

Genealogía del afecto: Índices, juicios y el deseo de interpretación

*Genealogy of the affection:
Indexs, judgments, and the desire for interpretation*

Por Dominique Kahanoff¹ y Matías Laje²

RESUMEN

En el presente trabajo se precisará la noción de “genealogía” en psicoanálisis, sirviéndose de recorridos filosóficos y epistemológicos de referentes como Foucault, Heidegger, Nietzsche, Spinoza, Peirce, así como obras maestras de la épica, a saber La Iliada y La Odisea. La pregunta por la genealogía del afecto responde a un interés por los afectos en la clínica psicoanalítica y muy estrictamente a su vínculo con el deseo. ¿Puede un afecto ser un índice del deseo, de la posición de un sujeto ante su deseo? La interpretación aparece como un nudo posible entre afecto, deseo y acto. ¿Qué enseña una genealogía de los afectos y del deseo sobre el punto singular sobre el que se apoya un acto? ¿Puede una interpretación ser la antesala de un acto del ser hablante?

Palabras clave: Afecto - Deseo - Acto - Genealogía - Interpretación - Índice - Juicio

ABSTRACT

The present work clarifies the notion of “genealogy” in Psychoanalysis, using philosophical and epistemological referents such as Foucault, Heidegger, Nietzsche, Spinoza, Peirce, as well as masterpieces of the epic, namely The Iliad and The Odyssey. The question of the genealogy of affection responds to an interest in affections in the psychoanalytic clinical work and very strictly to its link with desire. Can an affection be an index of desire, of the position of a subject regarding its desire? Interpretation appears as a possible knot between affection, desire and act. What does a genealogy of affections and desire teach about the singular point on which an act rests? Can an interpretation be the prelude to an act of the speaking being?

Keywords: Affection - Desire - Act - Genealogy - Interpretation - Index - Judgement

¹Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) Becaria Doctoral

²Universidad de Buenos Aires. Secretaría de Ciencia y Técnica. (UBACyT) Becario de Investigación

Introducción

“Cuanto más entendemos las cosas singulares,
tanto más entendemos a Dios.”
Baruch de Spinoza

Desde la mirada de Foucault la genealogía se opone a la búsqueda del origen, entonces se trata de percibir la singularidad de los sucesos, allí donde menos se los espera. Se diferencia “genealogía” de “génesis”: en el génesis la nada es reemplazada por el todo. En cambio, en la genealogía del afecto, como en la del deseo, el vacío, la inexistencia, el no-todo, son elementos impresionables. Por el lado del afecto, desde Freud podemos pensar a la vivencia de dolor como inaugural del aparato psíquico, no como una experiencia mítica sino como un antecedente lógico.

Para la ética del psicoanálisis no hay elipsis del deseo: hay rechazo, olvido, desmentida, pero nunca elipsis porque eso supondría la inexistencia de un sujeto y la falta de posicionamiento ante el deseo. “Genealogía” no se confunde con “génesis”, sino que es un nombre para ciertos agenciamientos, donde se tratará de desplegar la relación deseo-afecto en un horizonte clínico.

La lógica semiótica de Peirce permitirá precisar la noción de índice; las obras épicas la *Iliada* y la *Odisea* se utilizarán para articular y transmitir las elaboraciones del presente trabajo al modo de un “Escolio”, en consonancia con la metodología que es posible encontrar en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Spinoza, renombrado trabajo sobre la relación entre los afectos y el alma. Un “Escolio” supone un momento de articulación, puesta a prueba y demostración de las ideas trabajadas. En esta obra se propone que “cuanto más entiende el alma tanto menos padece en virtud de los afectos” (Spinoza, 1677, p. 268), pero en un horizonte clínico, la cuestión que surge en este punto es si es posible que el afecto sea en sí una forma de “entendimiento” y, respecto al deseo que habita al ser hablante: ¿puede un afecto ser un juicio sobre el deseo? En todo caso, propondremos que ese entendimiento vendrá anudado de una interpretación.

