

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
Ricardo E. Rodríguez Ponte**

**para circulación interna  
de la  
Escuela Freudiana de Buenos Aires**

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
Ricardo E. Rodríguez Ponte**

**para circulación interna  
de la  
Escuela Freudiana de Buenos Aires**

**Clases 4 - 7**

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**1**

**Martes 21 de Noviembre de 1972<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 1ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 1ª sesión del seminario ocupa el Capítulo I de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **DE LA JOUISSANCE {DEL GOCE}**.

{*El seminario es precedido por un largo silencio*}<sup>3</sup>

Me ha sucedido no publicar *La ética del psicoanálisis*.<sup>4</sup>

En ese tiempo, eso era una forma, en mí, de la cortesía: “después de usted {*après-vous*}, se lo ruego {*j’vous-en-prie*}”, \**“se lo peor-o”* {*j’vous-en-pire*}\*<sup>5</sup>, \**“passez-donc-les-près-vous...”*\*<sup>6</sup>

Con el tiempo, he tomado la costumbre de percatarme de que, después de todo, podía decir al respecto un poco más.

Y luego, me percaté de que lo que constituía mi camino era algo del orden del *no quiero saber nada de eso* {*je n’en veut rien savoir*}. Esto es sin duda lo que también, con el tiempo, hace que *otra vez* {*encore*} estoy aquí, y que ustedes también están ahí, me asombro por ello siempre. ¡Todavía! {*Encore!*}<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Esta “indicación escénica”, por así decir, tiene como única fuente la versión **GT**.

<sup>4</sup> Dicho Seminario fue no obstante publicado por Jacques-Alain Miller, unos catorce años después, ya muerto Lacan. Cf. Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VII, *L’éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, septembre 1986. Hay versión castellana de Ediciones Paidós.

<sup>5</sup> **JAM/S**: [se lo *peor* o... {*j’vous en pire...*}] / **JAM/P**: [se lo *empeoro*] / **GT**: \*¡Osuspiro! {*J’ousoupire!*}\* — En todas estas versiones, la terminación *pire*, “peor”, que remite al Seminario del año anterior, ...*ou pire* (...o *peor*), empleada como verbo, retoma anagramáticamente el *prie* de la frase anterior: *je vous en prie*, “se lo ruego”, “se lo imploro”. — Salvo casos cuya fuente indicaré en su lugar, tomo como fuente-guía de este establecimiento y traducción las versiones que nombro **VR** y **ALI**, limitándome en adelante a señalar sólo las variantes más significativas, sea por su sentido y/o valor conceptual, sea por lo indicativas de las dificultades del establecimiento de un texto aceptablemente confiable.

<sup>6</sup> **JL**, **VR**, **ELP**, **STF**: *passez-donc-les-près-vous*: cuyo sentido se me escapa, una traducción más o menos literal daría “pase/n-pues-los-cerca-usted/es”, y que sueña más o menos como *passez donc les prévus*: “pasen pues los previstos” / **GT** propone: *Passez donc les pré(miers)!*, que podría verse como: “¡Pasen pues los pri(meros)!” / **ALI**: *passez donc les premiers* / **JAM/S**: omite la frase.

Hay algo, desde hace algún tiempo, que me favorece, es que hay también en ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un mismo — en apariencia — un mismo *no quiero saber nada de eso*. Pero, todo está ahí, ¿es el mismo? El *no quiero saber nada de eso*, de cierto saber que les es transmitido por migajas, ¿es precisamente de eso que se trata?

No creo, e incluso, es precisamente porque ustedes me suponen partir de otra parte en este *no quiero saber nada de eso*, que ese suponer los liga a mí. De manera que si es verdadero que yo diga que respecto de ustedes no puedo estar aquí más que en posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, ¡habrá un trecho! Y esto es precisamente, esto es precisamente lo que hace que es solamente que, cuando el vuestro les parece suficiente, ustedes pueden — \*si son, inversamente, de mis analizantes\*<sup>8</sup> ustedes pueden, normalmente, desprenderse de vuestro análisis.

No hay, contrariamente a lo que se emite, ningún impase de mi posición de analista con lo que hago aquí, respecto de ustedes.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> *Encore*: Aunque en la traducción del título del Seminario se ha optado por *Otra vez* (había que optar por una, aunque sea por economía), a lo largo del Seminario se emplearán otras opciones que pertenecen al campo semántico de este adverbio: *todavía, aún* (y no *aun* como se equivocó la versión de Paidós), *más, todavía más*, etc.

<sup>8</sup> En esta frase opté por la puntuación de la versión **ALI**. La versión **VR** propone en cambio: \*si son, inversamente de mis analizantes\*, pero añade en nota: “Otra lectura posible: «[ ... ] que ustedes pueden, si son, inversamente, de mis analizantes...» donde Lacan, tras haber hablado de su posición de analizante, *hic et nunc*, respecto de aquellos que están ahí, hablaría de la posición inversa en que se encuentran algunos de los miembros de su auditorio que están en posición de ser sus analizantes”. — La puntuación por la que opté es también la de la versión **JL**, que es la que sigue, omitiendo en el párrafo la relación de “inversión”, la versión **JAM/S**: [Es precisamente lo que hace que es solamente cuando el vuestro les parece suficiente que ustedes pueden, si son de mis analizantes, desprenderse normalmente de vuestro análisis.] / **STF**: \*...ustedes pueden... si son, inversamente mis analizantes... pueden normalmente desprenderse de vuestro analista.\*

<sup>9</sup> Reiterada respuesta de Lacan a objeciones al parecer también reiteradas. Cf. por ejemplo: “Y si, a veces, se ha podido objetar la presencia en mi enseñanza de algunas personas que tengo en análisis, después de todo, la legitimidad de esta coexistencia de dos relaciones conmigo — aquella en la que me escuchan y aquella

El año pasado, titulé lo que creía poder decirles: ...*o peor* {...*ou pire*}<sup>10</sup>, luego \**ça s'oupire*\*<sup>11</sup>, \**s* apóstrofo\*<sup>12</sup>. Eso {*Ça*} no tiene nada que ver con *yo* {*je*} o *tú* {*tu*}: “yo no te opeoro {*t'oupire*}”, ni “tú me opeoras {*m'oupires*}”.<sup>13</sup> Nuestro camino, el del discurso analítico, no progresa más que por este límite estrecho, por este filo del cuchillo que hace que en otra parte eso no puede más que \*suspirar {*soupirer*}\*<sup>14</sup>.

Es ese discurso el que me soporta. Y para recomenzarlo este año, voy ante todo a suponerlos a ustedes en la cama... una cama de pleno empleo, para dos.

Aquí, es preciso que yo me excuse con alguien quien, habiendo querido enterarse de lo que es mi discurso, un jurista para situarlo, yo creí poder, poder [responder] para hacerle sentir lo que es su fundamento — esto es, a saber, que el lenguaje, eso no es el ser hablante —

---

en la que se hacen escuchar por mí — no puede juzgarse más que en el interior, y en tanto que lo que, aquí, yo les enseño, puede efectivamente facilitar a cada uno — entiendo: también al que trabaja conmigo — el acceso al reconocimiento de su propio camino.” — en Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia*, 1962-1963, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 6, sesión del 19 de Diciembre de 1962.

<sup>10</sup> Jacques LACAN, Seminario 19, ...*ou pire*, 1971-1972.

<sup>11</sup> **GT**: \*adormecerse {*s'assoupir*}\* — La variante elegida: *ça s'oupire*, en la que coinciden **JL**, **VR**, **ELP**, **ALI** y **JAM/S**, remite más explícitamente al Seminario ...*ou pire* y al resumen del mismo que Lacan publicó en el n° 5 de la revista *Scilicet*, y podríamos decir que condensa dicha expresión con el verbo *soupirer* (suspirar), lo que evoca, en castellano, variantes como: “se opeora” (tomando *oupire* como conjugación de un inexistente verbo *oupirer*), “suspira” (por homofonía) y “suspeora” (intentando en castellano una condensación que se le asemeje). Así, **JAM/P** optó por incluir las tres variantes en su traducción: “*Eso se opeora, suspira o sospeora*” (p. 10).

<sup>12</sup> Esta aclaración, proveniente de **VR**, **ALI**, **GT**, **STF** y **ELP**, no existe en **JL** y fue omitida por **JAM/S**.

<sup>13</sup> Es decir que, considerando la primera alternativa indicada en una nota anterior, dicho verbo no podría conjugarse en primera ni en segunda persona.

<sup>14</sup> **JL**, **ALI** y **GT**: \**s'oupirer*\* / **JAM/S**: [*s'oupirer*] — ver nota anterior.

le he dicho que yo no me encontraba fuera de lugar por tener que hablar en una Facultad de Derecho, aquella donde es sensible, sensible por lo que se llama la existencia de los códigos, del código civil, del código penal, y de muchos otros, que el lenguaje, eso se sostiene ahí, está aparte, y que el ser hablante — lo que llamamos los hombres — tiene que ver con eso, tal como eso se ha constituido en el curso de los tiempos. Entonces, comenzar... comenzar por suponerlos en la cama, ¡por supuesto es preciso que a su respecto me excuse por ello!

No me despegaré sin embargo de ésta hoy. Y si puedo excusarme por ello, es para recordarle... recordarle \*\*<sup>15</sup> que, en el fondo de todos los derechos, está aquello de lo que voy a hablar, a saber, *el goce*. El derecho, habla de eso. El derecho no desconoce incluso \*ese punto de partida\*<sup>16</sup>, ese buen derecho consuetudinario por el que se funda el uso del concubinato, lo que quiere decir acostarse juntos. Evidentemente, yo voy a partir de otra cosa, de lo que en el derecho queda velado, a saber lo que se hace con ello: abrazarse. Pero eso, es porque yo parto del límite, de un límite del cual en efecto hay que partir para ser serio {*sérieux*} — lo que ya he comentado: poder establecer la serie {*série*}, la serie de lo que se le aproxima.<sup>17</sup>

\*\*<sup>18</sup> El usufructo,<sup>19</sup> eso es precisamente una noción de derecho, y que reúne en un solo término lo que ya he recordado en ese semina-

---

<sup>15</sup> **JAM/S**: [al jurista]

<sup>16</sup> {*ce départ*} / **JAM/S**: [la cama {*le lit*}] — pero “ese punto de partida” no es otro que “la cama” si el derecho consuetudinario, vía concubinato, remite, como dirá en seguida, al “acostarse juntos”.

<sup>17</sup> Nota de **VR** (parcial): “En todas las sesiones del 22 de febrero de 1967 al 14 de junio de 1967 del Seminario *La lógica del fantasma*, Lacan utilizó una serie (en ese caso la serie infinita llamada de Fibonacci) para tratar de dar, tal como va a hacerlo aquí, «...la topología de lo que concierne al goce»”.

<sup>18</sup> **JAM/S**: [Esclareceré con un término la relación del derecho y del goce.]

<sup>19</sup> Nota de **VR**: “Usufructo {*Usufruit*}: tomado del latín jurídico *usufructus*, término hecho de dos vocablos yuxtapuestos, significando «derecho de uso y goce de un bien del que uno no es propietario», in O. Bloch et W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Vendôme, P.U.F., 1975, p. 660”.

rio sobre la ética del que hablaba recién, a saber la diferencia que hay del instrumento {*l'outil*},<sup>20</sup> que hay de lo útil {*l'utile*} al goce.

Lo útil, ¿eso sirve para qué? Es lo que nunca ha sido bien definido, en razón de un respeto, de un respeto prodigioso que, gracias al lenguaje, el ser hablante tiene por el medio.

El usufructo, eso quiere decir que uno puede gozar de sus medios pero que no hay que malgastarlos. Cuando se ha recibido una herencia, se tiene su usufructo: uno puede gozar de ella a condición de no usarla<sup>21</sup> demasiado. Es precisamente ahí que está la esencia del derecho, es repartir, distribuir, retribuir lo que concierne al goce.

¿Pero qué es el goce? Ahí está precisamente lo que, por el momento, se reduce para nosotros a una instancia negativa: el goce, es lo que no sirve para nada. Pero, eso no dice mucho al respecto.

Aquí yo puntualizo, puntualizo la reserva que implica este campo del derecho, del derecho al goce. El derecho, no es el deber. Nada fuerza a nadie a gozar, salvo *el superyó*. El superyó, es el imperativo del goce: ¡goza! {*jouis!*}<sup>22</sup> Es el mandato que parte, ¿de dónde? Es justamente ahí que se encuentra el punto crucial que interroga el discurso analítico.

Es precisamente sobre ese camino que ensayé... en un tiempo, el tiempo del “después de usted” que he dejado pasar, para mostrar que si el análisis nos permite avanzar en cierta cuestión, es precisamente porque no podemos atenernos a aquello de lo que he partido, seguramente con respeto, a aquello de lo que he partido, o sea de la *Ética* de Aristóteles,<sup>23</sup> para mostrar qué deslizamiento se había produ-

---

<sup>20</sup> Nota de **VR**: “Instrumento {*Outil*}: en el siglo XVI a menudo *util* por cruce con el adjetivo útil {*utile*}, in O. Bloch et W. Von Wartburg, *op. cit.*, p. 452”.

<sup>21</sup> *en user*: “usar de eso”, “usarlo”, pero también “gastarlo”.

<sup>22</sup> Jacques LACAN, Seminario 18, *De un discurso que no sería (del) semblante*, 1971, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 10, sesión del 16 de Junio de 1971.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

cido con el tiempo. Deslizamiento que no es progreso, deslizamiento que es rodeo, deslizamiento que, de una consideración, en el sentido propio del término, de una “consideración” del *ser* que era la de Aristóteles, ha hecho llegar al tiempo del utilitarismo de Bentham,<sup>24</sup> al tiempo de la *Teoría de las ficciones*,<sup>25</sup> al tiempo de lo que, del lenguaje, ha demostrado el valor de instrumento, el valor de uso. Lo que finalmente nos deja volver a interrogar lo tocante a ese *ser*, a ese “Sobrano bien” postulado ahí como objeto de contemplación y desde donde se había creído poder edificar una ética.

Los dejo pues sobre esa cama, a vuestras inspiraciones. Salgo, y una vez más escribiré sobre la puerta — con el fin de que a la salida, quizá, puedan ustedes darse cuenta de los sueños que habrán proseguido sobre esa cama — la frase siguiente: *El goce del Otro* — del Otro {*Autre*} con... me parece que desde el tiempo que hace ¿eh? debe bastar que yo me detenga ahí, les he machacado suficientemente las orejas con esa A mayúscula que viene después, y entonces que ahora anda por todas partes, esa A mayúscula puesta delante del \*Otro\*<sup>26</sup>, más o menos oportunamente además, ¡eso se imprime a tontas y a locas! — *el goce del Otro, del cuerpo del otro, que Lo* — él también con una

---

<sup>24</sup> Nota de **VR**: “Lacan cita a Bentham el 29 de mayo de 1950 en una comunicación para la XIIIª conferencia de psicoanalistas de lengua francesa, retomada en *Écrits*: «Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie», pp. 125-149 {*Escritos I*: «Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología», pp. 117-141}. Lacan se refiere igualmente dos veces a Bentham en el curso de su seminario *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986 {*La ética del psicoanálisis*, Paidós}, el 18 de noviembre de 1959 y el 11 de mayo de 1960, Cf. Michael Soubbotnik, «Le tissu de la fiction: approche de Bentham» in *Revue du Littoral* n° 36, Paris, E.P.E.L., octubre 1992, pp. 65-81. Cf. anexo”. — No traduzco el *annexe 1*, sobre Bentham, de la versión **VR**, que me parece poco relevante. En su lugar, remito al lector a: Jeremy BENTHAM, *Teoría de las ficciones*, Cuadernos Monográficos 5, Ediciones Letra Viva, Buenos Aires, 1982.

<sup>25</sup> Nota de **VR**: “J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Paris, texto inglés establecido por Philip Schofield, traducción y comentario por Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, Paris, Seuil, Coll. Points, 1997”. — Puede consultarse con provecho: C. K. OGDEN, «La teoría del lenguaje de Bentham», traducción de Ramón Alcalde, en *Cuadernos de Psicoanálisis*, Año X, N° 1, Ediciones Altazor, Buenos Aires, 1980.

<sup>26</sup> **GT** y **ALI**: \*otro {*autre*}\*

L mayúscula — *del cuerpo del otro, que Lo simboliza, no es el signo del amor.*<sup>27</sup>

Yo escribo eso, y no escribo, después: *terminado*, ni *amén*, ni *¡así sea!* No es el signo, y es sin embargo la única respuesta. Lo complicado... es que la respuesta, está ya dada en el nivel del amor. Y que el goce, por este hecho, sigue siendo {*reste*} una pregunta {question}.

Pregunta en cuanto que la respuesta que puede constituir no es necesaria, ante todo. No es como el amor.<sup>28</sup> El amor, hace signo y, como lo he dicho desde hace mucho tiempo, es siempre recíproco. He adelantado eso muy suavemente, diciendo que los sentimientos son siempre recíprocos. ¡Era para que, ah, eso me volviera, eh!

— ¿Y entonces, y entonces, y el amor, y el amor, es siempre recíproco?

