a realizar.

Breve recorrido

1. La interrupción, el deseo, el afuera, son algunas de las figuras que adopta el *désouvement* en *El espacio literario*, el libro que Blanchot dedica, no solo a la obra literaria, sino a la obra artística en general. Dos grandes ámbitos generadores de un mundo de objetos y de experiencia, que lindan con lo inútil y con lo ocioso. Kafka y Orfeo, junto a Rilke y Mallarmé, son los escritores y figuras en los que Blanchot busca el testimonio de una experiencia singular. No solo la experiencia de la obra, del momento creativo, sino también, la experiencia del *désouvement*.

Kafka, en sus diarios, nos relata el drama cotidiano que lo hace que solo pueda encontrar la escritura en la forma de una interrupción, y la interrupción como una forma de la escritura. Su Obra, para la que él suponía una exigencia de dedicación y serenidad que su vida le impedía, queda al resguardo de su amigo Max Brod para ser quemada después de su muerte. Traición de Kafka a su obra, traición (¿?) de Brod a su amigo, sus escritos quedan al resguardo del fuego. *La part du feu* es el título del primer libro de Blanchot en donde le dedicó a Kafka uno de sus textos más importantes: “La literatura y el derecho a la muerte”. Lo que se salva del fuego, lo que el fuego deja indemne, es al mismo tiempo lo que el fuego no puede quemar, lo que la muerte no puede matar. Eso es lo que nos resta de la obra de Kafka. O su *desobra*.

El mito cuenta que Orfeo desciende a los infiernos en busca de Eurídice. En el camino de regreso, con la prohibición de darse vuelta para contemplar a su amada, la impaciencia le gana y en un giro inesperado, incontrolable, se voltea. La última imagen que tiene de ese trayecto es la de Eurídice en su evanescencia. ¿Por qué voltearía? ¿qué significa esa mirada? “La mirada de Orfeo es el don último de Orfeo a la obra, donde la niega, donde la sacrifica trasladándose hacia el origen por el desmesurado mo-

vimiento del deseo y donde, sin saberlo, todavía se traslada hacia la obra, hacia el origen de la obra” (Blanchot, 1992, p. 164). Esa donación última, deja a Orfeo *désouvrée*. Sin proyecto, sin obra, a no ser en esa espectralidad en la que la imagen de Eurídice no cesa de desvanecerse.

El camino de Orfeo es el camino del incauto, signado por “el olvido, el error, la desventura del errar” (Blanchot, 1992, p. 166). Y todo en ese camino nos indica una especie de *afuera* que no podemos cernir, porque el lenguaje no admite *afueras*, aunque permita *lo indecible, lo ilegible, lo interdicto* (o entre dicho). Frente a estas figuras Blanchot adopta la palabra *désouvement*. Lo que detiene un obrar.

2. La comunidad inoperante. La *operosidad* es la acción negativa sobre la naturaleza que, en su devenir, crea mundo. Una verdad consignada por Hegel y replicada por sus lectores de comienzos del siglo XX. La acción humana es una negatividad; debe negar el mundo, anularlo para tenerlo. Y ese *munus* de la acción negativa sobre el mundo devendrá a lo largo de la historia un sentido compartido, lo que nos une en comunidad. La *comunidad*, como dice Nancy, nos es dada, es una tarea, es una acción, y lo que obra detrás de esa tarea es la común unión de sus seres.

Ahora, ¿cómo se produce esa común unión de los seres? Nancy, en *La communauté désouvrée*, rastrea la experiencia del *Colegio de sociología sagrada*, fundado en entreguerras por Georges Bataille y del que formaba parte, entre otros, Roger Caillois (*El hombre y lo sagrado*). La comunidad requiere de *lo sagrado*, es decir, de aquello que escapa a las reglas y normas del mundo corriente, de *lo profano*. Aunada por el mito, la comunidad necesita del ritual para “hacer lo sagrado”. De allí derivamos la palabra *sacrificio*: hacer lo sagrado. La común unión de los miembros en comunidad requiere de *sacrificios*, y su obra es, entonces, una obra de muerte. De esta forma Nancy puede dar algunas claves sobre el funcionamiento de los estados totalitarios, de las comunidades segregativas.