1. Genealogía del afecto

No es el comienzo de la *Iliada*, aunque podría serlo, *in medias res*, en la mitad de la cosa, en medio del conflicto, en la tensión entre la anticipación y la retroacción. El origen como lugar de verdad está perdido, el historiador ha fracasado, como dice Arturo Carrera en su primer verso “el escriba ha desaparecido”. La búsqueda de origen, del comienzo, se decide perdido y lo que aparece es el lugar del enfrentamiento.

Foucault toma de Nietzsche tres ideas diferentes para pensar el origen, en *Nietzsche, la genealogía, la historia*:

1. *Ursprung*: el fundamento originario podría pensarse desde un uso remoto de la lengua alemana *Spring*, que

es plausible de ser traducido por fuente, procedencia. En *Humano, demasiado humano* Nietzsche lo sitúa en relación a otro término *Wunderursprung* que refiere al origen milagroso que busca la metafísica.

2. *Entstehung*: el punto de surgimiento, de emergencia en donde más que el origen importa la escena en que se produce, el enfrentamiento que aparece.

3. *Herkunft*: encontrar en el individuo las marcas singulares que se entrecruzan con la pertenencia a un grupo. Designa una procedencia a partir de ubicar las huellas de la diferencia.

Como se mencionó anteriormente, con Foucault queda claro que la genealogía se opone a la búsqueda del origen: se trata de percibir la singularidad de los sucesos, allí donde menos se lo espera, donde suelen pasar inadvertidos.

Esta idea de genealogía en donde el origen está perdido, Foucault la sostiene de un modo magistral: “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo: está del lado de los dioses”, donde resuena una de las primeras ideas freudianas en relación con la construcción del aparato psíquico. En “Proyecto de Psicología...” (1895) leemos a Freud hablando del dolor como la irrupción de una gran cantidad de energía que rompe con la homeostasis del aparato psíquico. El efecto es el intento de huir del dolor, generar una descarga por cualquier vía posible. Lo que denomina, entonces, la *vivencia de dolor* es aquello que proviene del interior del cuerpo y ubica como displacer. Se diferencia de la llamada *vivencia de satisfacción*, también consecuencia de un estímulo endógeno, cuya cancelación sólo es posible -al menos inicialmente- a través de una acción específica consecuencia de un agente externo, constituyendo así una vivencia de satisfacción. Al menos inicialmente, porque luego alcanzará con la *imagen-recuerdo* para evocar esa satisfacción del mismo modo que una *investidura ínfima del recuerdo hostil* lleva hacia el dolor. De la vivencia de satisfacción ubicará como saldo al deseo, de la vivencia de dolor, los afectos.

Desde Freud podemos pensar a la vivencia de dolor como inaugural del aparato psíquico, no como una experiencia mítica sino como un antecedente lógico, esa marca de una ruptura que produce lo que se denomina *dolor* aparece en continuidad con la castración, como efecto lógico del atravesamiento por el lenguaje. No se trata del origen como lugar de verdad ni como un suceso a reconstruir en un sentido histórico-evolutivo sino como una discontinuidad que sólo podemos leer retroactivamente (en ese movimiento que genera sus propios antecedentes).

Como “genealogía” no se confunde con “génesis”, sino que es un nombre para ciertos agenciamientos, se trata de desplegar la relación deseo-afecto en un horizonte clínico.

El primer Escolio nos presenta esta relación a partir de la lectura que hace la ninfa Tetis del grito de dolor de Aquiles.

Escolio I: El grito de Aquiles. Un grito de dolor. Patroclo, amigo, compañero de Aquiles murió en manos de Héctor. Antíloco, elegido como mensajero por los aqueos, lleva la noticia al guerrero que grita y vuelve a gritar. La ninfa Tetis, su madre, escucha este grito y atiende al llamado: le promete una nueva armadura. La madre significando el grito como demanda. Acude a Hefesto, dios de los guerreros y de los artesanos, quien en la construcción de un escudo, termina creando un mundo labrado en metal. En este punto la trama del poema gira y en el dolor irrumpe la cólera.