¡Pero *sí!* ¡pero *sí!*<sup>29</sup> Es incluso para eso que se ha inventado el inconsciente. Es para percatarse de que el deseo del hombre, es el de-

---

<sup>27</sup> Nota de **VR**: “No hay ningún testimonio de la escritura de esta frase, ni sobre la puerta ni sobre el pizarrón. No obstante, nosotros la consideramos como un escrito, y la transcribimos en itálicas. Lacan vuelve constantemente a esta frase, en esta sesión, así como en las siguientes. Tomamos el partido de escribir regularmente goce del Otro {*jouissance de l’Autre*} con una A {O} mayúscula puesto que Lacan es muy explícito sobre este punto, y goce del cuerpo del otro {*jouissance du corps de l’autre*} con una a {o} minúscula puesto que se trata esta vez del otro que Lo simboliza, precisamente a ese gran Otro”. Nota de **ALI**: “Se encontrará en la continuación de la lección: «el Otro (el Otro con una A mayúscula) ahora que se encarna, si se puede decir, como ser sexuado» de donde nuestra manera de escribir el cuerpo del otro que Lo simboliza”. — Se entiende que la decisión de las versiones **VR** y **ALI**, compartida de hecho por la versión **ELP**, es de índole doctrinal. Las versiones **JL**, **GT**, **STF** y **JAM/S** transcriben “del cuerpo del Otro”; mientras que en **JAM/P**, una más de sus tantas distracciones en la traducción la llevó a coincidir en este punto con las versiones críticas. En ambas versiones **JAM** desapareció la referencia a la L mayúscula para Lo en tanto que ese cuerpo del otro Lo simboliza al Otro. Así, **JAM/S**: [*El goce del Otro, del Otro con una A mayúscula, del cuerpo del Otro que lo simboliza, no es el signo del amor.*]

<sup>28</sup> Párrafo omitido en **JAM/S**.

seo del Otro, y que el amor es una pasión que puede ser la ignorancia de ese deseo, pero que no le deja menos todo su alcance. Cuando se mira allí de más cerca, se ve su estrago.

Entonces, seguramente, eso explica que \*el goce del cuerpo del otro, no sea una respuesta necesaria\*<sup>30</sup>.

Eso va incluso más lejos: no es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor, demanda el amor. No cesa de demandarlo. Lo demanda otra vez {*encore*}. ¡Más! ¡Más! {*Encore*}, es el nombre propio de esa falla desde donde, en el Otro, parte la demanda de amor.<sup>31</sup>

¿Entonces, de dónde parte... de dónde parte eso, que es capaz, ciertamente, pero de manera no necesaria, no suficiente, de responder por el goce, goce del cuerpo, \*del cuerpo del otro\*<sup>32</sup>? \*\*<sup>33</sup> Esto es precisamente lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la Capilla de Sainte-Anne que me empujaba al sistema, me dejé llevar a

---

<sup>29</sup> Nota de **VR**: “Lacan ha pronunciado con insistencia: «*Mais z’oui, mais z’oui*»”. Nota de **ALI**: “La pronunciación hace valer la paronimia con *jouis* {goza}, *j’ouis* {oigo}, inclusive con *s(o)uis* {soy/sigo/sigue}”. **STF** señala risas en la audiencia.

<sup>30</sup> **JAM/S**: [El goce — goce del cuerpo del Otro — sigue siendo una pregunta, porque la respuesta que puede constituir no es necesaria.] / **GT** y **ALI**: \*el goce del cuerpo del Otro, no sea una respuesta necesaria\* — inconsecuencia de **ALI**.

<sup>31</sup> Siguiendo una indicación del propio Lacan para la edición castellana de sus *Écrits* (cf. *Escritos I*, México, 1984, p. XIII), he mantenido, siempre que fue posible, el término *demanda*, *demandar*, etc., como traducción de los respectivos *demande*, *demander*, etc., dado que es uno de esos términos que, al decir de Lacan, “tienen en su discurso función conceptual”. Esto implica necesariamente cierto forzamiento ocasional en la traducción, puesto que el lector debe tener en cuenta que el verbo francés *demander* puede, y a veces debe, traducirse por “pedir”, “llamar”, “requerir”, “buscar”, e incluso “preguntar”. Me esforcé especialmente por ajustarme a la demanda de Lacan en los casos que se ajustan a lo indicado por Tomás Segovia, traductor de los *Écrits* y corresponsal ocasional de Lacan, en su Nota del Traductor: “El autor prefiere sin embargo mantener la misma raíz y atenerse a ella «cada vez que se pone el acento en su texto sobre la demanda en cuanto función... de donde surge el deseo del Otro»”.

<sup>32</sup> **JL** y **GT**: \*del cuerpo del Otro\* / **JAM/S**: [goce del cuerpo del Otro]

<sup>33</sup> **JAM/S**: [No es el amor.] — párrafo añadido.

llamar el *\*(a)mur\**<sup>34</sup>. *\*El (a)mur\**<sup>35</sup> es lo que aparece en signos bizarros, sobre el cuerpo, *\*y que viene del más allá\**<sup>36</sup>, del exterior, de ese sitio que hemos creído, así, poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del *germen*, del que les haré observar que no se puede decir que esté ahí la vida, puesto que también eso porta la muerte, la muerte del cuerpo, *\*que eso lo reproduce, que eso lo repite\**<sup>37</sup>, que es de ahí que viene *\*el en corps\**<sup>38</sup>. Es falso decir separación del *soma* y del *germen* puesto que el cuerpo porta algunas huellas de portar ese *germen*. Hay huellas sobre el *(a)mur*. *\*\**<sup>39</sup> El ser del cuerpo es

---

<sup>34</sup> **JL, GT y JAM/S:** [*amur*], que **JAM/P** traduce por: “amuro”. — Con o sin paréntesis, este término de condensación que dejamos sin traducir, remite al objeto *a*, al *mur* (“muro”, “pared”), y, por homofonía, también a *l’amour*, “el amor”. Al mismo tiempo que Lacan dictaba su Seminario 19, *...o peor*, en la Facultad de Derecho del Panthéon, pronunciaba sus charlas tituladas *El saber del psicoanalista* en el Hospital de Sainte-Anne, donde estaba la Capilla cuyos muros inspiraron a Lacan la mencionada condensación. — Nota de **VR**: “En la sesión del 6 de enero de 1972 de las Charlas en Sainte-Anne tituladas: *El saber del psicoanalista*, Lacan habla a los muros {*aux murs*}: «...puesto que yo creía hablar al Anfiteatro Magnan y hablo a la Capilla. ¡Qué historia! ¿Escucharon? ¿Escucharon? ¡Hablo A LA CAPILLA!, ésa es la respuesta, hablo a la Capilla, es decir A LOS MUROS!». Más adelante, utiliza el neologismo *(a)mur* que por lo tanto retomamos. «El amor {*L’amour*}, el bien que quiere la madre para su hijo, el *(a)mur*, basta poner entre paréntesis la *a* para volver a encontrar lo que palpamos todos los días, esto es que incluso entre la madre y el hijo, la relación que la madre tiene con la castración, ¡eso cuenta lo suyo!»”. — “Lacan toma este neologismo de Marcelle C. (a quien cita ampliamente en «Trastornos del lenguaje escrito en una paranoica que presenta elementos delirantes del tipo paranoide [esquizografía]», 1931) de retorno en el hospital Sainte-Anne, cuarenta años después”, in *AA.VV.*, 789 *néologismes de Jacques Lacan*, Epel, Paris, 2002.

<sup>35</sup> **JL, GT y JAM/S:** [*L’amur*]

<sup>36</sup> **JAM/S:** [Son esos caracteres sexuales que vienen del más allá.]

<sup>37</sup> **JAM/S:** [por repetirlo]

<sup>38</sup> **JAM/S, VR, STF, ALI y ELP:** *en corps*, literalmente “en cuerpo”, que hace equívoco con *encore*: “otra vez”, “todavía”. / **JAM/P**, al traducir, y manteniendo su erróneo *aun* en lugar de *aún*, hace lugar al equívoco proponiendo: “aun encuerpo”. / **JL:** *\*otra vez {encore}\** / **GT:** *\*el (otra vez / en-cuerpo) {l’(encore / en-corps}\**

<sup>39</sup> **JAM/S:** [Y bien, no son más que huellas.] — párrafo añadido.

sexuado, ciertamente, pero esto es “secundario”, como se dice. Y como la experiencia lo demuestra, no es de estas huellas que depende el goce del cuerpo en tanto que al Otro simboliza. Ahí está lo que promueve la más simple consideración de las cosas.

¿De qué se trata entonces en el amor? Como el psicoanálisis lo adelanta, con una audacia tanto más increíble... ¡cuanto que toda su experiencia va en contra! cuanto que lo que demuestra es lo contrario, \*‘‘el amor es hacer Uno’’\*<sup>40</sup>. Es cierto que no se habla más que de eso desde hace mucho tiempo, del Uno, \*la fusión, el Eros sería tensión hacia el Uno\*<sup>41</sup>.

*HayUno {Y a d'l'Un}*<sup>42</sup>, es de \*eso\*<sup>43</sup> que he soportado mi discurso del año pasado, y por cierto no para confluir en esta confusión original... \*Es por el deseo, que no conduce más que en la dirección de la falla {*faille*} [que] se demuestra que el Uno no se sostiene más que de la esencia del significante.\*<sup>44</sup> Si he interrogado a Frege, al comienzo,<sup>45</sup> es para intentar demostrar la hiancia que hay de este Uno a algo que se sostiene en el ser, y detrás del ser en el goce.<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> **JAM/S:** [¿el amor es hacer uno?]

<sup>41</sup> **JAM/S:** [¿El Eros es tensión hacia el Uno?]

<sup>42</sup> Esta fórmula “compacta” por decir así, la expresión *Il y a de l'un*, cuyo partitivo indica que “hay de lo uno”, “hay algo del uno” o “de lo uno”, o más simplemente “hay lo uno” o “hay el uno” o simplemente “hay uno”, donde ese carácter “compacto” de la fórmula subraya precisamente dicho carácter “uno” del significante.

<sup>43</sup> **JAM/S:** [ese enunciado]

<sup>44</sup> Lo entre corchetes, en este caso, es interpolación propuesta por **ALI**. / **VR:** \*la del deseo que no nos conduce más que en dirección a la falla {*faille*} donde se demuestra que el Uno no se sostiene más que de la esencia del significante.\*

<sup>45</sup> Nota de **VR:** “La primera referencia a Frege estaría en la sesión del 20 de marzo de 1957 del seminario *La relación de objeto y las estructuras freudianas*. Volvemos a encontrar esta referencia a Frege en la sesión del 28 de febrero de 1962 del seminario *La identificación*, referencia que se limita a una sola frase: «También, no les costará trabajo — lo encontrarán a la lectura de Frege, aunque Frege no se compromete en este camino, a falta de una teoría suficiente del significante — para encontrar en el texto de Frege, que los mejores analistas matemáticos de la función de la unidad, particularmente Jevons y Schröder, pusieron el acento de la

El amor... Puedo a pesar de todo decirles, por medio de un pequeño ejemplo, el ejemplo de una cotorra que estaba enamorada de Picasso... Y bien, eso se veía en la manera con la que le mordisqueaba el cuello de su camisa y las solapas de su chaqueta. Esta cotorra estaba, en efecto, muy enamorada de lo que es esencial al hombre, a saber su atuendo. Esta cotorra era como Descartes, para quien los hombres eran vestimentas {*habits*} de paseo {*en proménade*}, si ustedes me permiten<sup>47</sup>; \*desde luego, es pro... eso promete la ménade, es decir cuando uno las abandona.\*<sup>48</sup> Pero esto no es más que un mito, un mito que viene a converger con la cama de recién. Gozar de un cuerpo cuando no hay más vestimentas, es algo que deja intacta la cuestión de lo que hace el Uno, es decir de la identificación. La cotorra se identificaba a Picasso vestido {*habillé*}. Es lo mismo en todo lo que es del

---

misma manera que yo lo hago sobre la función del trazo unario». Los primeros desarrollos importantes dados a la lectura de Frege aparecen en enero de 1965 en el seminario *Problemas cruciales del psicoanálisis*, donde Lacan dice explícitamente (20 de enero de 1965) reservarlos «a la parte cerrada de este curso, que tomará nombre de seminario». Es en las sesiones cerradas del 27 de enero de 1965 y del 24 de febrero de 1965 que, respectivamente, Yves Duroux y Jacques-Alain Miller centran sus intervenciones sobre Frege”.

<sup>46</sup> Nota de **VR**: “Nos hemos referido para la mayúscula del «Uno» y la minúscula del «ser» al resumen de ...*ou pire*, Jacques Lacan, *Scilicet 5*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1975 (escrito anteriormente a «L’Étourdit» según Joël Dor, *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, Inter Éditions, 1983, p. 77). Se encuentra «Ser» en mayúscula in Jacques Lacan, «L’Étourdit», *Scilicet 4*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973”.

<sup>47</sup> “de paseo”, maltraduce la expresión inventada por Lacan: *en proménade*. La misma condensa las palabras *promenade* = “paseo”, *pro*, que como se lee a continuación remite a lo que eso promete {*ça promet*}, y *ménade*, que remite a las ménades, “mujeres posesas”, bacantes divinas que siguen a Dionisio. — Nota de **VR**: “Término {*proménade*} inventado por Lacan cuya referencia se encuentra en: Descartes, *Meditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 281: «...si por azar yo no mirara desde una ventana a los hombres que pasan por la calle, a la vista de los cuales no dejo de decir que veo hombres, del mismo modo que digo que veo la cera, y sin embargo, qué veo desde esta ventana, sino sombreros y abrigos»”. — Cf. René DESCARTES, *Obras escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, p. 231 (el fragmento pertenece a la Segunda Meditación).

<sup>48</sup> **JAM/S**: [Las vestimentas, eso promete la ménade — cuando uno las abandona.], lo que no podríamos decir que **JAM/P** traduce por: “Los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *bacantes*”.

amor. Dicho de otro modo, el hábito {*habit*} ama al monje, porque es por ahí que ellos no son todos más que Uno.

Dicho de otro modo, lo que hay bajo el hábito y que llamamos el cuerpo, quizá no es en el asunto más que ese resto que yo llamo el objeto *a*. Lo que hace sostener la imagen, es un resto. Y lo que el análisis demuestra, es que el amor en su esencia es narcisista; que el palabrerío sobre “lo objetal” es algo cuya sustancia justamente sabe denunciar en lo que es resto en el deseo, a saber su causa, y lo que lo sostiene por su insatisfacción, incluso por su imposibilidad.

La impotencia del amor, aunque sea recíproco, se sostiene en esta ignorancia de ser el deseo de ser Uno.

Y esto nos conduce a lo imposible de establecer *la relación de ellos* {*d'eux*}. \*\*<sup>49</sup> La relación de ellos {*d'eux*}, ¿quiénes? Los dos {*deux*} sexos.

Seguramente, he dicho, lo que aparece sobre esos cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales — que no son más que secundarios — sin duda hace al ser sexuado. Pero el ser, es el goce del cuerpo como tal, es decir como *a*... — pónganlo como ustedes quieran — \*como ( *a* / a- / à ) sexuado\*<sup>50</sup>. Puesto que lo que es llamado goce sexual está dominado, marcado por la imposibilidad de establecer, como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno del vínculo: *relación sexual*.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> \*escrito: *d* apóstrofo *e u x*\* — Esta precisión sólo se encuentra en **GT** y **ALI**.

<sup>50</sup> {*comme* ( *a* ) / a- / à ) *sexué*} — Es decir, el objeto *a* minúscula, el prefijo *a-* como prefijo de privación, y la preposición *à* que, según el contexto, puede traducirse por: “a”, “con”, “de”, “en”, “hasta”, “para”, “por”. — En este caso opté por la versión **GT**, que testimonia explícitamente la dificultad del establecimiento, y se hace eco del “pónganlo como ustedes quieran” inmediatamente anterior que registran todas las versiones salvo **JAM/S**, **VR**, **ALI** y **ELP**: \*como *a* sexuado\* / **STF**: \*como (a)sexuado\* / **JAM/S**: [como asexuado], igual que **JL**.

<sup>51</sup> Es mi manera de resolver el problema planteado por la traducción de la expresión *l'Un de la relation: rapport sexuel*, donde *relation* y *rapport*, que comparten en general el mismo campo semántico y pueden traducirse ambas por “relación”, no tienen el mismo valor de uso en Lacan. Es cierto que en el Seminario *R.S.I.*, por ejemplo, Lacan deslizará el sentido de *rapport* hacia la “proporción”, en el

Es lo que el discurso analítico demuestra en cuanto, justamente, que para lo que es de uno de esos seres como sexuado, el hombre, en tanto que está provisto del órgano dicho fálico — he dicho: *dicho* — el sexo, el sexo corporal, el sexo de la mujer — he dicho: *de la mujer*; justamente, no la hay, no hay *La* mujer, la mujer *no* es *toda* — el sexo de la mujer no le dice nada si no es por intermedio del goce del cuerpo.

Lo que el discurso analítico demuestra, es — permítanme decirlo bajo esta forma — es que *el falo es la objeción de conciencia hecha por uno de los dos seres sexuados al servicio a rendir al Otro*.<sup>52</sup>

¡Y que no se me hable de los caracteres sexuales secundarios de la mujer! Porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que priman en ella. Nada distingue como ser sexuado a la mujer, sino justamente el sexo.