Así, la comunidad *désouvrée* (desobrada), la *comunidad inoperante* es una comunidad que se distancia tanto del mito, como del rito presente en las comunidades totalitarias. Está signada por lo literario más que por el mito. Nuevamente, en el clave blanchotiana, la literatura *desobra* la obra del mito, y permite una comunidad diversa, dispersa, sin obra de muerte. “La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito” (Nancy, 2000, p. 124). Y, aún así, Blanchot contesta

a este texto de Nancy con su *comunidad inconfesable*. La literatura, presta a decirlo todo, se encuentra con lo *indecible*, con lo *inconfesable*, con aquello que no podría ser dicho y que sin embargo calla ruidosamente.

3. Agamben, en una entrevista brindada en 2010 al aparecer su libro *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria*, trata de despejar dudas acerca de la noción de *inoperosidad* por la que traduce el *désouvement* blanchotiano. No se trata solamente de inactividad u ociosidad, “se trata más bien de una *praxis*, de una operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas” (Agamben, 2012, p. 73). Esto, teniendo en consideración que el hombre nace, según Aristóteles, *argos*, es decir, sin obra, sin vocación, sin destino específico. Falta en ser, diríamos desde el psicoanálisis, que hace que “el hombre [tenga] su potencia bajo la forma de una potencia de no” (Agamben, 2012, p. 76). Esta potencia negativa desnuda para el ser humano un *désouvement* que trabaja por debajo de cualquier arropamiento discursivo, biopolítico en el uso de su cuerpo. El “uso” es todavía algo más profundo que la mera utilización. El uso implica, de hecho, cierta ruptura con la *praxis* en tanto discurso. Por ejemplo, señala Agamben, “¿qué es un poema sino precisamente una operación lingüística que consiste en desactivar las funciones comunicativas e informativas de la lengua, a fin de abrirlas para un nuevo uso?” (2012, p. 78).

Agamben retomará esta cuestión del “uso” a partir del verbo griego *chréstai* en *El uso de los cuerpos*. De *chréstai* deriva el latino *uti* y de allí nuestro verbo moderno usar, o uso. Pero en su rastreo Agamben nota que “el verbo en cuestión no puede significar, según el significado del verbo moderno usar, ‘servirse de, utilizar algo’. Se trata en cada ocasión de una relación con algo, pero la naturaleza de esta relación es (...) de tal indeterminación, que parece imposible definir un sentido unitario del término” (Agamben, 2017, p. 65). Esta indeterminación se debe, entre otras cosas, a que el verbo *chréstai* se presenta en “voz media”, es decir, ni activa (un sujeto usa un objeto), ni pasiva (un sujeto padece la acción de un objeto sobre sí). La voz media implica que,

Por una parte, el sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se afecta ante todo a sí mismo en el proceso; por la otra, precisamente por esto, el proceso supone una topología singular, en la que el objeto no

supera la acción, sino que es él mismo el lugar de su suceder" (Agamben, 2017, p. 69-70)

El uso, entonces, supone un borramiento de los límites que separan sujeto y objeto, agente y paciente y de esta forma "todo uso es, ante todo, uso de sí mismo". El uso, entonces, es una praxis en la cual el sujeto y el objeto son vueltos *inoperosos*, donde no se mantienen las identidades propias, sino que se las socava hacia un *désouvement* esencial.

"El goce es lo que no sirve para nada"

Deberíamos, para cualquier cruce con el psicoanálisis, retener esta noción de "uso". Jacques Lacan comienza el Seminario 20 *Aún*, con una diferencia entre "lo útil y el goce", diferencia, dice él mismo, que ya estableció en su seminario sobre la ética del psicoanálisis. La palabra que Lacan destaca en este seminario en referencia al goce es la de usufructo. A diferencia de lo útil -que implica entrar en la cadena de intercambios-, el usufructo, por ejemplo, de una herencia, implica que esta puede usarse, pero no intercambiarse. Se goza de su uso. Así el goce se torna una cuestión de derecho: el derecho implica "repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce". Y seguidamente agrega: "¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada" (Lacan, 2012, p.11). Gasto improductivo, el goce es una actividad que no puede intercambiarse; instancia negativa, el goce es del orden de aquello que se pierde, es decir que no es del orden del "tener". En este sentido, el goce se acerca a lo que Agamben planteaba con el verbo *chréstai*.

Inutilización, inutilidad, inoperosidad, tornar inútil, ni pasividad ni actividad, todas esas formas del *désouvement* se tocan con el reino de lo útil. Lo útil, siguiendo este lineamiento, no es otra cosa que aquello que hace obra, lo que se puede intercambiar, lo que entra en las cadenas de equivalencias, lo que crea valor de cambio, lo que crea mercancía. El goce, por otro lado, no puede "intercambiarse", es uso, pero no un uso absoluto y total, es, como dice Agamben, "uso de sí".