2. El afecto como índice del deseo (Indicados índices indican indicios)

En la concepción semiótica del signo (Peirce, 1894) una de sus dimensiones es la del índice. La relación indicativa no es necesariamente una relación de similitud imaginaria [*likeness*], propia del ícono y de primaridad, y tampoco es una relación de símbolo convencional, contractual, de terceridad. Si bien las tres dimensiones tienen relaciones muy complejas, se las entiende mejor al considerarlas como dimensiones de un signo y no como “tipos de signo”. Según Peirce, un signo es algo que está *en lugar de otra cosa* para alguien con el propósito de “afectar”. En el índice se expresa con mayor intensidad ese propósito de afectación, ese *conatus* del signo. Digamos que ese “en lugar de otra cosa” de Peirce podríamos pensarlo en una lógica suplementaria, en un plano de inmanencia, como “en algún tipo de relación”. Ahora, ¿cómo dar cuenta de una relación que no deje desanudado algo de un real entre un afecto y el deseo de un sujeto? Este afecto-síntoma o afecto-índice, esta enigmática forma de presentación subjetiva, indica algo y esta indicación es lo que clínicamente llamamos una interpretación, o mejor dicho, no es sin una interpretación que un afecto puede relacionarse con el deseo de un sujeto.

Peirce va a poner como ejemplo de la función del índice a esas marcas que hacen que una mera ilustración pueda anudar algo de lo real:

Es verdad que un mapa es muy útil para designar un lugar; y un mapa es un tipo de ilustración. Pero a menos que el mapa lleve la marca de una localidad conocida, y la escala métrica, y los puntos cardinales, no indica más dónde está un lugar que el mapa en *Los viajes de Gulliver* indica la ubicación de Brobdingnag¹ (Peirce, 1894, traducción propia).

Esas marcas... interpretadas. Ahora bien, no hay una cartografía del deseo que permite ubicar exactamente la posición del sujeto, pero hay su interpretación, *inexacta pero verdadera*, interpretación de las opacas y a veces ruidosas coordenadas del deseo. La importancia del horizonte clínico es esencial al psicoanálisis, como demuestra la obra de Freud, y no solo sus historiales. Ese horizonte hace que un escrito no sea un mapa de

Brobdingnag, una cosa sin referencias, pero tampoco con una referencia global, mundial, ordenada... genital. El analista en su interpretación prescinde un poco de las referencias estándar del sentido común, pero no por eso es sin referencias.

Escolio II: la Esfinge. Hacia el final de su célebre *paper* sobre el signo, Peirce cita un poema de Emerson, *The Sphinx*, (Emerson, 1841, traducción propia):

La Esfinge está dormida
sus alas plegadas:
su oreja que pesa,
y se queja ante el mundo:
¿Quién me dirá mi secreto
que el tiempo ha guardado?

En el poema, quien responde muy resueltamente es un poeta, y la Esfinge, un poco al modo de Hera con el impertinente Tiresias, lapida:

¿Quién te enseñó a llamarme así?
Soy el espíritu, compañero de yugo;
de tu ojo soy la mirada.

Este último verso es el que retoma Peirce. La Esfinge hace hablar a los hombres y luego se desvanece, asintótica pero también final.

3. El afecto como juicio sobre el deseo

“Así se batían a la manera del fuego.
Diríase que ni el sol ni la luna ya
subsistían pues estaba cubierto de bruma
todo el espacio de la batalla”.
Homero, *Íliada*, XVII, 366-368.

Entonces, en esta lógica de los suplementos es que se diferencia “genealogía” de “génesis”: en el “génesis” la nada es reemplazada por el todo, como en la vertiente católica o Universalista; en la “genealogía” los elementos y sus relaciones se agregan, y la nada permanece como un elemento. Por eso en la genealogía del deseo, como en la del afecto, el vacío, la inexistencia, el no-todo, son elementos. Para la ética del psicoanálisis no hay elipsis del deseo: hay rechazo, olvido, desmentida, pero nunca elipsis porque eso supondría que no hay sujeto, que no hay posición ante el deseo.