Que *todo* gira alrededor del goce fálico, es muy precisamente de esto que la experiencia analítica testimonia, testimonia en cuanto que la mujer se define por una posición que he puntualizado por el *\*no-toda\**<sup>53</sup> respecto del goce fálico.

Voy un poco más lejos: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diré, a gozar del cuerpo de la mujer. Precisamente

---

sentido matemático del término, y de ahí que habría podido traducir esta expresión como “el Uno de la relación: proporción sexual”, como han hecho otros traductores. Pero, precisamente, en el Seminario *R.S.I.* tendremos también que el nudo borromeo es la escritura de la imposibilidad que se enuncia *il n’y a pas de rapport sexuel*, a traducir por “no hay relación sexual”, dado que el hecho de que dos anillos no se anuden sino por intermedio de un tercero en la misma relación con cada uno de los otros dos, en el nudo borromeo de tres consistencias, nada tiene que ver con el sentido de “proporción”, sino con el sentido de “relación”, de “lazo”.

<sup>52</sup> **JL, GT, ALI** y **JAM/S** proponen aquí *otro*, mientras que **VR** propone *Otro*, añadiendo no obstante la nota siguiente: “Nos parece que en este sitio, se podría también escribir “otro”, teniendo en cuenta la presentación un poco fenomenológica que hace Lacan”. — De acuerdo, pero desde el lado de “la objeción de conciencia”, se trata del Otro sexo, si no del Otro del sexo.

<sup>53</sup> **JAM/S**: [*no-todo*]

porque aquello de lo que él goza, es de este goce, el del órgano.<sup>54</sup> Y es por esto que el superyó, tal como lo he puntualizado hace un momento con el ¡*Goza!*, es correlato de la castración, que es el signo con el que se atavía la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del \*otro\*<sup>55</sup>, no se promueve más que por la infinitud.

Voy a decir cuál: la que soporta la paradoja de Zenón, ni más ni menos, ¡él mismo!<sup>56</sup> *Aquiles y la tortuga*, tal es el esquema del gozar de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, se ha tirado su lance con Briseida,<sup>57</sup> tal como la tortuga, ella también ha avanzado un poco. Esto porque ella *no-toda* es, *no-toda* de él. Hay un resto. Y es preciso que Aquiles dé el segundo paso y, como ustedes saben, así siguiendo.

Es incluso así que en nuestros días, pero en nuestros días solamente, se ha llegado a definir el número, el verdadero, o para decirlo mejor, el real.<sup>58</sup> Porque lo que Zenón no había visto, es que tampoco la tortuga está preservada de esta fatalidad de Aquiles; es que como el paso de ella es cada vez más pequeño, no llegará tampoco nunca al lí-

---

<sup>54</sup> Nota de **VR**: “Numerosos oyentes anotaron: orgasmo”. — Vale como anécdota, el contexto excluye el equívoco.

<sup>55</sup> **JL, GT, ALI** y **JAM/S**: [Otro] — para el por qué, nuevamente, de la minúscula, ver una nota anterior.

<sup>56</sup> Nota de **VR**: “Aristóteles nos informa así el segundo argumento de Zenón contra el movimiento: «Consiste en decir que el más lento en la carrera no puede ser atrapado por el más rápido, dado que el perseguidor debe necesariamente alcanzar el punto de donde ha partido el perseguido...», *Física*, VI, ix». — Se encontrarán amenas exposiciones de las llamadas “paradojas de Zenón” en Jorge Luis BORGES, «La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga» y «Avatares de la tortuga», en *Discusión* (1932), y en Edward KASNER & James NEWMAN, *Matemáticas e Imaginación*, Hyspamérica Ediciones, Madrid, 1985.

<sup>57</sup> Briseida era la esclava favorita de Aquiles, quien, a instancias de Patroclo, le había prometido desposarla. Es también la que Aquiles debió ceder a Agamenón cuando la asamblea de los griegos obligó a éste a devolver a Criseida (hija del hermano del padre de Briseida) a su padre. Ahí se desató “la cólera de Aquiles” que cantó la musa en la *Ilíada* por boca de esa persona compuesta que llamamos Homero.

<sup>58</sup> Para los números reales, véase la nota respectiva, más adelante en esta clase.

mite. Y es en eso que se define un número, cualquiera que sea, si es real. Un número tiene un límite, y es en esta medida que es infinito. Aquiles, está bien claro, no puede más que superar a la tortuga, no puede alcanzarla. Pero no la alcanza más que en la infinitud.

Solamente, he ahí lo dicho para lo que es del goce, en tanto que es sexual: el goce está marcado de un lado por ese agujero \*que no le asegura más que, de otra vía\*<sup>59</sup>, que del goce fálico.

¿Es que del \*Otro lado\*<sup>60</sup>, no puede alcanzarse algo que nos diría cómo lo que hasta aquí no es más que falla, hiancia en el goce, sería *realizado*?<sup>61</sup> Esto es lo que, cosa singular, \*no puede ser sugerido [sino]\*<sup>62</sup> por atisbos muy extraños {*étranges*}... Extraño es una palabra que puede descomponerse: el ser ángel {*l'être ange*};<sup>63</sup> esto es justamente algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan tontos como la cotorra de recién. No obstante, miremos de cerca lo que nos inspira la idea de que en el goce, en el goce de los cuerpos, el goce sexual tenga este privilegio de poder ser interrogado como estando especificado, al menos, por un impase.

Es, en este espacio, espacio del goce, tomar algo limitado, cerrado. Es un lugar. Y hablar de ello, es una topología.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> **JAM/S**: [que no le deja otra vía]

<sup>60</sup> **JL**, **GT** y **JAM/S**: [otro lado] — Nota de **VR** (modificada): “Para la justificación de la mayúscula, véase la nota respectiva, más adelante en esta clase”.

<sup>61</sup> *réaliser*, que por un lado es “realizar”, “volver real”, también es “darse cuenta”, “concebir”, etc. Sartre coincidía con Gide en el carácter indispensable de este término francés. En la traducción mantengo siempre que puedo la opción “realizar”. **ALI** subraya esta palabra como correspondiendo a un énfasis de Lacan.

<sup>62</sup> **VR** y **ELP**: \*puede ser sugerido\* — En **JL** y **GT** sobra un *ne* o falta un *que*, por lo que en este caso acepté la interpolación de **ALI**, **STF** y **JAM/S**.

<sup>63</sup> Obviamente, esta pseudo “descomposición” sólo vale en francés.

<sup>64</sup> **JAM/S**: [En este espacio del goce, tomar algo limitado, cerrado, es un lugar, y hablar de ello, es una topología.] — Nota de **VR**: “Si el término «topología» indica un sector de las matemáticas, la expresión «una topología», utilizada aquí por

Aquí nos guía

— lo que, en algo que verán aparecer como punta de mi discurso del año pasado, creo demostrar: la estricta equivalencia de topología y estructura,<sup>65</sup> \*\*<sup>66</sup>

— lo que distingue el anonimato de aquello de lo que se habla como goce, a saber lo que ordena el derecho, una geometría, justamente la heterogeneidad del lugar, es que hay un lugar del Otro.

De ese lugar del Otro, de un sexo como Otro, como Otro absoluto, ¿qué nos permite adelantar el más reciente desarrollo de esta topología?

Adelantaré aquí el término de *compacidad*. Nada más compacto que una falla, si está bien claro que, en alguna parte, está dado que la intersección de todo lo que allí se cierra estando admitido como existente en un número \*finito\*<sup>67</sup> de conjuntos, \*resulta de ello — es una hipótesis — que la intersección existe en un número infinito\*<sup>68</sup>. Esta es la definición misma de la compacidad.<sup>69</sup>

---

Lacan, es comúnmente sinónimo de «estructura topológica». *cf.* artículo al final de la sesión”. — Véase, al final de esta clase, nuestro **Anexo 1: La compacidad**.

<sup>65</sup> Alusión a su escrito titulado *L'Etourdit*, publicado originalmente en *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, y recientemente en Jacques LACAN: *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Paris, abril 2001. Hay versión castellana de la E.F.B.A., y también, vertido su título como «El Atolondrado, El Atolondradicho o Las vueltas dichas», en la revista *Escansión*, n° 1, Paidós, Buenos Aires, 1984.

<sup>66</sup> **JAM/S**: [Si nos guiamos por esto]

<sup>67</sup> **JAM/S**: [infinito]

<sup>68</sup> **JAM/S**: [resulta que la intersección implica ese número infinito]

<sup>69</sup> Nota de **VR**: “Con esta definición de la compacidad en términos de finitos, donde la hipótesis se refiere a una familia finita y la conclusión a una familia infinita, Lacan intenta dar una topología del goce del lado fálico en términos bastante similares a los utilizados en el seminario *La lógica del fantasma* con la serie de Fibonacci. En los dos casos la imposibilidad de la relación sexual es la imposibilidad de un punto de tope que el infinito no puede ofrecer: aquí, bajo la forma de una

Y esta intersección de la que hablo, es aquella que adelanté hace un momento como siendo lo que cubre, lo que produce el obstáculo a la relación sexual supuesta, \*\*<sup>70</sup>.

A saber, aquello por lo que yo enuncio que lo adelantado por el discurso analítico se sostiene precisamente en esto, que, lo que él demuestra, es que, no sosteniéndose su discurso más que del enunciado de que “no hay”, que es imposible postular la relación sexual, es por ahí que él determina lo que concierne realmente también al estatuto de todos los otros discursos. Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal: el goce en tanto que sexual es fálico, es decir que no se relaciona con el Otro como tal.

Sigamos ahí el complemento de esta hipótesis de compacidad. Una fórmula nos es dada por la topología que he calificado como la más reciente, a saber \*\*<sup>71</sup> de una lógica construida, construida precisamente sobre la interrogación del número y de aquello hacia lo cual él conduce, por una \*restauración\*<sup>72</sup> de un lugar que no es el de un espacio homogéneo. El complemento de esta hipótesis de compacidad es éste: en el mismo espacio limitado, cerrado, supuesto instituido, el equivalente de lo que recién he avanzado de la intersección \*que pasa de lo finito a lo infinito\*<sup>73</sup> es éste:

es que, al suponer este mismo espacio limitado, cerrado, recubierto por conjuntos abiertos — es decir por lo que se define como excluyendo su límite, \*por lo que se define\*<sup>74</sup> como más grande que un punto, más pequeño que otro, pero en ningún caso igual ni al punto de

---

conclusión que se refiere a lo infinito, en *La lógica del fantasma*, con la serie de Fibonacci, bajo la forma de la inconmensurabilidad de  $a$  con 1”.

<sup>70</sup> **JAM/S:** [solamente supuesta]

<sup>71</sup> **JAM/S:** [tomando su punto de partida]

<sup>72</sup> **JAM/S:** [instauración]

<sup>73</sup> **JAM/S:** [que se extiende al infinito]

<sup>74</sup> **JAM/S:** [el límite es lo que se define]

partida ni al punto de llegada, para figurárselos rápidamente<sup>75</sup> — el mismo espacio por lo tanto supuesto recubierto de espacios abiertos,

es equivalente, eso se demuestra, a decir que el conjunto de esos espacios abiertos se ofrece siempre a un sub-recubrimiento de espacios abiertos, todos ellos constituyendo una finitud, a saber que la serie de dichos elementos constituye una serie finita.<sup>76</sup>

Ustedes pueden observar que yo no he dicho que ellos son contables.<sup>77</sup> Y sin embargo es lo que el término *finito* implica. \*\*<sup>78</sup> Para ser contables, es preciso que encontremos allí un orden, y debemos señalar un tiempo antes de suponer que este orden sea encontrable.

---

<sup>75</sup> Nota de **VR**: “Esta definición es no solamente una manera «de figurar rápidamente», pero las nociones de «más grande que un punto» y «más pequeño que otro» no se sostienen sin referirse a una recta orientada, lo que no está indicado aquí”.

<sup>76</sup> Nota de **VR**: “Lacan da aquí una definición de la compacidad en términos de abiertos que no es *stricto sensu* el complemento de, o complementario a, la primera en términos de cerrados, pero que es muy exactamente su contrapuesta, cf. artículo al final de la sesión”. — Véase nuestro **Anexo 1: La compacidad**.

<sup>77</sup> Nota de **VR**: “Lacan utiliza aquí el término de contable {*comptable*} ahí donde, más usualmente en matemáticas, se utilizaría el de enumerable {*dénombrable*}. No hay que entender, aquí, que no se puede contar o enumerar los elementos de una serie finita. Los elementos de una serie finita son en efecto contables o enumerables, al igual que los de una serie infinita si ella está constituida por elementos *discretos*. El primero de los ejemplos es la serie infinita y discreta que constituyen los enteros naturales  $\mathbf{N}$  ( $-\infty \dots -1, 0, 1, 2, 3 \dots \infty$ ) que se los puede contar o enumerar. Se habla entonces de *infinito enumerable*. De una manera general se califica de enumerable todo infinito en el que se puede hacer corresponder cada uno de sus elementos a un número de la serie de los enteros naturales (se dice entonces que es equipotente a  $\mathbf{N}$ ). Pero lo que no se puede contar o enumerar, son los elementos de un conjunto infinito y *continuo* tal como el de los números reales  $\mathbf{R}$  representado por todos los puntos de un segmento de recta. Cualquier intervalo de la recta numérica real  $\mathbf{R}$  contiene una infinidad de puntos. Se habla entonces de *infinito no enumerable*. Lacan no quiere por lo tanto decir que los elementos de una serie finita no serían contables o enumerables. El subraya simplemente en hueco esta característica importante de una serie de ser o no enumerable según que sea o no equipotente a  $\mathbf{N}$  (serie infinita) o a una de sus partes (serie finita)”.

<sup>78</sup> **JAM/S**: [Finalmente, se los cuenta, uno por uno. Pero antes de llegar a ello]

Pero lo que quiere decir en todo caso la finitud demostrable de los espacios abiertos capaces de recubrir este espacio limitado, cerrado en este caso, del goce sexual, lo que implica en todo caso, es que dichos espacios — y puesto que se trata del \*Otro lado\*<sup>79</sup>, pongámoslos en femenino — pueden ser tomados uno por uno, o bien nuevamente {*encore*} *una por una*. Ahora bien, es eso lo que se produce en este espacio del goce sexual que, por este hecho, se comprueba compacto.

Estas mujeres *no-todas*, tales como se aíslan en su ser sexuado — el cual por lo tanto no pasa por el cuerpo sino por lo que resulta de una exigencia en la palabra, de una exigencia lógica. Y esto, muy precisamente en cuanto que la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que *ex-siste* el lenguaje — que esté fuera de esos cuerpos que son turbados por él — \*\*<sup>80</sup> el Otro {*l'Autre*} — el Otro con una A mayúscula — ahora que se encarna, si se puede decir, como ser sexuado, exige este *una por una*.<sup>81</sup>

Y es precisamente ahí que es extraño, que es fascinante, es el caso decirlo — Otra fascinación, Otro *fascinum* — esta exigencia del Uno. Como ya, extrañamente, el *Parménides* podía hacérselo prever,<sup>82</sup> es del Otro que sale: ahí donde está el ser, está la exigencia de la \*infinitud\*<sup>83</sup>.

Comentaré, volveré a ello, sobre lo que concierne a este lugar del Otro.

Pero desde ahora, para figurárselos, y porque después de todo bien puedo suponer que algo en lo que yo adelanto pueda cansarlos, voy a ilustrárselos. Sabemos cuánto se han divertido los analistas alrededor de ese Don Juan de quien han hecho todo — comprendido, lo

---

<sup>79</sup> **JL, GT, ALI y JAM/S:** [otro lado]

<sup>80</sup> **JAM/S:** [en resumen]

<sup>81</sup> Aquí, **STF** añade entre corchetes y en letras de tamaño más pequeño: \*[El Uno del ser reencuentra el 1 del número]\*, sin aclaración de proveniencia.

<sup>82</sup> **PLATÓN,** *Parménides*.

<sup>83</sup> **ALI:** \*finitud\* — y en nota: *Sic*.

que es el colmo, ¡un homosexual! ¿Acaso al centrarlo sobre lo que acabo de figurarles de este espacio del goce sexual, a ser recubierto del Otro lado<sup>84</sup> por conjuntos abiertos, \*y desembocando en esta finitud... yo he señalado bien que...? No he dicho que eso era el número. Y sin embargo, desde luego que eso sucede, finalmente, se los cuenta.\*<sup>85</sup> Lo que es esencial en el mito femenino de Don Juan, es precisamente eso: es que él las tiene *una por una*. Y es eso que es el \*Otro sexo\*<sup>86</sup>, el sexo masculino, para lo que concierne a las mujeres. Es precisamente en esto que la imagen de Don Juan es capital. Es en lo que se indica de esto, que después de todo, él puede hacer con ellas una lista, y que \*a partir del momento en que están los nombres\*<sup>87</sup>, se puede contarlas. Si hay de ellas *mille e tre*, es precisamente porque se puede tomarlas una por una, y ahí está lo esencial.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Nota de **VR**: “Otro {*Autre*} con una A mayúscula en «Otro lado» para marcar bien que es del lado del goce del Otro, considerado como un espacio compacto en el que se despliegan unos recubrimientos abiertos al infinito del que se puede, precisamente porque este espacio es compacto, extraer un sub-recubrimiento finito (es decir, extraer «una por una» del infinito). El goce del Otro lado es aquí opuesto al goce fálico, éste también considerado como un espacio compacto pero en el que se despliega esta vez una sub-familia finita de espacios cerrados cuya intersección es no vacía, lo que permite, siempre porque el espacio es compacto, concluir que todas las familias —comprendidas por lo tanto las familias infinitas— tienen ellas mismas una intersección no vacía (por lo tanto, sacar una conclusión sobre el infinito ahí donde la hipótesis remite a lo finito). Esta cuestión está desarrollada en el artículo al final de la sesión”. — Cf. nuestro **Anexo 1**.