Habría que aclarar, en este punto, que Lacan precisa aún más esta cuestión del uso: se puede gozar de una herencia, dice, a condición de no despilfarrarla, es decir que el goce implica cierta parcialidad, cierto límite. En términos freudianos podemos explicarlo en torno al mito de la horda primordial: una vez eliminado el padre que aunaba todos los goces, aquel

que podía gozar de una manera absoluta, se produce un reparto del goce entre los hermanos. Es decir que ese goce se parcializa, se goza en parte.

Jouis sens

Habría que avanzar un poco en otra palabra de difícil traducción del francés, al menos por las homfonías que produce. *Jouissance*, que traducimos por goce, hace resonar en lengua francesa otras derivas posibles que Lacan explota en distintos lugares de su obra: *j'ouïs sens*, o *jouis sens*, oír sentido, o goce sentido. Con estas homfonías Lacan señala el vínculo entre goce y lenguaje.

Esta conjunción se produce, míticamente, en un choque entre cuerpo y lenguaje cuyo resultado es un vaciamiento de goce en el cuerpo, dejando a éste como una caja de resonancias. Distinto al cuerpo imagen del estadio del espejo, esta caja de resonancias requiere otro tipo de elucubración.

Para ilustrar algo de esta operación, podemos tomar el texto de Sigmund Freud “La negación” de 1915 en donde encontramos ese doble movimiento que da cuenta de esta operación negativa. En principio existe algo que podríamos llamar con Jacques Alain Miller “consentimiento”, y que Freud pone en una *Bejahung* primaria: una aceptación originaria, mítica e insondable a participar en el juego del lenguaje. Pero esta aceptación es seguida de un vaciamiento de goce del cuerpo que Freud llama *Ausstossung*, es decir rechazo. Este rechazo, que luego cobrará las formas consabidas de las negaciones estructurales, al tiempo que vacía el cuerpo de goce deja una marca: la marca del goce en la palabra.

De esta forma el cuerpo se convierte en una “dichomansión”, conjunción que hace Lacan en el seminario 20 entre dicho y casa. “Donde eso habla, goza” (Lacan, 2012, p. 139). Pero ese goce, esa marca, no puede ser dicha, está al mismo tiempo “interdicto” y “entredicho”. Antes que decirse el goce resuena, se deja oír detrás de las palabras. Algo de esto podemos vislumbrar cuando en el seminario sobre la angustia, en referencia al goce y al imperativo categórico Lacan formula: “*A Goza! (Jouis!)* solo le puedo responder una cosa *Oigo (J'ouïs!)*” (Lacan, 2006, p. 91), o cuando en el mismo seminario 20 Lacan dice que “Nada obliga a nadie a gozar. Excepto el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (2012, p. 11).

El sujeto *desouvée*, o ¿para qué sirve un análisis?

Estamos, entonces, en el campo del *désouvement*: el goce, pegado a la palabra, al discurso, es lo que al mismo tiempo lo socava, lo interrumpe, lo *des-obra*: 1. En tanto atado a una forma de la excepcionalidad, como lo tratará Lacan a partir del seminario 20 con sus fórmulas de la sexuación, el goce escapa a la universalidad. Es, como dice Lacan, una instancia negativa. 2. En tanto que parcial, no tenemos de él más que restos, desechos, fragmentos. 3. En tanto que indecible, lo encontramos abrochado al sentido, a la enunciación, y sobre todo a los discursos. Los discursos, cada uno de ellos, poseen, de manera intrínseca una modalidad de goce.

En este sentido, la actividad del *désouvement* a la que nos dispone, por ejemplo, Giorgio Agamben, tiene que ver con *inoperar* los sentidos abrochados, liberar esa asociación, dejarla ociosa, desmontar la obra imperativa del superyó encarnado en el cuerpo por los discursos y que es siempre una *obra de muerte* retomando ese otro discurso fragmentario, sin origen, que insiste en la repetición y que tiene que ver más con un “uso” del cuerpo que con una utilidad. El *désouvement*, en este sentido ni positivo, ni negativo, que recuperan los autores citados es lo sin obra, lo inoperoso que surgirá en algún momento del análisis cuando se hayan desmontado las identificaciones que guiaban al sujeto. Hacer con eso, inventar un nuevo uso (*sinthome* dirá Lacan a partir del Seminario 23), será el desafío de un analizante.