Escolio III. El canto XVII de la *Íliada* sucede en torno al cadáver de Patroclo atravesado por la lanza de Héctor, tironeado entre aqueos y troyanos, su cuerpo, en lugar de recibir la sepultura digna de un héroe, es el campo de batalla. Aquiles lucha, no por los aqueos, sino por la muerte de su compañero.

Al final, habiendo matado a Héctor, robado y vejado su cadáver, vuelve melancólico.

Escolio IV. Aquí aparece un sueño: Aquiles se duerme y el fantasma de su amigo lo visita y en el sueño le implora que desista de su ira y que organice, finalmente, sus funerales. El sueño sigue: Aquiles accede y le pide al espectro que se acerque para darle un último abrazo. “Así habló y tendió los brazos hacia él pero no lo pudo tocar; el alma como el humo bajo la tierra se desvaneció”. Aquiles también como fantasma, aparece visitando a Ulises. Lamenta el destino que le tocó en suerte y confiesa que preferiría ser esclavo entre los vivos, antes que rey entre los muertos.

4. El deseo de interpretación

Así como Descartes le da un método al espíritu para poder hacer ciencia, Spinoza reforma el entendimiento para poder hacer una ética que no se diferencia de una ontología, así el psicoanálisis se funda en un deseo, en el deseo del analista, y quizás haya un nombre propio para esto y sea el de Lacan. Un aporte fundamental es que el deseo del analista se agrega, no reemplaza al deseo del sujeto. La interpretación es lo que está entre el dicho y el decir, lo que nos hace creer que entre el dicho y el decir hay algo: el deseo de interpretación, que es causa de sí, no anterior al 24 de julio de 1895: el deseo del analista es un sueño freudiano interpretado por Lacan. Que el deseo no sea sin su interpretación (Lacan, 1958-59) es parte de una enseñanza, a la que queremos aportar que la interpretación no es sin su deseo, no es sin un deseo de interpretación, de ese lazo que no es sin palabras ni sin palabra. No se tratará en este punto de un mapa sin indicaciones, ya que no es posible extraer consecuencias clínicas si no es ubicando las coordenadas singulares que hacen que ese mapa-discurso se anude a lo real de la clínica... para algún analizante.

Puede haber una relación entre el afecto y el deseo, y esa relación puede ser la de un índice donde el deseo, es decir su interpretación, se constituya como un índice del afecto. El analizante en su tarea puede utilizar la interpretación para darle al afecto un anudamiento que no omita algún real -que si no retornaría ferozmente. Así el deseo podrá jugarse como deseo de interpretación.

Escolio V: El canto de sirenas. No hay peor sordo que el que no quiere... enseñan las sirenas en la Odisea. Como dice Homero, las sirenas quieren seducir a Ulises prometiéndole noticias sobre la guerra. Ahora, ¿con qué encantaron a los marineros de Ulises? Algunos comentaristas sugieren que los marineros escuchaban en el canto de las sirenas la frase: “Han llegado a casa”. Es decir que encontramos en las sirenas una primera y muy arcaica figura del intérprete como aquel que hace resonar al objeto del deseo. Digan lo que digan, lo más seductor de las sirenas sería que alguien podría venir a nombrar cabalmente aquello que deseamos.

Sin embargo, lo que sucede cuando esto acontece, es la muerte. Al escuchar el canto de las sirenas, los hombres mueren. Ulises es el único hombre que pudo

escuchar el canto que hace morir sin morir. No resulta extraño que se le haya adjudicado el nombre de *politropos*, el nombre propio, a Ulises. El de los *muchos recursos*, entonces, agregamos: en relación a *hacer con el deseo*. ¿Es posible pensar esto como una de las funciones de la interpretación? Como aquello que hace presente el deseo en el decir... permitiendo hacer con el deseo lazo.

Entonces pensamos un cierto cumplimiento de deseo jugado en el hecho mismo de que alguien podría devolver un eco del propio deseo, de nuestra esencia más profunda, en el punto donde nombraría qué es lo que se quiere: quizás ésta sea una de las funciones principales de la publicidad en el capitalismo.