<sup>85</sup> **JAM/S**: [que constituyen una finitud, y que finalmente contamos.]

<sup>86</sup> **JL, GT, ALI y JAM/S**: [otro sexo]

<sup>87</sup> Así en **JL, GT y JAM/S**. Misteriosamente, en **VR**: \*a partir <de los> nombres\*, y en **ELP**: \*a partir nombres\*.

<sup>88</sup> Referencia al aria de Leporello en la ópera *Don Giovanni*, de Mozart. He aquí la singular lista de su amo, que Leporello ofrece a Doña Elvira: “¡Eh, consolaos! Vos no sois, ni seréis la primera ni la última. Mirad, este pequeño libro de nada, está totalmente lleno de los nombres de sus amantes. Cada villa, cada aldea, cada país es testigo de sus andanzas donjuanescas. Señora mía, éste es el catálogo de las bellas que amó mi señor; es un catálogo hecho por mí. Observad, leed conmigo. En Italia, seiscientos cuarenta, en Alemania, docientos treinta y una, cien en Francia, en Turquía noventa y una. ¡Pero en España ya van mil tres! Hay entre ellas campesinas, camareras, ciudadanas, hay condesas, baronesas, marquesas, princesas, hay mujeres de todos los rangos, de todos los tipos, de todas las edades.

Ustedes lo ven, hay ahí una cosa muy diferente que el Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese *no-toda*, si en su cuerpo no fuese *no-toda* como ella es como ser sexuado, nada de todo esto se sostendría.

¿Qué quiere decir? Que yo haya podido, para figurar unos hechos que son hechos de discurso... ese discurso cuya salida solicitamos en el análisis, ¿en nombre de qué? de la suelta de todo lo que atañe a otros \*discursos, la aparición de algo donde el sujeto se manifieste en su hiancia, en lo que causa su deseo\*<sup>89</sup> — si no hubiera eso, yo no podría hacer \*la juntura\*<sup>90</sup>, la costura, \*la confluencia\*<sup>91</sup> con algo que nos viene tan bien por otra parte: una topología de la que sin embargo no podemos decir sino que no resulta del mismo resorte, \*\*<sup>92</sup> a saber de otro discurso, de un discurso cuánto más puro, cuánto más manifiesto en el hecho de que no hay génesis más que de discurso.

Y que esto \*\*<sup>93</sup> converge con una experiencia, al punto que esto nos permite articularla, ¿acaso no hay ahí algo hecho también para hacernos volver, y justificar al mismo tiempo lo que, en lo que yo avanzo, se soporta, se *s'oupire* por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, por estar en ruptura, por este hecho, con lo que sea que se enuncie como filosofía?

---

De la rubia suele alabar la gentileza; de la morena, la constancia; de la canosa, la dulzura. En invierno prefiere la llenita; en verano, la delgadita. La alta es majestuosa; la pequeña... la pequeña es siempre encantadora. A las viejas las conquista por el placer de ponerlas en la lista. Su pasión dominante es la joven principiante. Le da igual que sea rica, que sea fea, que sea hermosa; con tal de que lleve faldas, ¡vos ya sabéis lo que hace!”

<sup>89</sup> **JAM/S**: [discursos. Mediante el discurso analítico, el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber en lo que causa su deseo]

<sup>90</sup> {*le joint*} / **JAM/S**: [el puente {*le point*}]

<sup>91</sup> {*la jonction*} / **GT**: \*la función {*la fonction*}\*

<sup>92</sup> **JAM/S**: [del mismo discurso, sino]

<sup>93</sup> **JAM/S**: [esta topología]

Y que — esto no está justificado, yo lo sugiero, es más tarde que lo llevaré más adelante, yo lo sugiero en esto — que \*todo lo que se ha articulado del ser, todo lo que... el hecho de rehusarse al predicado...<sup>94</sup> — decir “el hombre es”, por ejemplo, sin decir qué — que nos es dada por ahí la indicación de que todo lo que es del ser está estrechamente ligado precisamente a esta sección del predicado. E indica que nada, en suma, puede ser dicho, sino por esos rodeos en impase, por esas demostraciones de imposibilidad lógica por donde ningún predicado basta. Y que lo que es del ser, de un ser que se postularía como absoluto nunca es más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto que el ser sexuado está interesado en el goce.

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

23-11-11

---

<sup>94</sup> **JAM/S**: [Todo lo que se ha articulado del ser supone que uno puede rehusarse al predicado y]

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 1ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **JL** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. De dicho texto se hacían copias en papel carbónico y luego fotocopias. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra en la página web de Ecole Lacanienne de Psychanalyse, <http://www.ecole-lacanienne.net/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, LE SÉMINAIRE livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Es la fuente de la edición castellana de Paidós. De esta versión, hemos incorporado en nota al pie los títulos de los capítulos, así como las indicaciones temáticas que los preceden, obra de J.-A. Miller.
- **GT** — *Encore*, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**.
- **VR** — *Encore, Séminaire de Jacques Lacan*, Versión VRMNAGRLSOFABYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en la página web *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ELP** — *Encore, 1ère séance*, versión de la sesión del Seminario del 21 de noviembre de 1972, publicada en la página web de Ecole Lacanienne de Psychanalyse, <http://www.ecole-lacanienne.net/> (posteriormente, este texto, así como el redactado por Yan Péliissier sobre *La compacité*, fue removido de este site).
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. Se encuentra esta versión en: <http://staferla.free.fr/>
- **JAMP** — Jacques LACAN, EL SEMINARIO libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

## Anexo 1

### SOBRE LA COMPACIDAD<sup>1</sup>

Versión **ELP**:

En el libro de Sokal y Bricmont, *Impostures intellectuelles* {*Imposturas intelectuales*}, Lacan está en primera fila, primero en ser citado en la introducción, tiene igualmente derecho al honor del primer capítulo. El representa explícitamente, a los ojos de los dos autores, la más bella ilustración de todos los abusos que ellos denuncian, en el primer rango de los cuales está el hecho de hablar de una teoría científica no utilizando para ello más que una terminología científica de fachada. Ahora bien, desde su ejemplo *princeps*, titulado «La topología psicoanalítica», y tratando más particularmente el uso que Lacan hace de la noción matemática de compacidad, Sokal y Bricmont cometen un grosero error. En su descargo, y es precisamente ahí que está el verdadero problema, éste se sostiene muy claramente en su fuente, es decir en la versión del seminario de Lacan publicada en Seuil.

Para unos autores cuya crítica se refiere en gran parte al uso poco serio que Lacan, primero que nadie, haría de sus fuentes, y que aseguran con fuerza haber controlado las suyas, ese extravío tiene un poco el aspecto gracioso de regaderas mojadas. Pero, más seriamente, replantea el problema de la transcripción del seminario de Lacan.

En el fondo, cuando Sokal y Bricmont escriben en la página 29 de su libro que: “...Lacan utiliza varias palabras claves de la teoría matemática de la compacidad, las mezcla arbitrariamente y sin preocuparse para nada de su significación. Su «definición» de la compacidad no es solamente falsa: está desprovista de sentido.”, uno no puede más que confirmar la justeza de su juicio. Efectivamente, en la transcripción de la que ellos han dispuesto, los términos de la teoría de la compacidad están arbitrariamente mezclados y lo que allí está dado como definición no corresponde a ninguna de las definiciones de esta noción.

---

<sup>1</sup> Fuentes: lo que sigue es traducción a partir de dos textos-fuente. El primero es el firmado por Yan PÉLISSIER, *La compacité*, que acompañó como *Annexe* a la versión **ELP** de la primera clase del seminario *Encore*, publicada en <http://www.ecole-lacanienne.net/>, sitio *web* de la école lacanienne de psychanalyse (posteriormente, ambos textos fueron removidos del sitio). El segundo es el titulado *Annexe 2: La compacité*, sin firma, anexo de la versión **VRMAGRLSOFABYPMB** de la primera clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org). Con la diferencia de los pocos párrafos de introducción, la versión **VR** y la versión **ELP** terminan proporcionando el mismo artículo sobre la compacidad, en referencia al cual ambas versiones se declaran deudoras de las explicaciones aportadas por Jean-Michel Vappereau. He optado por el siguiente criterio: traducir primero sendos párrafos introductorios, indicando cada vez su fuente, y a continuación el texto común, sin insistir sobre la firma (versión **ELP**) o la falta de firma (versión **VR**), cuestión que me deja perplejo. — Una correspondencia intercambiada en 2002 con Claudia Weiner, en la que me da parte de la que intercambió con Yan Péliissier, me permitió establecer que el conjunto del artículo fue escrito por éste una decena de años antes, y suponer que lo referido al libro de Sokal y Bricmont es añadido reciente.

En el pequeño artículo que sigue, escrito durante el establecimiento crítico de la primera sesión del seminario *Encore*, el lector aprenderá precisamente lo que esta noción de compacidad recubre. Podrá entonces verificar que Lacan da de ella dos definiciones, y que la definición en términos de abiertos está allí muy claramente enunciada. Verá igualmente que si la definición en términos de cerrados es un poco menos explícita, su mención misma, como la indicación de Lacan sobre la relación lógica entre las dos definiciones, es una indicación suplementaria de que éste tenía un conocimiento un poco más que superficial de esta noción matemática. Desgraciadamente, en la versión Seuil, el lector no puede ni siquiera darse cuenta de que Lacan da dos definiciones de la compacidad, o bien, si lo intuye, no puede reparar cuáles.

Jacques Bouveresse, en *Prodiges et vertiges de l'analogie {Prodigios y vértigos de la analogía}*, Paris, Ed. Raisons d'agir, 1999, ha hecho observar que nadie se había tomado el trabajo de defender sobre un punto preciso a los autores incriminados por Sokal y Bricmont. Presentar esta noción de compacidad y mostrar que Lacan tenía de ésta un conocimiento preciso es un paso en ese sentido. Pero, haciendo esto, lo vemos, la cuestión se ha desfasado. El extravío de Sokal y Bricmont desemboca en subrayar de manera muy aguda el problema planteado por el acceso del gran público a fuentes confiables de los seminarios de Lacan.

*(Agradecemos aquí a Jean-Michel Vappereau por sus pacientes explicaciones, sin las cuales no habríamos podido redactar este artículo.)*

\*  
\* \*

Versión **VR**:

Agradecemos aquí a Jean-Michel Vappereau por sus pacientes explicaciones, sin las cuales no habríamos podido redactar este artículo.

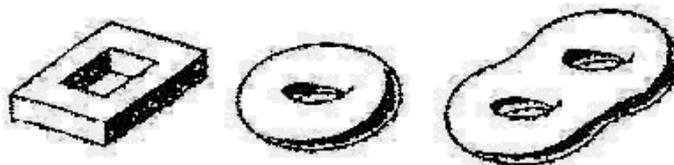
“El desarrollo sistemático de la topología no tiene más de un siglo (investigaciones de H. Poincaré 1854-1912 y de L. E. J. Brouwer [1881-1966]). El origen del término viene de J. B. Listing (1808-1872), quien lo utiliza en 1831 para reemplazar el término *analysis situs* forjado por Leibniz (1646-1716) en 1679.”<sup>2</sup>

La topología es la parte de las matemáticas que estudia la noción, *a priori* intuitiva, de continuidad y de límite. Así, la intuición nos enseña que entre las tres figu-

---

<sup>2</sup> R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Coll. Champs, Ed. Flammarion, Paris, 1983, note 1, p. 161.

ras siguientes nosotros podríamos deformar en forma continua las dos primeras la una en la otra, pero ninguna de ellas puede ser deformada en la tercera.



(Extrait de l'article "Topologie", Encyclopédie Universalis.)

La topología se interesa por lo tanto en el espacio, del mismo modo que la geometría, pero no tiene forzosamente como ésta preocupaciones métricas. Para la topología, el espacio no tiene necesidad de ser mensurable, le basta con encontrar en él un orden. La topología está clásicamente dividida en tres sectores, topología general, topología algebraica y topología diferencial.

\*  
\* \*

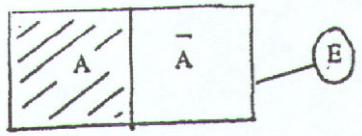
Versión **ELP** y **VR**, texto común:

La compacidad, a la cual Lacan hace referencia en esta sesión, es una noción de topología general, la cual, en la prolongación de las nociones de límite y de continuidad, estudia principalmente los espacios compactos y los espacios conexos.

La compacidad puede definirse de varias maneras cuya equivalencia se demuestra. Lacan hace referencia aquí a la definición más usual, que se formula en términos de espacios abiertos, así como a una definición en términos de espacios cerrados que él presenta como complementaria de la primera.

Intuitivamente, podemos decir que un espacio es abierto o cerrado según que contenga o no sus límites. Así, sobre la recta real **R** el espacio cerrado  $[ 0, 1 ]$  comprende los puntos 0 y 1, mientras que el espacio abierto  $] 0, 1 [$  no los comprende.

Añadamos que, en un espacio de referencia dado, el complementario de un espacio abierto es un espacio cerrado. En el espacio  $E$ , el complementario del espacio  $A$  es el conjunto de los elementos de  $E$  que no pertenecen a  $A$ . Una de sus notaciones es  $\bar{A}$  (no- $A$ ). Una representación corriente de un conjunto y su complementario es el diagrama de Carroll:



Un ejemplo sobre la recta  $\mathbf{R}$ : sobre el intervalo semi-abierto  $] 3, 8 ]$  el complementario del espacio abierto  $] 3, 6 [$  es el espacio cerrado  $[ 6, 8 ]$ .

*Definición llamada 0:* en términos de abiertos, decimos de un espacio topológico que es compacto si de todos los recubrimientos abiertos de éste (comprendidos entonces los recubrimientos infinitos) podemos extraer un sub-recubrimiento finito.

Lacan da esta definición *in extenso*: “[...] el conjunto de estos espacios abiertos se ofrece siempre a un sub-recubrimiento de espacios abiertos, todos ellos constituyendo una finitud, a saber, que la serie de dichos elementos constituye una serie finita”.<sup>3</sup>

Hay que entender recubrimiento en su sentido común, tal como se dice que las tejas recubren un techo, si dos de ellas no se encabalgan correctamente, el techo no está recubierto. Las tejas sobre un techo dan la imagen de un recubrimiento del plano  $\mathbf{R}^2$ . En el espacio euclidiano  $\mathbf{R}^3$  el recubrimiento podrá estar asegurado por medio de esferas. En un espacio superior a 3 se hablará de recubrimiento por medio de hiperesferas.

Nosotros nos situaremos más simplemente, como Lacan lo hace implícitamente en esta sesión,<sup>4</sup> en el marco de la topología de la recta numérica real  $\mathbf{R}$ , así nombrada porque se hace corresponder a cada punto de la recta un número real único.

Sobre esta recta el recubrimiento del intervalo cerrado  $[ 0, 1 ]$  podrá, por ejemplo, estar asegurado por los intervalos siguientes:

1) Una serie infinita del tipo  $] 1/n, 1 ]$  donde  $n$  es un número entero natural  $\mathbf{N}$  superior a 1.

$$] 1/2, 1 ] ; ] 1/3, 1 ] ; ] 1/4, 1 ] ; \dots ; ] 1/n, 1 ]$$

<sup>3</sup> cf. Jacques LACAN, Seminario 20, *Otra vez / Encore*, 1972-1973, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Clase 1, sesión del 21 de Noviembre de 1972, p. 19. Asimismo: Jacques LACAN, *Le Séminaire* livre XX, *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 15 (traducción de Paidós, p. 17).

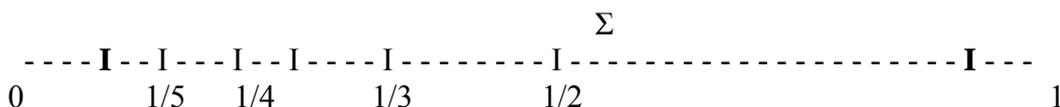
<sup>4</sup> cf. *op. cit.*, todo el pasaje en el que Lacan hace referencia al ejemplo de Zenón, Aquiles y la tortuga, que se sitúa sobre una recta: pp. 16 (*Versión Crítica*), 13 (*Seuil*), 15 (*Paidós*).

2) Un intervalo  $[0, \Sigma[$  donde  $\Sigma$  es un número comprendido entre 0 y 1.