Excursus. *La part du feu* o la salvación por el *des-hecho*

“La salvación por los desechos”, remitiendo a la conferencia de Jacques Alain Miller, necesitaría una aclaración. La distinción entre resto y desecho. El desecho es el producto de una operación pulsional, incluso podría ser una posición subjetiva (*faire le déchet- être le déchet*). *Désouvement*, en los términos que los venimos definiendo, podría estar del lado no de los desechos, es decir de aquello que queda como objeto del goce del Otro; sino del *des- hecho* en tanto hay un desobramiento de aquello que se postula como una totalidad, como unidad, como Obra, como Otro. Es decir, no solo lo que queda como fuera del discurso, del Otro, sino aquello que se presenta en esa hiancia abierta en el discurso. Es la vía del objeto

no como aquello que viene a complementar o completar, sino lo que viene a socavar los arreglos con la realidad. Restos. Como los restos de una operación que no pueden reconstruirla, rearmarla. Repetición, en tanto es en los restos donde algo insiste.

Algo de esto puede pensarse alrededor del establecimiento del seminario. En el epílogo al Seminario 11 Lacan se refiere a esa obra que comienza a formarse con dicho establecimiento. Más allá de sus *Escritos*, escritos para no ser leídos, el seminario tiene el peligro de caer en el “giro universitario”: convertirse en un “monumento”, al decir de Jacques Alain Miller (Miller, 1999, p. 12). Este será el primer seminario que se publica, y Lacan hace referencia a aquello que irremediamente se pierde en su “poubellication”, juego de palabras entre “publication” y “poubelle”, los canastos de basura que Eugène Poubelle puso en las orillas del Sena para acumular los residuos. En este sentido la publicación es un desecho... de lo dicho.

La publicación pierde esencialmente lo que “él dice”, en tanto que el dicho “se dirige al inconsciente, o sea, a lo que se lee antes que nada”. Si algo pasa a la lectura, si algo se da a leer, es fundamentalmente por la apertura de esa hiancia. Si para Blanchot la hiancia principal es la de “hablar no es ver”, podemos derivar en esta misma sintonía que para Lacan “escuchar no es leer”. Como dice Miller, “no hay obra oral, sino que esta se mide por las consecuencias en el que escucha”, y en el paso de lo oral a lo escrito se pierde lo esencial, aunque un resto, aún, pasa. Como para Orfeo, la publicación implica un mirar hacia atrás viendo como eso que fue dicho se desvanece frente al paso de lo escrito. La oralidad es a esa transcripción lo que Eurídice fue a Orfeo.

“Escrito para no ser leído”, transcripto para no ser leído, aún así algo deja leerse ya que lo que “se dice” no va por las vías de una comunicación, sino que apunta a las vías del *désouvement*, del *des-obra* las vías del sentido.

El sentido de la lectura que nos propone Lacan es muy cercano a aquel que nos proponía Blanchot en *El espacio literario*,

Leer ni siquiera requiere dones y condena este recurso a un privilegio natural. Autor, lector, nadie está dotado, y quien se siente dotado siente sobre todo que no lo está, se siente infinitamente

desprovisto, ausente de ese poder que se le atribuye, y así como ser “artista” es ignorar que ya hay un arte, ignorar que ya hay mundo, leer, ver y oír la obra de arte exige más ignorancia que saber, exige un saber que inviste una inmensa ignorancia y un don que no está dado por anticipado, que cada vez hay que recibir, adquirir y perder en el olvido de sí mismo (Blanchot, 1992, p. 180)

Bibliografía

- Agamben G. (2012) “Obrar/Desobrar” en *Revista Nombres*. Córdoba: Alción.
- Agamben G. (2017) *El uso de los cuerpos*. Bs. As.: AH.
- Blanchot M., (2007) “La literatura y el derecho a la muerte”, en *La parte del fuego*. Madrid: Arena.
- Blanchot M. (1992) *El espacio literario*. Bs. As.: Paidós
- Kojève A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lacan J. (2000). *El seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2006). *El seminario 10, La angustia*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2007). *El seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- Lacan J. (2012). *El seminario 20, Aún*. Bs. As.: Paidós.
- Miller J-A. (1999). *El establecimiento del seminario*. Bs. As.: Tres Haches.
- Nancy J-L (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM.