Ahora bien, no le toca al analista decirle a su analizante qué es lo que este quiere -como si pudiese hacerlo, por otra parte. Pero sin duda hay una función en las sirenas que es la de producir un deseo de interpretación, porque en algún punto es indiscutible que los marineros suponen que las sirenas saben lo que ellos quieren. Cuando nos referimos a la interpretación como un índice, de ningún modo proponemos que la interpretación debe operar a modo de una indicación, aunque a veces sea necesario rotar por lo que Lacan llamaba el Discurso del Amo. Lacan va a dar un buen ejemplo de esto, cuando lee en Freud que el “nach sein Wunsch”, “según su deseo”, es un paradigma para la interpretación, que hace resonar al deseo en los dichos del analizante (Lombardi, 1992). Para escuchar el canto de las sirenas hay que querer, no mucho pero un poco hay querer, y el deseo de interpretación se juega en acto cuando alguien habla. Quizás esto sea importante para un análisis. Sin quedar demasiado tomados por la imagen donde deseo y anhelo se confunden por completo, acaso el deseo de interpretación, el suscitar en el analizante un deseo por la palabra del analista sea un deseo *princeps* para pensar la genealogía del deseo... en un análisis.

Escolio de cierre: ¿Aquiles, un caso clínico? Vestido con la armadura provista por su madre se adentra a la brumosa matanza. Ni la muerte de Héctor ni la aparición espectral de Patroclo en sueños conmueven la posición melancólica de Aquiles que retorna, finalmente, en diálogo con Ulises. El velo de la armadura no constituye un bien puesto al servicio del deseo.

En el canto XXIV de *La Ilíada* sucede algo único. Príamo, habilidosamente, llega hasta la tienda de campaña de Aquiles para recuperar el cadáver de su hijo. No es con una demanda sino con gran astucia como se corona el accionar de Príamo, quien apela a la situación de Aquiles, en tanto huérfano, y lo conmueve con el recuerdo de su propio padre: “Dichoso tu padre que muere sin ver morir a un hijo”. Se revela el conflicto del deseo en donde se sitúa la posición del sujeto, antes tomado por la ira provisto de un escudo por acción de su madre, ahora la alusión al padre, como mediación, posibilita sepultar a los muertos. *La Ilíada* concluye antes de los funerales del hijo de Príamo, y esta decisión formal también enseña sobre el deseo y su acto. Así como el *in medias res* de la genealogía implica que el

comienzo se da por perdido, así también el fin, porque el valor está en el acto, que es fallido, que desconoce su fin, su origen y su sujeto, pero que le otorga al ser hablante la dignidad de una existencia que no es sin conflicto, ni pérdida, pero que tampoco es sin deseo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Albornoz, E. (2013) *Pensar con los pies: El psicoanálisis como crítica de la razón Kantiana*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
- Carrera, A. (1972) *Escrito con un nictógrafo*. Buenos Aires: Interzona, 2005.
- Emerson, R.W. (1841) "The Sphinx" [La Esfinge] Recuperado de [http://poetry.eserver.org/Emerson\(Sphinx\).html](http://poetry.eserver.org/Emerson(Sphinx).html)
- Foucault, M. (1971) "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Discurso, poder y subjetividad*. Madrid: Ed. Pre-Textos, 2000.
- Lacan, J. (1958-59) *El seminario, Libro VI: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

- Lombardi, G. (1992) "La función primaria de la interpretación". En *Hojas Clínicas*. Buenos Aires: JVE, 2008.
- Maurette, P. (2015) *El sentido olvidado: ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires: Mardulce, 2015.
- Peirce, C.S. (1894) "What is a sign?" [¿Qué es un signo?] Recuperado de <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/peirce1.htm>
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

NOTA

¹It is true that a map is very useful in designating a place; and a map is a sort of picture. But unless the map carries a mark of a known locality, and the scale of miles, and the points of the compass, it no more shows where a place is than the map in Gulliver's Travels shows the location of Brobdingnag (Peirce, 1894, §5. Indications).