Más brevemente este recubrimiento puede escribirse:

$$G = \{ ]1/n, 1 ], [0, \Sigma[ : \text{donde } 0 < \Sigma < 1 \text{ y } n \in \mathbf{N}, \text{ con } n > 1 \}$$

y figurarse así:



donde vemos que el recubrimiento del espacio  $[0, 1]$  es efectivo desde que  $1/n < \Sigma$ .

El lector atento habrá observado que la definición de la compacidad habla de recubrir un espacio cerrado con espacios abiertos. Ahora bien, si el espacio a recubrir  $[0, 1]$  le aparece precisamente como cerrado, ¿qué decir de los espacios recubrientes  $]1/n, 1]$  y  $[0, \Sigma[$  notados como abiertos de un lado y cerrados del otro?

Es preciso, aquí, pedir a ese lector que ponga de lado la representación intuitiva que tiene de los abiertos y de los cerrados que toma apoyo sobre la escritura con los corchetes ( $[ ] ; ] [$ ), para emplear los términos de abiertos y cerrados de acuerdo con la definición de una topología. Recordemos que la expresión “una topología” es comúnmente sinónima de “estructura topológica”.

Una topología  $T$  sobre un conjunto no vacío  $X$  se define generalmente por medio de un conjunto de partes abiertas de  $X$  (es decir de sub-conjuntos abiertos de  $X$ ).

Se dice que  $T$  es una topología sobre  $X$  si este conjunto verifica los axiomas siguientes:

- 01 el conjunto  $X$  y el conjunto vacío son abiertos que pertenecen a  $T$ .
- 02 la reunión, tantas como se quiera, de partes abiertas de  $T$  es una parte abierta de  $T$ .
- 03 la intersección de un número finito de partes abiertas de  $T$  es una parte abierta de  $T$ .

Puesto que una topología está definida por axiomas, aquí 01, 02 y 03, determinar si los intervalos  $]1/n, 1]$ ,  $[0, \Sigma[$  incluso también  $[0, 1]$  son abiertos o cerrados no se vuelve pertinente sino después de haberse preguntado, primero, por relación a qué espacio de referencia, y haber verificado, a continuación, que responden a los tres axiomas 01, 02 y 03.

Tomemos el ejemplo del conjunto  $X = \{a, b, c, d, e\}$  y las siguientes familias de partes de  $X$ :

$$T1 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d, e\}\}$$

$$T2 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d\}\}$$

$$T3 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{a, b, d, e\}\}$$

¿Los conjuntos  $T1$ ,  $T2$  y  $T3$  son topologías sobre  $X$ ?

—  $T1$  es una topología sobre  $X$  puesto que verifica los tres axiomas 01, 02 y 03.

—  $T2$  no es una topología sobre  $X$  puesto que la reunión de los dos elementos siguientes de  $T2$ ,  $\{a, c, d\} \cup \{b, c, d\}$  es igual a  $\{a, b, c, d\}$  y que este elemento no pertenece a  $T2$ , por consiguiente  $T2$  no verifica el axioma 02.

— Asimismo  $T3$  no es una topología puesto que la intersección de los dos elementos siguientes de  $T3$ ,  $\{a, c, d\} \cap \{a, b, d, e\}$  es igual a  $\{a, d\}$  y que este elemento no pertenece a  $T3$ , es decir que  $T3$  no verifica el axioma 03.

Siguiendo este camino aparece que los espacios  $] 1/n, 1 ]$ ,  $[ 0, \Sigma [$ , e incluso  $[ 0, 1 ]$ , son abiertos del espacio de referencia cerrado  $[ 0, 1 ]$ . Para comprender esto es necesario precisar ya mismo la noción de *topología inducida*.

Retomemos primero el ejemplo del conjunto  $X$  munido de la topología  $T1$ , dado arriba. Sea el conjunto  $X = \{a, b, c, d, e\}$ , y el conjunto de los abiertos de  $X$  que hemos llamado su topología, o sea:

$$T1 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d, e\}\}$$

Hemos mostrado que  $T1$  es una topología pues ella verifica los axiomas 01, 02 y 03.

Consideremos ahora el sub-conjunto  $A = \{a, d, e\}$  de  $X$ . Y bien, las intersecciones de los abiertos de  $X$ , o sea  $T1$ , con  $A$  forman el conjunto de los abiertos de  $A$ . Notaremos este conjunto  $T_A$  y lo llamaremos la topología inducida por  $X$  sobre  $A$ .

Las intersecciones de los abiertos de  $X$  con  $A$  son:

$$X \cap A = A \quad \emptyset \cap A = \emptyset$$

$$\{a\} \cap A = \{a\}$$

$$\{c, d\} \cap A = \{d\}$$

$$\{a, c, d\} \cap A = \{a, d\}$$

$$\{b, c, d, e\} \cap A = \{d, e\}$$

La topología inducida por los abiertos de  $X$  sobre  $A$  es entonces:

$$\tau_A = \{A, \emptyset, \{a\}, \{d\}, \{a, d\}, \{d, e\}\}$$

Es fácil verificar que el conjunto  $\tau_A$  está en acuerdo con los axiomas 01, 02 y 03, y que es por lo tanto una topología sobre  $A$ .

En lo que concierne al ejemplo que hemos tomado sobre el espacio  $[0, 1]$  para ilustrar la noción de compacidad (*cf.* más arriba), la topología que nos interesa es la topología inducida por la recta  $\mathbf{R}$  sobre el espacio  $[0, 1]$ .

Recordemos que la topología usual sobre la recta  $\mathbf{R}$  está definida, como lo está generalmente toda topología, por el conocimiento de sus abiertos. Notemos  $]x, y[$  estos abiertos.

El espacio cerrado  $[0, 1]$  es una parte de  $\mathbf{R}$  que tendrá con esos abiertos  $]x, y[$  un cierto número de intersecciones. Y bien, las intersecciones de  $[0, 1]$  con los abiertos  $]x, y[$  de  $\mathbf{R}$  determinan una topología sobre  $[0, 1]$  *cuyos abiertos son precisamente esas intersecciones*. Es la topología inducida sobre  $[0, 1]$  por la topología de  $\mathbf{R}$ .

He aquí 5 ejemplos de intersecciones posibles entre un abierto  $]x, y[$  de  $\mathbf{R}$  y  $[0, 1]$ . Las intersecciones están representadas por rayas:

- 1)  $----- ] --- [//////////] --- [----- [0, 1]$   
 $\quad \quad \quad x \quad 0 \quad \quad \quad 1 \quad y$
- 2)  $----- [-----] ----- [--- \emptyset$   
 $\quad \quad \quad 0 \quad \quad \quad 1 \quad \quad \quad x \quad \quad \quad y$
- 3)  $----- [---]//[-----] ----- ]x, y[$   
 $\quad \quad \quad 0 \quad \quad \quad x \quad y \quad \quad \quad 1$
- 4)  $----- [-----]//[-----] ----- ]x, 1]$   
 $\quad \quad \quad 0 \quad \quad \quad x \quad 1 \quad \quad \quad y$
- 5)  $----- ] --- [//[-----] ----- [0, y[$   
 $\quad \quad \quad x \quad \quad \quad 0 \quad y \quad \quad \quad 1$

Existen muchas otras intersecciones de los abiertos de  $\mathbf{R}$  con  $[0, 1]$ . Por ejemplo las engendradas por varios abiertos de  $\mathbf{R}$ ,  $]x, y[$  y  $]y', x'[,$

$$6) \text{-----} [ \text{---} ] / [ \text{---} ] / [ \text{---} ] \text{-----} \quad ] x, y [ \cup ] x', y' [$$

$$0 \quad x \quad y \quad x' \quad y' \quad 1$$

$$7) \text{-----} [ \text{---} ] \text{---} ] / [ \text{---} [ \text{---} ] \text{-----} \quad ] x', y' [$$

$$0 \quad x \quad x' \quad y \quad y' \quad 1$$

Existen una infinitud de otras intersecciones de los abiertos  $] x, y [$  de  $\mathbf{R}$  con  $[ 0, 1 ]$ . Imagínese que se tomen en cuenta los abiertos  $] x'', y'' [$  y  $] x''', y''' [$ , etc... así como todas las reuniones e intersecciones que estos abiertos tienen entre sí sobre el espacio  $[ 0, 1 ]$ . Sin embargo se podría establecer una lista finita de un cierto número de tipos de intersecciones con, entre otros, los 7 tipos de arriba.

Todas estas intersecciones son, de manera conforme a la definición de una topología inducida, abiertos del espacio de referencia  $[ 0, 1 ]$ . El lector que estableciera la lista de los diferentes tipos de intersecciones posibles, podría verificar que el conjunto que ellas constituyen es una topología sobre el espacio  $[ 0, 1 ]$  pues este conjunto verifica los tres axiomas 01, 02 y 03. Esta topología se escribe:

$$\mathbf{T}[0, 1] = \{ \emptyset, [ 0, 1 ], ] x, y [ , ] x, 1 [ , [ 0, y [ , ] x, y [ \cup ] x', y' [ , ] x', y [ , ] x', y' [ , \dots \text{ etc. } \}$$

Vemos entonces que a partir del momento en que se ha definido una topología por medio de los axiomas, ya no se puede hacer un uso aproximativo de los términos de abiertos y de cerrados. Es preciso ante todo definir el espacio de referencia, y *nos percatamos entonces de que un conjunto puede ser abierto relativamente a un sub-espacio pero ni abierto, ni cerrado en el espacio todo entero.*

Es, por ejemplo, el caso de los intervalos de tipo  $] 1/n, 1 [$  o bien  $[ 0, 1/n [$  que son abiertos de la topología inducida por  $\mathbf{R}$  sobre  $[ 0, 1 ]$  pero que no son ni abiertos, ni cerrados por relación a  $\mathbf{R}$  todo entero. Un espacio puede incluso ser un cerrado del espacio todo entero y ser un abierto del espacio de referencia. Es el caso de  $[ 0, 1 ]$  que es un cerrado de  $\mathbf{R}$  todo entero pero que es un abierto de la topología inducida por  $\mathbf{R}$ , con el motivo que él verifica con los otros abiertos inducidos por  $\mathbf{R}$  sobre  $[ 0, 1 ]$  los axiomas 01, 02 y 03.

Antes de estas indispensables precisiones sobre la noción de topología inducida, dijimos que el recubrimiento del espacio  $[ 0, 1 ]$  estaba asegurado por el conjunto de los abiertos notados:

$$\mathbf{G} = \{ ] 1/n, 1 [ , [ 0, \Sigma [ : \text{donde } 0 < \Sigma < 1 \text{ y } n \in \mathbf{N}, \text{ con } n > 1 \}$$

*Este recubrimiento es infinito* puesto que la serie  $] 1/n, 1 [$  es infinito. Cuando  $n$  tiende hacia el infinito,  $1/n$  tiende hacia 0 si jamás alcanzarlo y el recubrimiento no es posible más que al añadir a esta serie infinita el espacio  $[ 0, \Sigma [$ .

De este recubrimiento infinito  $\mathbf{G}$ , se ve que *se puede extraer un sub-recubrimiento finito* desde que  $1/n < \Sigma$ . Por pequeño que sea  $\Sigma$ , habrá siempre un  $1/n$  más pequeño.

Si por ejemplo  $\Sigma = 10.000$ , se podrá extraer del recubrimiento infinito  $\mathbf{G}$  el sub-recubrimiento finito  $\mathbf{G}'$ :

$$\mathbf{G}' = \{ ] 1/2, 1 [ , \dots, ] 1/10.001, 1 [ , [ 0, 1/10.000 [ \}$$

Acabamos por lo tanto de mostrar que sobre el intervalo cerrado  $[ 0, 1 ]$  se podía extraer *un sub-recubrimiento finito de un recubrimiento infinito*. Si se puede proceder a esta extracción a partir de cualquier recubrimiento infinito, se habrá demostrado que el intervalo  $[ 0, 1 ]$  es compacto. Se demuestra efectivamente (teorema de Heine-Borel) que sobre un intervalo cerrado y limitado cualquiera de la topología usual de  $\mathbf{R}$  se puede siempre extraer un sub-recubrimiento finito de un recubrimiento infinito. Todo intervalo cerrado y limitado es por lo tanto compacto.

\*  
\*   \*

A fin de circunscribir mejor esta noción de compacidad consideremos el ejemplo, *a contrario*, de un espacio no compacto: el espacio abierto  $] 0, 1 [$ . Se constata que éste bien puede constituir el objeto de un recubrimiento infinito por la serie de los intervalos abiertos  $] 1/n, 1 [$ , pero vemos también que de este recubrimiento infinito no se podrá extraer jamás un sub-recubrimiento finito. Todo el problema reside en el hecho de que todos los puntos  $\Sigma$  comprendidos entre 0 y 1 no pueden ser recubiertos de una manera finita. En efecto, se podrá siempre, en el caso presente, producir un punto  $\Sigma$  más pequeño que el punto  $1/n$  a falta de disponer, como precedentemente (caso del cerrado  $[ 0, 1 ]$ ), del punto 0, límite de la serie  $1/n$ .

Como no se puede proceder a la extracción de un sub-recubrimiento finito a partir de un recubrimiento infinito, se puede por lo tanto concluir que el espacio abierto  $] 0, 1 [$  no es compacto.

Captamos, con este ejemplo de un intervalo no compacto, en qué las nociones de límite y de compacidad son muy próximas. Ir en el sentido de la compactificación de un intervalo en el cual una serie converge hacia un punto límite  $x$  que le es exterior consiste en añadirle este punto límite  $x$ .

\*  
\*   \*

Hay, dijimos al comienzo de este artículo, varias maneras de definir la compacidad. Hemos dado la definición en términos de espacios abiertos, hay otra que se formula en términos de espacios cerrados.

Hemos dicho aquí, en la p. 3, que en un espacio de referencia dado, el complementario de un espacio abierto es un espacio cerrado. Si el lector se remite a los esquemas que le hemos dado para ilustrar la topología inducida por los abiertos  $]x, y[$  de  $\mathbf{R}$  sobre  $[0, 1]$ , establecerá fácilmente la lista de los cerrados complementarios.

Los 7 ejemplos de abiertos eran:

$[0, 1]$   
 $\emptyset$   
 $]x, y[$   
 $]x, 1[$   
 $[0, y[$   
 $]x, y[ \cup ]x', y'[$   
 $]x', y[$

Los 7 cerrados correspondientes son:

$\emptyset$   
 $[0, 1]$   
 $[0, x] \cup [y, 1]$   
 $[0, x]$   
 $[y, 1]$   
 $[0, x] \cup [y, x'] \cup [y', 1]$   
 $[0, x'] \cup [y, 1]$

Del mismo modo que el conjunto de los abiertos del espacio  $[0, 1]$  debía responder a los axiomas 01, 02, 03 para formar la topología  $\mathbf{T}[0,1]$ , el conjunto de los cerrados de este espacio debe responder a los axiomas F1, F2, F3 para formar la topología  $\mathbf{T}[F,1]$ .

En efecto, en términos de cerrados una topología,  $\mathbf{TF}$ , sobre un conjunto no vacío  $X$  puede definirse por medio de un conjunto de partes cerradas de  $X$  (es decir de sub-conjuntos cerrados de  $X$ ) que verifican los tres axiomas siguientes:

F1: el conjunto  $X$  y el conjunto vacío son cerrados que pertenecen a  $\mathbf{TF}$ .

F2: la intersección, tantas como se quiera de partes cerradas de  $\mathbf{TF}$  es una parte cerrada de  $\mathbf{TF}$ .

F3: la reunión de un número infinito de partes cerradas de  $\mathbf{TF}$  es una parte cerrada de  $\mathbf{TF}$ .

La topología inducida por los cerrados de  $\mathbf{R}$  sobre el espacio  $[0, 1]$  se escribe:

$\mathbf{T}[0,1]' = \{ \emptyset, [0, 1], [0, x] \cup [y, 1], [0, x], [y, 1], [0, x] \cup [y, x'] \cup [y', 1], [0, x'] \cup [y, 1], \dots \text{etc.} \}$

El lector que levantara la lista exhaustiva de estos cerrados podría verificar que ésta está de acuerdo con los axiomas F1, F2, F3.

Podemos por lo tanto definir la compacidad en términos de cerrados:

*Definición llamada **F**: de toda familia de cerrados (las familias infinitas incluidas) de un espacio considerado  $X$  cuya intersección es vacía, se puede extraer una sub-familia finita cuya intersección es vacía.*

Esta definición es equivalente a aquella en términos de abiertos, le es complementaria.

Retomemos el ejemplo que hemos empleado aquí en la página 4 sobre el espacio  $[0, 1]$  para ilustrar la noción de compacidad, pero demos su formulación en términos de cerrados. Tenemos entonces dos tipos de intervalos cerrados, complementarios de los intervalos abiertos precedentemente utilizados.

Los intervalos abiertos eran:

$$[0, \Sigma] \text{ y } [1/n, 1].$$

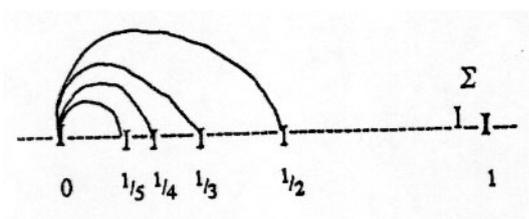
Sus complementarios cerrados serán:

$$[\Sigma, 1] \text{ y } [0, 1/n].$$

El conjunto de estos cerrados puede notarse:

$$\mathbf{GF} = \{ [0, 1/n], [\Sigma, 1] \text{ donde } 0 < \Sigma < 1 \text{ y } n \in \mathbf{N} \}$$

y dibujarse así:



En términos de abiertos lo que estaba en juego era verificar que el espacio  $[0, 1]$  estaba bien recubierto por el conjunto  $\mathbf{G}$  de los espacios abiertos. En términos de cerrados lo que está en juego será, al contrario, verificar que el conjunto  $\mathbf{GF}$  de los espacios cerrados no asegura este recubrimiento, es decir que la intersección de todos estos espacios es vacía.

Si se considera, por ejemplo, la familia infinita de cerrados,

$$\mathbf{GF}' = \{ [0, 1/3], [0, 1/4], \dots, [0, 1/n], [1/2, 1] : \text{donde } n \rightarrow \infty \}$$

se ve que la intersección de todas sus partes es vacía y que se puede extraer de ahí una sub-familia finita, por ejemplo:

$$GF'' = \{ [ 0, 1/3 ], [ 0, 1/4 ], [ 1/2, 1 ] \}$$

cuya intersección de los tres elementos que la compone es vacía.

En este ejemplo la intersección es vacía desde que  $1/n < \Sigma$ .

\*  
\*   \*

En esta sesión Lacan comienza por lo tanto por dar una definición en términos de cerrados que presenta un poco más abajo como complementaria de aquella en términos de abiertos (ver «[...] el complemento de esta hipótesis de compacidad»<sup>5</sup>), héla aquí:

«Nada más compacto que una falla, si está bien claro que en alguna parte, está dado que la intersección de todo lo que allí se cierra, estando admitido como existente en un número finito de conjuntos, resulta de ello, es una hipótesis, que la intersección existe en un número infinito. Esta es la definición misma de la compacidad.»

Una lectura atenta de esta definición un poco oscura muestra que, si se trata precisamente de una definición en términos de cerrados (ver «... la intersección de todo lo que allí se cierra»), no se trata de aquella complementaria de la definición en términos de abiertos. Se trata de otra definición en términos de cerrados, muy exactamente ésta:

*Definición llamada F': Si la intersección de toda sub-familia de una familia de un espacio X es no vacía, entonces toda familia (comprendidas por lo tanto las familias infinitas) es ella misma no vacía.*

Hemos llamado:

- **0** la definición en términos de abierto.
- **F** la definición en términos de cerrados.

---

<sup>5</sup> cf. Jacques LACAN, Seminario 20, *Otra vez / Encore*, 1972-1973, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Clase 1, sesión del 21 de Noviembre de 1972, p. 18. Asimismo: Jacques LACAN, *Le Séminaire* livre XX, *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 14 (traducción de Paidós, p. 16).

- **F'** la definición en términos de cerrados que acabamos de dar.

Estas tres definiciones equivalentes están articuladas unas a otras por medio de los lazos lógicos siguientes:

complementarias                      contrapuestas

**0** <-----> **F** <-----> **F'**

La contraposición es un término de lógica. La contrapuesta de  $P \Rightarrow Q$  (“P implica Q” o incluso “si P entonces Q”) es  $(\text{no } Q) \Rightarrow (\text{no } P)$ . Por ejemplo, el enunciado contrapuesto de “si n es múltiple de 6 entonces n es par” es el enunciado “si n es impar entonces n no es múltiple de 6”.

Nosotros sostenemos que Lacan nos da **F'**, pues:

- Hablar de «la intersección de todo lo que allí se cierra...» evoca una serie que se acumula en un punto para hacer intersección y que es por lo tanto implícitamente cuestión de una intersección no vacía, lo que corresponde a la definición **F'**, y está en lo opuesto de la definición **F** donde no es cuestión más que de intersección vacía.

- Por otra parte, la presentación en dos ocasiones por parte de Lacan de la intersección como pasando de lo finito a lo infinito es coherente con la definición **F'**. En **F** la hipótesis (o la premisa) porta sobre un número infinito de cerrados, y la conclusión sobre la extracción de una sub-familia finita, mientras que en **F'**, se tiene este pasaje de lo finito a lo infinito, la hipótesis porta efectivamente sobre una sub-familia finita y la conclusión sobre una familia infinita.

Si Lacan da **F'** como primera definición de la compacidad, es probablemente por el carácter seductor que hay en sacar conclusiones sobre el infinito a partir de lo finito. Se parte en efecto de un conjunto finito, del que se puede entonces dar el giro, para sacar de eso conclusiones sobre un conjunto infinito.

No obstante el punto fuerte de esta lección del seminario se articula alrededor de la posibilidad de poder extraer algo finito a partir de lo que se presenta como infinito.

El goce del Otro lado, para retomar los términos de Lacan, es decir el goce que no está del lado fálico, está tomado como un espacio sobre el cual se despliega una serie infinita pero de lo que se puede, porque este espacio está limitado y cerrado, es decir es compacto, extraer algo finito, algo de lo uno por uno, o más bien, puesto que se trata del goce del Otro lado, de lo una por una. Si este espacio fuera abierto, y por lo tanto no compacto, no se podría desprender algo de lo uno del infi-

nito, es lo que sucede del lado del ser, dice Lacan. “Ahí donde está el ser está la exigencia de la infinitud”.<sup>6</sup>

Se debe señalar que la transcripción de J.-A. Miller vuelve ilegible esta cuestión de la compacidad, culminación de esta primera sesión, especialmente porque, la oposición finito/infinito de la definición en términos de cerrados es allí completamente evacuada. Una primera vez está dicho que «la intersección de todo lo que allí se cierra estando admitida como existente sobre un número infinito de conjuntos resulta de ello que la intersección implica este número infinito. Es la definición misma de la compacidad.» Transcripción a comparar con la que hemos dado aquí mismo en la página 12. Igualmente una segunda vez, algunas líneas más abajo, cuando es cuestión de «[...] la intersección que se extiende al infinito» en lugar de «... la intersección que pasa de lo finito a lo infinito»<sup>7</sup>.

El lector no tiene, a partir de ahí, casi ninguna posibilidad de abordar correctamente una cuestión de la que no se puede decir que sea fácil.

A quien quisiera saber más de esto le aconsejamos un libro de topología general: *Topologie, cours et problèmes*, Seymour Lipschutz, Série Schaum, Ed. Mc Graw Hill. Aconsejamos igualmente la obra de Jean-Michel Vappereau, *Nons, la topologie du sujet*, Ed. Topologie en extension.

**traducción y notas:**  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>6</sup> cf. Jacques LACAN, Seminario 20, *Otra vez / Encore*, 1972-1973, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Clase 1, sesión del 21 de Noviembre de 1972, p. 21. Asimismo: Jacques LACAN, *Le Séminaire* livre XX, *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 15 (traducción de Paidós, p. 18).

<sup>7</sup> cf. Jacques LACAN, Seminario 20, *Otra vez / Encore*, 1972-1973, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Clase 1, sesión del 21 de Noviembre de 1972, p. 19. Asimismo: Jacques LACAN, *Le Séminaire* livre XX, *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 14 (traducción de Paidós, p. 17).

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**2**

**Martes 12 de Diciembre de 1972<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 2ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> La primera parte (intervención de Lacan) de esta 2ª sesión del seminario ocupa el lugar de COMPLEMENTO del Capítulo I de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **LA BÊTISE {LA TONTERÍA}**.

Lacan, parece, para su primer seminario, como se lo llama, de este año, habría hablado, ¡a que no lo adivinan!, ¡del amor! ¡Nada menos! La noticia se propagó... La misma me volvió incluso de... no muy lejos, desde luego, desde una pequeña ciudad de Europa,<sup>3</sup> a donde la habían enviado como mensaje. Como es sobre mi diván que eso me volvió, no puedo creer que la persona que me lo informó creyera en ello verdaderamente, visto que ella sabe muy bien que lo que yo digo del amor es seguramente que no se puede hablar de él. “Háblame de amor”, eso quiere decir unas cancioncitas...<sup>4</sup>

Yo hablé de la *lettre* de amor,<sup>5</sup> de la *declaración* de amor; esto no es lo mismo que la *palabra* de amor.

En fin, yo pienso que está claro, incluso si ustedes no se lo han formulado, está claro que en ese primer seminario hablé de *la tontería*, de la que condiciona aquello con lo que he dado este año el título a mi seminario, y que se dice: *Otra vez {Encore}*.<sup>6</sup> ¡Ustedes ven el riesgo!

Les digo eso únicamente para \*decirles\*<sup>7</sup> lo que constituye aquí el peso, el peso de mi presencia: es que ustedes gozan de ella. Mi sola presencia, al menos me atrevo a creerlo, mi sola presencia es, en mi discurso, mi sola presencia es mi tontería. Yo debería saber que tengo mejores cosas para hacer que estar aquí. Es precisamente por eso que puedo tener ganas, muy simplemente, de que ésta no les esté asegurada en cualquier caso.

---

<sup>3</sup> Amsterdam.

<sup>4</sup> Lucienne Boyer: *Parlez Moi d'Amour*, en <http://es.youtube.com/watch?v=rIAQWr34De0>

<sup>5</sup> *lettre*: “letra”, y también “carta”.

<sup>6</sup> *Encore*: Aunque en la traducción del título del Seminario se ha optado por *Otra vez* (había que optar por una, aunque sea por economía), a lo largo del Seminario se emplearán otras opciones que pertenecen al campo semántico de este adverbio: *todavía*, *aún* (y no *aun* como se equivocó la versión de Paidós), *más*, *todavía más*, etc.

<sup>7</sup> **JAM/S**: [mostrarles]

No obstante, está claro que no puedo ponerme en una posición de retracción, decir que *otra vez*, y que eso dura, es una tontería, puesto que yo mismo colaboro a ello. Evidentemente yo no puedo situarme más que en el campo de este *otra vez*. Y quizá para remontar cierto discurso que es el discurso analítico hasta lo que constituye el condicionamiento de este discurso, a saber esta verdad, la única que pueda ser indiscutible por lo que *ella no es*: que no hay relación sexual. Esto no permite de ninguna manera juzgar por lo que es, o no es, tontería.

Y sin embargo no es posible, visto la experiencia, que a propósito del discurso analítico no sea interrogado algo que es, a saber: \*si\*<sup>8</sup> \*\*<sup>9</sup> no se sostiene esencialmente por soportarse de ella, de esta dimensión de la tontería. ¿Y por qué no? ¿Por qué no, después de todo, no preguntarse cuál es el estatuto de esta dimensión, sin embargo bien presente?

Pues, en fin, no hubo necesidad del discurso analítico para que, ahí está el matiz, como *verdad*, sea anunciado que no hay relación sexual. No crean que, yo, vacile un poco en arriesgarme. No es de hoy que hablaría de San Pablo, ya lo he hecho.<sup>10</sup> No es eso lo que me da temor, incluso comprometerme con gente cuyo estatuto, cuya descendencia no es, para hablar con propiedad, lo que yo frecuento. No obstante, que “los hombres de un lado, las mujeres del otro”, eso fue la consecuencia del Mensaje, ahí tienen lo que, en el curso de los tiempos, ha tenido algunas repercusiones. Eso no ha impedido al mundo reproducirse \*a vuestra medida\*<sup>11</sup>. ¡La tontería aguanta, en todo caso!

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$$

No es completamente así que se establece el discurso analítico. Yo lo he formulado con el *a* minúscula, y con el  $S_2$  que está debajo de

---

<sup>8</sup> VR: \*que\*

<sup>9</sup> JAM/S: [este discurso]

<sup>10</sup> Especialmente en el Seminario *La ética del psicoanálisis*, sesión del 23 de diciembre de 1959.

<sup>11</sup> GT: \*(a vuestra / en buena)\*

él, y de lo que eso interroga del lado del sujeto. ¿Para producir qué? \*\*<sup>12</sup> Es muy evidentemente que eso se instala ahí dentro, muy simplemente, en la tontería. ¿Por qué no? Y que eso no tiene ese retroceso, que yo no he tomado tampoco, de decir que “si eso continúa, es por la tontería”. ¿En nombre de qué lo diría? ¿Cómo salir de la tontería?

No es menos cierto que hay algo, un estatuto a dar de lo que concierne a este nuevo discurso. Por su acceso a la tontería, algo se renueva al respecto. ¡Seguramente, llega más cerca! Pues en los otros \*\*<sup>13</sup> es precisamente aquello de lo que se huye. \*El discurso\*<sup>14</sup> apunta siempre a la menor tontería, lo que se llama la tontería sublime, pues *sublime* quiere decir eso: es el punto más elevado de lo que está abajo.

¿Dónde está en el discurso analítico lo sublime de la tontería?

He aquí en qué estoy al mismo tiempo legitimado a poner en reposo mi participación en la tontería en tanto que aquí ella nos engloba, y a invocar a quien podrá, sobre este punto, aportarme la réplica... de lo que, sin duda en otros campos... \*\*<sup>15</sup> ¡Pero no, por supuesto! Puesto que se trata de alguien que aquí me escucha, y que por este hecho está suficientemente introducido en el discurso analítico.

¿Cómo?

Ahí está lo que ya, al término del año pasado, tuve la dicha de recoger de una boca que va a resultar ser \*\*<sup>16</sup> la misma.<sup>17</sup> Es ahí que, desde el comienzo del año, entiendo que alguien me aporte, a su cuenta y ries-

---

<sup>12</sup> **JAM/S:** [sino tontería]

<sup>13</sup> **JAM/S:** [discursos, la tontería]

<sup>14</sup> **JAM/S:** [los discursos]

<sup>15</sup> **JAM/S:** [recorta lo que yo digo]

<sup>16</sup> **JAM/S:** [hoy]

<sup>17</sup> Lacan alude a la intervención de François Récanati en su seminario del año anterior, ...*ou pire*, en la sesión del 14 de Junio de 1972, y posteriormente publicada en la revista *Scilicet*, n° 4, Éditions du Seuil, Paris, 1973, pp. 55-73, con el título *Intervention au séminaire du docteur Lacan*.

go, la réplica, de lo que en un discurso, particularmente el filosófico, resuelve, desvía, sigue su camino, lo desbroza por cierto estatuto respecto de la menor tontería. ¡Bueno!

Doy la palabra a François Récanati, que ustedes ya conocen.<sup>18</sup>

### FRANÇOIS RÉCANATI

— Agradezco al Doctor Lacan por darme la palabra una segunda vez, porque eso va a introducirme directamente en aquello de lo que voy a hablar, en el sentido de que no carece de relación con la repetición. Pero por otra parte, quisiera también prevenir que esta repetición, es una repetición infinita. Pero que lo que yo voy a decir, ahí también, no será finito en el sentido de que no tendré tiempo en absoluto para llegar al término de lo que he preparado. Es decir que aquí, de alguna manera, es verdaderamente en el rizamiento del rizo que debería tomar sentido lo que, como preliminares, van a conducirme a ello. Es decir, ahí voy a estar obligado, creo, a causa del tiempo, y a menos que retome eso en otra ocasión, a atenerme a los preliminares, es decir propiamente a no entrar todavía de lleno en esa tontería de la que ha hablado el Doctor Lacan.

Recuerdan ustedes que lo que la última vez yo había tratado de mostrarles, es que la repetición no se produce sino en el tercer tiempo, que era el tiempo del interpretante. Eso quiere decir que la repetición, es la repetición de una operación, en el sentido de que, para que haya término a repetir, es preciso que haya una operación que produzca el término. Es decir que lo que debe repetirse, es preciso justamente que eso se inscriba, y la inscripción de este objeto no puede producirse ella misma más que al término de algo del orden de una repetición.

Es que hay ahí algo que se parece a un círculo lógico, y que de hecho es un poco diferente, más bien algo del orden de una espiral, en el sentido de que el término de llegada y el término de partida, no se puede decir que sea la

---

<sup>18</sup> En este punto, **JAM/S** remite a la próxima publicación de la exposición de F. Récanati “en *Scilicet*, revista de la Escuela Freudiana de París”, e interrumpe la transcripción de la sesión. Por lo tanto, nuestra confrontación con esta versión se limita a estos pocos primeros párrafos. En cuanto a la exposición de Récanati, que traducimos de otras versiones del Seminario, posteriormente el autor la corrigió, redactó y le añadió algunos párrafos, para luego publicarla, efectivamente, en la revista *Scilicet*, nº 5, Éditions du Seuil, Paris, 1975, pp. 61-87, con el título *Prédication et ordination*. Como estaba convenido en esa revista, el artículo no está firmado (sólo los textos de Lacan lo estaban). — La traducción de este texto, que efectué hace ya varios años, la añadí al final de esta clase, como **Anexo**.

misma cosa. Lo que está dado, es que el término de partida es el mismo que el término de llegada... Es más bien el término de llegada el que es el mismo que el término de partida, pero el término de partida mismo no es ya “el mismo”: *se vuelve* “el mismo”, pero sólomente *après coup*.

Hay por lo tanto dos repeticiones a considerar, disimétricas. La primera que es el proceso por donde se da este objeto que debe repetirse, y podemos llamar a eso, de alguna manera, la identificación del objeto, en el sentido de que se trata de la declinación de su identidad. Y vemos muy bien lo que quiere eso decir, es decir que cuando se declina esta identidad del objeto, esta identidad declina también, lisa y llanamente. Y la tautología inicial “*a es a*”, de la que recordamos que Wittgenstein dice que es un “forzamiento desprovisto de sentido”, es propiamente lo que instituye el sentido, pues pasa algo ahí adentro. Es decir que, en el “*a es a*”, *a* se presenta ante todo como el soporte indiferenciado, completamente potencial, de todo lo que puede llegarle como determinación. Pero desde que una determinación efectiva le es dada, desde que es de *existencia* que se trata y no de cualquiera de todas sus determinaciones posibles, entonces precisamente hay una suerte de transmisión de poder, es decir que lo que debía hacer función de soporte, en este caso este *a* indeterminado, este *a* potencial, es de alguna manera marcado por el hecho de que hay algo del *ser* de pronto, que se intercala entre él y él mismo. Es decir que él mismo se repite, y se repite bajo la forma de un predicado. Es decir que hay una especie de disminución, y esta disminución se simboliza en cuanto que en “*a es a*”, el *a* que tenía función de soporte de pronto se ve él mismo soportado por algo del orden del *ser* que lo soporta, que lo sobrepasa, que lo engloba, y él mismo no es en esta relación más que lo que predica la predicación, en tanto que la predicación es lo que soporta el *ser*. Voy a volver sobre esto...

**JACQUES LACAN**

— Por otra parte, cualquiera sabe que “la guerra es la guerra” no es una tautología...

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— Eso es.

**JACQUES LACAN**

— ¡No más que “un centavo es un centavo”!

## FRANÇOIS RÉCANATI

— Exactamente. Voy a volver sobre eso porque esto es poco más o menos el nervio de todo el asunto, y porque yo quisiera hablar — pero esto es lo que temo no tener tiempo de hacer — yo quisiera hablar de la *Lógica de Port-Royal*,<sup>19</sup> porque es una teoría de la sustancia, justamente, y porque la última vez fue dicho que uno no se refiere aquí a ninguna sustancia. Pero volveré sobre esto en seguida.

Sepamos simplemente que la repetición, efectivamente, la primera, repite la indeterminación inicial de este objeto que se da como potencial, pero que al repetir esta indeterminación, y bien, esta indeterminación se encuentra — no el objeto, sino la indeterminación — súbitamente determinada de una cierta manera; es decir que bien podemos plantear que la repetición del vacío o la repetición de lo imposible, en fin, que ese tipo de repetición de algo que no está dado y que es preciso por lo tanto producir en el tiempo que se quisiera repetirlo, bien podemos plantear que es imposible, y esto es lo que dice más o menos todo el mundo, pero es suficiente que esto sea imposible para que haya ahí algo asegurado, y que esta seguridad permite justamente una repetición, es por otra parte una segunda repetición.

Bueno, más bien que extenderme al respecto, cito esta frase de Kierkegaard, quien dice: “Lo único que se repite, es la imposibilidad de la repetición”.<sup>20</sup> Eso hace ver muy bien de qué se trata, y produce la juntura con lo que yo había dicho el año pasado, por lo tanto, de la tríada que soporta toda repetición, la tríada: *objeto - representamen - interpretante*. Es decir que entre el *objeto* y el *representamen*, de alguna manera cambiamos de espacio, o al menos hay algo como un *agujero* que hace justamente al *objeto* y al *representamen* inenganchables en esta relación. Pero este *agujero*, en tanto que insiste, es lo que permite fundar una verdadera repetición, en el sentido de que, en el tiempo posterior, hay algo que va a encarnar este *agujero*, que será el *interpretante*, y que de algún modo podrá repetir de dos maneras lo que pasaba entre el *objeto* y el *representamen*. Por una parte inscribirlo diciendo: “había agujero” y permitiendo que esta imposibilidad o este agujero, se repita. Pero por otra parte va a, no solamente significarlo, sino repetirlo, porque, entre la imposibilidad del comienzo, que pasaba entre el *objeto* y el *representamen*, y su significante que es el *interpretante*, hay la misma relación imposible que había justamente entre el

---

<sup>19</sup> La lógica de Port-Royal es también el título de una obra: A. Arnaud y P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*.

<sup>20</sup> Søren KIERKEGAARD, *La repetición*.

*objeto* y el *representamen*. Es decir que hará falta por lo tanto un segundo *interpretante* para que tome a cargo la repetición de esta imposibilidad.

En el *interpretante*, hay algo como la efectuación de una imposibilidad hasta entonces potencial, y la imposibilidad inscrita por el *interpretante* es, digamos, el primer término de esa existencia de la que el cero potencial era portador, en el sentido en que, de alguna manera, el “todo” conduce al “existe”, y volveré a ello igualmente.

Lo que es importante, es que la imposibilidad de la relación *objeto/representamen* se da como tal para el *interpretante*. El *interpretante* dice: “eso, es imposible”, pero, en la medida en que ella se da para el *interpretante* como tal, desde que el *interpretante* mismo se da para otro *interpretante*, es entonces que esta imposibilidad es verdaderamente un término, término fundador de una serie. Es decir que eso permite al nuevo *interpretante* asegurar algo sólido, como si esta solidez fuera el *interpretante* primero quien la hubiera fundado a partir de algo originariamente flúido.

Lo que escapaba en la relación *objeto/representamen*, viene a aprisionarse en el *interpretante*. Pero se ve bien, y ya lo he dicho, que lo que se aprisiona en el *interpretante* y lo que escapaba en la relación *objeto/representamen*, no es exactamente lo mismo, puesto que, precisamente, lo que escapaba en la relación *objeto/representamen*, eso continúa escapando en la relación entre esa relación y el *interpretante*. Es decir que de todos modos, hay el mismo descalce, la misma inadecuación. Y es precisamente la imposibilidad de partida, o sea la imposibilidad de la repetición, sobre la cual voy ahora a insistir un poco, la que produce lo que sucede y que podemos constatar, es decir la repetición de la imposibilidad.

Lo que instituye el descalce, ese desfasaje de donde se origina la repetición, es la imposibilidad para algo de ser a la vez ese algo y al mismo tiempo inscribirlo. Es decir que la existencia de algo no se inscribe más que para otra cosa, y, por consiguiente, eso no se inscribe sino cuando es otra cosa la que es dada. Ahora bien, si es que es de existencia puntual que se trata, algo no se inscribe, la existencia de algo no se inscribe más que en el momento en que ella declina justamente, desde el momento en que es cuestión de otra existencia.

Esta disyunción, es poco más o menos lo que pasa entre *el ser* y *el ser predicado*, y espero tener tiempo para llegar hasta la *Lógica de Port-Royal*, que era teóricamente el núcleo de mi exposición, para mostrarlo, pero en fin, es dudoso.

Lo que soporta... recuerdan ustedes que la última vez Lacan caracterizó *el ser* como siendo *sección de predicado*, y eso es propiamente hablando lo que está en cuestión. Y voy a ofrecer en seguida algunas reflexiones aunque más no sea sobre esta fórmula: *sección de predicado*, que hace sentir

inmediatamente la recurrencia en la que se construye lo que justamente es supuesto soportar todo predicado, es decir el ser... es decir que el ser, lo que soporta los predicados antes de la predicación, eso se da después de los predicados. Y de una cierta manera, si hay “sección de predicado” para encontrar el ser, eso quiere decir que lo que soporta los predicados, es lo que no está en los predicados. Es justamente lo que está ausente de los predicados, lo que está ausente en la predicación.

Es pues la ausencia de ser, de una cierta manera, la que porta los predicados, lo que implica también, pero de manera un poco indirecta, que los predicados no son ellos mismos predicados más que de esta ausencia.

Que el predicado pueda ser cortado, es como si, de alguna manera, hubiera ya una partición elemental, como si estuviera dada una línea en puntillado, una frontera, y que es suficiente recortar como en ciertos embalajes.

## JACQUES LACAN

— Articule bien la noción de *sección de predicado*, puesto que es lo que usted ha enganchado con lo que yo dije en lo que dejé, y justo casi tropecé con eso.

## FRANÇOIS RÉCANATI

— Sí, en tanto que la *sección de predicado*, es propiamente lo que es el núcleo de mi exposición. Eso se puede imaginar como una vibración, es decir que es a partir de una especie de halo que voy a tratar, rodeándolo verdaderamente, de circunscribir ese núcleo que va a aparecer en todos los ejemplos que voy a dar ahora.

*Sección de predicado*, es pues como si eso pudiera ser cortado. No insisto al respecto, sino que es evidente que no es por haber cortado el corte que se va a volver a hallar lo insecable, y que la frontera, una vez que se ha sajado adentro, insiste tanto más cuanto que se manifiesta como agujero.

Digamos que la sección, para tomar los sentidos que vienen, es también hacer dos de lo que era uno, y si yo señalo este sentido que no es lo que aquí se acepta, es porque es el que Groddeck da a uno de sus conceptos, que se llama justamente la *sexión*, la *sexión* con una *x*, es decir que eso no deja de interesar al sexo, de una cierta manera. Y eso, es la manera, para Groddeck, de hacer referencia a Platón — y cuando digo Platón, no se trata del *Parménides*, sino de *El Banquete*, del que ustedes recuerdan que, en el discurso de Aristófanes, se levanta el problema de ese mito del andróg-

no originario que habría sido cortado en dos. Habría sido eso, la *sexión*, con una *x*.

Ahora bien, sobre lo que quisiera insistir, es sobre algo que resulta muy bien del *Banquete*, no especialmente del discurso de Aristófanes, sino un poco de todos los discursos, incluso de aquellos que se supone que son contradictorios, y para ir rápido, no voy a tomar más que dos ejemplos: el discurso de Diotima por una parte, el de Aristófanes por otra. Y el *Banquete*, eso lleva sobre el amor.

El amor, dice Diotima, es lo que, en todas partes donde hay dos, oficia de frontera, de medio, de intermediario, es decir de interpretante. Cuando yo digo “interpretante”, es porque muy bien se puede traducir así el término que Platón emplea, que es un término derivado de *mantiké* {Μαντιχή}, que quiere decir “la interpretación”, y *mantiké*, Platón dice que ese término viene de *maniké* {Μανιχή}, que *maniké* quiere decir “el delirio”.<sup>21</sup> Es lo que oficia de interpretante. Pero el único interés de esta fórmula — porque, sobre todo, nadie en la asamblea del *Banquete* la discute — es que permite que se siga de ella esto: que el amor en ningún caso podría ser bello, porque lo que se propone como objeto del amor, lo que como serie cae bajo el golpe del amor, siendo el amor como una marca que hace desfilar, que instaura una especie de corredor donde una serie de objetos va a pasar, los objetos que él ha marcado... el amor no puede ser bello porque sus objetos son bellos, y está dicho que en ningún caso lo que es el agente de una serie, la instancia misma de la serie o el término último de la serie, lo que encabeza una serie, no puede tener los mismos caracteres que los objetos que están en esta seriación; es decir que los objetos del amor son bellos, entonces el amor no puede ser bello. Y eso es por lo tanto, para hablar con propiedad, un carácter de esta instancia de seriación, un carácter del *interprete* que nadie, entre los polemistas presentes en la asamblea del *Banquete*, vuelve a poner en cuestión.

Y se puede ver bastante fácilmente la relación que hay con Aristófanes, incluso si eso parece más lejano; es que cuando él dice que en el origen, los hombres tenían cuatro piernas, cuatro brazos, dos rostros y dos sexos, y bien, ellos se volvieron un poco demasiado arrogantes porque ya no tenían verdaderamente deseo, no les faltaba gran cosa. Y entonces se decidió, al menos es Zeus quien decidió cortarlos en dos para que se volvieran humildes. Pero lo que ha dicho Zeus, es que eso no cuenta, un corte, si no hay efectos de corte. Es decir que si el corte es puntual, y después eso continúa como antes, eso no sirve para nada. Lo que él quiso, entonces, es que eso continúe, que haya un efecto, y para esto, él volvió los rostros, los rostros que entonces estaban, como los sexos, en la espalda — y el sitio del corte, era propiamente el vientre, puesto que está el ombligo que es el índice del

---

<sup>21</sup> PLATON, *Fedro*, 244-245.

corte — él decidió volver los rostros del lado del ombligo, para que los hombres se acordaran de esto, de este corte; y luego, ya que estaba en eso, volvió los sexos igualmente, para que pudiesen tratar de volver a pegarse, y que eso los ocupe.

Pero lo importante, y aquello por lo cual he desarrollado todo eso, en relación con el discurso de Diotima, es que el resultado de toda esta operación, que a pesar de todo es algo, el resultado puede parecer irrisorio... es simplemente que el hombre, puesto que se le ha vuelto el rostro, ya no puede mirar detrás suyo, es que ya no ve más que adelante, ve solamente lo que lo precede. Vemos bien que esto es precisamente igualmente lo que dice Diotima, es decir que es eso el fin de todo, es decir el fin *del* todo, en tanto que a toda serie, faltará el término último de la seriación, el punto de vista, aquello desde donde la seriación se construye. En general...

**JACQUES LACAN**

— Es precisamente lo que yo decía recién: que no ve el *otra vez* {*encore*}.

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— Lo que ahí acabo de aislar a partir de dos discursos, lo volveremos a encontrar como dos puntos muy ligados a propósito de los ordinales.

Lo que constituye el ordinal, ya se les ha dicho, es algo del orden de un nombre de nombre.

**JACQUES LACAN**

— Escribalo, porque sin eso...

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— Bueno, sí, pero las tizas, ¿usted encontró una tiza que sirva?

**JACQUES LACAN**

— Con el tiempo, vea, *eso sale*.

### FRANÇOIS RÉCANATI

— Es un *nombre de nombre* {*nom de nom*}, y vamos a ver más precisamente de qué retorna, en el sentido de que el ordinal, es un nombre, pero si es un nombre, la función de este nombre es nombrar algo que no es, justamente, su propio nombre. Es de alguna manera el nombre segundo de lo que precede, del nombre que precede y que, como nombre él mismo, es precisamente un nombre, pero no sirve más que para nombrar algo que precede, etc... Es decir, bueno, esa es la relación con Aristófanes, y no insisto.

Hay un problema que va a plantearse en seguida, y trataré de abordarlo, es que el primer ordinal, si se lo considera, bueno, éste no es verdaderamente un *nombre de nombre* {*nom de nom*}, porque no hay nombre que lo preceda, si es cierto que sea el primero. Es por eso que he escrito al lado, ahí, que es el *nombre del no* {*nom du non*}, porque es eso, el primer ordinal. E incluso diré que, si eso es lo que sucede al comienzo, es a causa de eso que después hay *nombre de nombre*. Porque, justamente, desde que se le da un nombre a lo que no lo tiene, esto es en la identificación justamente algo como la declinación de la identidad, en el sentido en que se dice de ello un poco más, y que este más que se dice va a ser necesario a él mismo no tanto reabsorberlo sino identificarlo, darle un nombre, y, a partir de ahí, esto es el descalce infinito.

Nombrar, en general, es poner el punto de lo que precede en la serie. Pero el punto, en tanto que él mismo funciona como nombre, precede algo igualmente por venir, y este algo por venir, si se lo considera absolutamente, lo que está siempre por venir, esto será lo que se podría llamar el *otra vez* {*encore*}, que, él, no precede nada que no sea él mismo. Es decir no detenta nombre, innombrable por este hecho. Vemos que, desde este punto de vista, lo que yo llamo el *otra vez*, es el índice del infinito.

Y por otra parte, podemos decir que el infinito está ya ahí, está dado desde el punto de partida en la homonimia del *nombre* {*nom*} y del *no* {*non*}. Es decir que el *nombre*, es algo como la propagación del *no* más radical que, antes de toda nominación, o en el instante de toda nominación, se da como algo infinito.

Vemos pues algo que se desprende como dos límites: el *no* por una parte, y el *otra vez*; y la ordenación, es lo que pasa entre los dos. Es decir que lo que va a interesarme — y se puede ver la relación de esto con la *sección de predicado*, es decir con esta expresión y esta recurrencia — es la relación entre los dos lo que puede ser interesante.

El sistema de la nominación en general, ustedes ven más o menos cómo podemos aprehenderlo: es la envoltura de un imposible de partida, envoltura que justamente, en esta relación con lo imposible, no se sostiene más que del *otra vez* como índice de esta trascendencia de lo imposible por relación a toda envoltura. Y si lo imposible, es lo que dice no — lo que no es evidente, y lamento no tener tiempo para desarrollar eso — si lo imposible es lo que dice no, habrá que entenderlo más o menos como una denegación radical, en tanto que la denegación, es algo que es ya lo infinito. Es decir que, en tanto que es ya infinito, la denegación se burla no poco de lo que llega, de alguna manera, detrás de ella, lo que ella soporta, es decir todo el juego de predicación, todo el juego de objetivación predicativa que toma la denegación, por ejemplo, para negarla, diciendo *no* o diciendo *sí*, y que no cambia nada en el signo cimentado por lo infinito de la denegación. Es decir que eso no da nunca *sí*, la denegación, ella queda intacta, con jueguitos que pasan sobre su cuerpo, se podría decir. Y entonces, para lo infinito de la denegación, esto ni siquiera le hace cosquillas.

Entonces esto nos lleva a pensar — esto es un paréntesis — que incluso si lo que “he llamado la manipulación lógica sobre fondo de infinito”, eso a su vez se vuelve infinito, eso no quiere decir que se va a curar el infinito a golpes de infinito, y que eso va a dar de pronto algo finito o algo como del *sí*. Por el contrario, eso va a devenir peor *{pire}*, en el sentido de que lo que, en la nominación, puede volverse infinito, no es lo mismo que lo que está ya ahí como infinito en lo que yo llamo esta “denegación inicial”, en el sentido de que lo que, en la manipulación lógica, viene como infinito, es la nominación del infinito, mientras que lo que está ya ahí como denegación infinita, es lo que infinitiza toda nominación, es el infinito de la nominación. Lo que hace que la nominación del infinito, será una nominación como las otras, es decir que ella estará también sujeta a esta infinitización que está ya ahí, que parte de una fuente que está al comienzo. Es decir que eso no va a cambiar nada, y que podemos plantear algo como omega  $\{\omega\}$ , el más pequeño ordinal infinito, eso no va a detenerse ahí, es decir que eso continúa en el conjunto de las partes de  $\omega$ , en los alephs  $\{\aleph\}$ , etc...

Es decir que es preciso continuar, desde que el infinito está dado en esta posición, es preciso que el mismo infinito sea infinito, es decir que se continúe con esos pasajes de infinito al infinito, etc., que se continúe *otra vez*. Como si lo que quisiera alcanzarse en esta historia, fuera precisamente el *otra vez* mismo.

El *otra vez* se da como el límite de la expansión de ese *no* radical del que he hablado, y ahora voy a hablar, inmediatamente, de la relación entre el *no radical* y el *otra vez*, pues es a eso que va a introducirme retroactivamente aquello sobre lo cual voy a volver, es decir, la *sección de predicado*.

La *sección de predicado*, se lo ve inmediatamente, es a la vez lo que hay después de toda predicación, es decir una vez que se puede decir “no hay más predicados”, y es también lo que, antes de toda predicación, la soporta. Pero lo que hay que comprender, es que este *antes* y este *después*, es la misma cosa, es decir que es lo que constituye, lo que sostiene la predicación como la envoltura de una imposibilidad, esa imposibilidad que hay que comprender como la imposibilidad misma de la predicación, es decir la imposibilidad de suministrar todos los predicados, de ponerlos juntos, sin que al menos uno se desprenda como representando en la imposibilidad, en la existencia, la imposibilidad, o, si queremos, el *otra vez*.

Más precisamente en cuanto a los ordinales, “el ordinal nombra el nombre de aquel que lo precede”, eso quiere decir dos cosas, muy simplemente: que un ordinal no se nombra a sí mismo pero es nombrado por su sucesor, y que a cada ordinal pertenece la suma mecánica de todos los que lo preceden, puesto que él mismo... un ordinal nombra su precedente, su precedente nombra su precedente, etc, es decir que, enganchada a cada ordinal, está la serie de todos los ordinales que lo han precedido.

Ahora bien, ya, estos dos puntos implican una discordancia esencial entre el nombre y el *nombre de nombre*, y esto es lo que yo llamaré un efecto de aplastamiento.

Lo que viene a identificar el 0, por ejemplo, en una definición del 0, como algo como el “elemento único del conjunto «idéntico a 0»” — o, para el conjunto vacío, creo que se puede muy bien decir: “lo que es elemento único del conjunto de sus partes”, o simplemente ese conjunto de sus partes del que él es el elemento que viene a identificarlo propiamente — éste, eso se da como predicado del cero. Ahora bien, vemos bien que en este predicado, hay algo en más que es dado, en más que el conjunto vacío, en más que el 0. Y esto es de tal modo tangible, que la prueba de eso es que, justamente, el 0 y el 1, que se supone que no es otra cosa que la identificación del 0, eso hace justamente 2.

Vemos que se cambia de nivel, que eso no tiene ninguna relación, que eso no se sitúa... hay un desajuste *{decalage}*, eso no se sitúa en el mismo escalón, se pasa de un nivel a un nivel superior. Pero lo que es notable, es que ese 0 y ese 1 que no tienen nada que ver, que no se sitúan en el mismo nivel, se los pone juntos como los elementos de ese nuevo conjunto constituido por el ordinal 2. Es decir que 0 y 1, eso hace 2, justamente en el sentido de que el 0 y el 1 son de alguna manera nivelados, puestos sobre un mismo plano, en el 2. Y para el 2 mismo... la operación va a repetirse en el pasaje del 2 al 3, etc...

El *representamen* no tiene ahí, con el objeto, relación posible, y es siempre este *cursus* del interpretante el que interviene, es decir, que es encarnado

por algo, y en la medida en que está encarnado, en que algo que escapa está embridado, resurge igualmente, justo después de esta encarnación.

Podemos tomar la fórmula de un ordinal para ver mejor de qué se trata.

## JACQUES LACAN

— ¡Devuélvasela a Cantor, de todos modos!

## FRANÇOIS RÉCANATI

— He aquí la fórmula que podemos considerar como la fórmula del 4.

$$\begin{array}{ccccccc} 0 & 0 & 1 & : & 0 & 1 & 2 \\ \{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} & : & \{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} \} \\ 0 & 1 & 2 & : & 3 \\ & & & & 4 \end{array}$$

En esta fórmula, que podemos considerar como la fórmula del 4, ¿qué sucede? Sabemos que es el último término de esta serie el que cuenta. Vemos que, en el 4, lo que está repetido, es el 3. Y vemos que el 3 repite él mismo el 2, aquí, que él mismo repite el 1, que él mismo repite el 0.

Pero lo que es importante, es que el 4 no es solamente la puesta entre paréntesis, la nominación del 3 que él mismo pone entre paréntesis y nombra el 2, etc... No es solamente la exposición, incluso repetitiva, es decir con paréntesis además, de lo que ya se daba en el 3. Es la puesta en un mismo conjunto del 3, ya como aplastamiento, como conjuntización de términos heterogéneos — es decir lo mismo que en el 2: el hecho de que haya el 0 y el 1, que sean puestos absolutamente sobre el mismo plano — en el 3, hay ya un aplastamiento del 0, del 1 y del 2, puesto que se los pone en un mismo conjunto. Y el 4, es aquí precisamente la puesta en relación en un mismo conjunto del 3 como aplastamiento, como esta conjuntización forzada, con los elementos que el 3 ha aplastado, separados del 3, fuera del 3. Es decir que es una repetición. Vemos que la parte de la derecha y la parte de la izquierda, son la misma cosa, aparte de que a la derecha hay más paréntesis.

Es aquí (entre el 2 y el 3) que hay como una barra de clivaje, lo que me permite decir que podemos ver en esta fórmula que si el 3, ya, es la designación de lo que ha pasado, de un pasaje-aplastamiento entre el 0 y el 1, y

del 0 y del 1 al 2, si el 3 es ya este aplastamiento — es decir una manera de designar lo que ha pasado de una ruptura anterior, de una ruptura que es precisamente el pasaje del 0 al 1, de una ruptura, es decir de un estallido de las partes de lo que ya se daba como conjunto — vemos que lo que se designa en la fórmula del 4, es precisamente esta designación misma, en tanto que podemos ver expuestos sobre el mismo plano, por una parte todas las partes de lo que forma ese 3, y por otra parte el 3 mismo. Es decir que el aplastamiento mismo, el hecho de poner unos paréntesis además, esto no es suficiente como resultado para dejar pregnante ese pasaje del 0 a su aplastamiento en el 1, del 1 a su aplastamiento en el 2, etc. No expresando más ese pasaje el 2 o el 1 como resultado, es preciso que en el conjunto constituido por el 4 estén presentes a la vez los términos separados de los diferentes pasajes y la serie de los pasajes-aplastamientos, para que el 4, como \*suma\*<sup>22</sup> de todos esos pasajes imposibles pero efectivos, tome a su cargo, en su propia fórmula, la historia de la progresión que vemos aquí repetida, es decir, deje abierto lo que se plantea como cuestión, como irresolución en ese movimiento, es decir la insistencia en esta carrera de lo que, a través de los diferentes límites sucesivos que hacen de alguna manera oposición al pasaje del 0 al 1, del 1 al 2, etc., la insistencia a través de esos límites sucesivos de lo que se da como límite absoluto y que sería el *otra vez*.

Y si el 4, como aplastamiento totalitario, es decir como suma de todo lo que ha pasado antes que él, de todos los aplastamientos impotentes para acabarse, si el 4 deja abierta esta cuestión, esto es precisamente porque él mismo, en tanto que aplastamiento, respondiendo a esta falla que llama a un cierre imposible, no puede a su turno más que aplastarse otra vez, es decir reproducir la falla, particularmente en la nueva fórmula que lo incluye como elemento, es decir el 5, y que, para hacer esto lo confronta a todos sus elementos, todos los elementos que él contiene a su lado, para hacer surgir, entre todos esos elementos y su aplastamiento en el 4, la imposible identidad.

Bastaría por lo tanto con repetir todo lo que hay ahí, aquí, y volver a poner los paréntesis, para obtener el 5.

La imposible identidad, es lo que se repite en cada nuevo aplastamiento, con esto que, en lo que sigue, en la confrontación, en el interior del 4, del 3 constituido y de todos sus elementos, esto ya son unos aplastamientos que se aplastan otra vez un poco más, mientras que el paradigma del aplastamiento, se puede encontrarlo al comienzo, en el pasaje del 0 al 1, y este aplastamiento, hay que comprenderlo de manera completamente concreta, como el de Icaro, es decir que hay algo que emprende su vuelo y que se aplasta miserablemente, y que no se aplasta en el agujero que debía ser so-

---

<sup>22</sup> \*nominación\*

brevolado, que se aplasta sobre el acantilado del otro lado, de alguna manera.

Podemos considerar entonces que entre un ordinal y otro, o más bien entre la nada *{le rien}* del conjunto vacío,  $\emptyset$ , y su inscripción en el 1, hay algo como una barrera, una frontera, o bien un agujero. Pero este agujero, no se puede alcanzarlo, exactamente en el sentido en que, como lo recordaba Lacan la última vez, como en el caso de Aquiles: se puede sobrepasarlo, pero no se puede alcanzarlo. Si una vez que se da un aplastamiento, éste se repite, esto es justamente porque lo que se plantea como frontera no ha sido alcanzado. Ella está siempre ahí, esta frontera, ek-sistente. No se está nunca en el entre-dos, entre-dos ordinales, sino siempre en uno o en el otro, siendo uno el conjunto que toma a su cargo pero no es contado él mismo, y siendo el otro lo que toma a su cargo al conjunto primero pero nunca es él mismo contado.

Es decir que el límite, pues, el límite del que hablo y que se atomiza, que se fragmenta en una serie de fronteras que jamás se pueden alcanzar y que entonces se reproducen, \*se plantea\*<sup>23</sup> como límite absoluto, es pues el Todo. El Todo, es decir algo que se sostiene todo solo, que no tiene necesidad de otra cosa y que es, para la filosofía, la *sustancia*, o aun la *sustancia de las sustancias*, es decir el ser.

## JACQUES LACAN

— ¿Quién hace ese ruido?

## FRANÇOIS RÉCANATI

— Es la lluvia. Lluve ahí arriba.

Este límite insiste como siempre en otra parte, y el pasaje que lo manifiesta como agujero entre algo y su soporte, ese pasaje ni un instante puede ser aprehendido como entre-dos. Se lo ve en lo que concierne al pasaje de lo finito a lo infinito, por ejemplo, pues, como lo he dicho, se puede plantear el más pequeño ordinal infinito, sin embargo, eso no se presenta de manera armoniosa como precedido justamente por el más grande finito o precedido por algo finito, porque este infinito no sería en consecuencia más que finito + 1. Entre los dos, hay verdaderamente este agujero que no ha podido ser alcanzado, y que se repite en consecuencia en la infinitización de los infinitos.

---

<sup>23</sup> \*se oponen\*

Dicho esto, esta insistencia de la que hablo, y que se manifiesta... esta insistencia del límite en tanto que está excluido, en tanto que ek-siste, más exactamente, no hace más que expresar que hay un foso entre el 0 y el 1. Pero es más bien su aplastamiento en el 2 el que implica un cierto desconocimiento de este foso, un rechazo {*refus*} verdaderamente, algo que se parece a una desmentida {*déni*} o a una denegación {*dénégation*}, es decir algo que participa pues de esos procedimientos inconscientes que en cierta manera desafían la lógica formal, puesto que ponen en juego el infinito, y poner en juego el infinito, es verdaderamente desarmar la mayor parte de los procedimientos de la lógica.

Cito un ejemplo que he leído en un artículo reciente sobre las matemáticas modernas, donde se decía que en una clase, de escuela, cuando se pide un ejemplo de conjunto infinito, nunca se ha respondido con algo como “los números enteros”, es decir, nunca se ha respondido numéricamente, sino siempre por medio de un conjunto finito, y un gran conjunto finito como “los guijarros de la Tierra” o algo así. Eso muestra bien que para lo que es justamente del número, hay algo que hace creer que eso puede detenerse, y al mismo tiempo es muy justo, porque eso no se detiene de detenerse. Pero si yo digo: “eso no se detiene de detenerse”, es precisamente eso, es decir, que eso no se detendrá jamás de detenerse.

El límite del que he hablado, podemos concebirlo en analogía con la muerte, con el silencio, y lamento no tener mucho tiempo para desarrollarlo, pero, en general, es aquello hacia lo cual converge el discurso; es decir que la repetición, es el *representamen* de la muerte. Y yo quisiera mostrar, tomando un mínimo de ejemplos, que en el sueño, por ejemplo, ya se lo ha dicho, hay algo que se manifiesta como “ecuación del deseo = 0”. Pero esta “ecuación del deseo”, está en más, está en suspenso. Es el que interpreta el sueño, quien dice: “es la ecuación del deseo”, quien sale del apuro para hacer 0. El sueño mismo, está en algo del 0. Es decir que eso se equilibra.

Al mismo tiempo, “ecuación del deseo = 0”, eso no se detiene evidentemente ahí. Eso no puede detenerse ahí, porque el sueño, justamente, continúa produciendo enunciados, ello continúa hablando. Y, por supuesto, ello bien quisiera ser igual a 0, pero para eso sería necesario que ello se callara, lo que no es el caso.

Ahora bien, el 0, si está inserto en esta ecuación, “ecuación del deseo = 0”, eso significa que está soportado, que está designado por la ecuación que lo produce como aquello en lo cual ella concluye.

Ahora bien, el hecho de que sea designado, que sea soportado, esto es propiamente la transformación, ya, de ese 0 en 1. El 0, cuando se le ponen corchetes, se vuelve 1. Ahora bien, es precisamente la tarea de la interpretación volver sensible, en ese 0, el 1 del que es portador. El 1, pues, en tan-

to que el 0 se manifiesta, en tanto que está designado, \*se vuelve necesario que sobrevenga\*<sup>24</sup>. Y se puede comprender cómo sucede que la interpretación sea como un vagón añadido a una ecuación ya dada. Es que, precisamente, el sueño mismo, es el término último de la serie. Es por ejemplo el 1. Pero en tanto que se está en el 1, el 1 lleva enteramente, está focalizado sobre ese 0 que él inscribe, y si él mismo hace 1, es por otra cosa, es decir por la llegada de algo distinto que sucede en la interpretación.

Lo que se da como resistencia a la interpretación de un sueño en un análisis, esa especie de fastidio para hablar de un sueño, como si ya tal cual no estuviera mal, como si tal cual estuviera bien, y como si no fuera necesario añadirle nada, eso tiene que ver con la barra resistente a la significación, de la que se dice que separa el significante del significado.

De dejarse guiar, en la medida en que es cuestión de interpretación, por Peirce, si hay una oposición entre ellos, más bien que por Saussure, hay que recordar que el significado del que se habla, no es otra cosa que significante, pero en una serie, en el sentido en que, precisamente, hay funciones en esta serie, roles que se intercambian, y que se puede decir que efectivamente hay un rol de significado por relación a un rol de significante. Pero el significado, es un significante sumergido en la interpretación en el sentido de Peirce, y que se encuentra de alguna manera aplastado, minimizado, disminuído, singularizado en el surgimiento de otro significante, surgimiento de otro que permite, por esta confrontación, la misma que se ve en el ordinal, comprender que tenemos que ver con unidades de otro conjunto, con elementos de un conjunto más amplio.

Y este aplastamiento tiene lugar sin que lo que hace agujero entre los dos, en el surgimiento de ese nuevo significante entre los dos significantes, sea hablando propiamente producido. Pero es en la repetición de ese fenómeno, en su carácter infinito, que se da algo como el límite de la interpretación; y el límite de la interpretación, o de la significación para Peirce, es la hiancia de lo potencial, es decir algo que hay que poner en relación con el sujeto y, a reserva de ponerlo en relación con algo, se puede igualmente ver si hay que ponerlo en relación con lo que se llama el conjunto de todos los conjuntos. Porque el conjunto de todos los conjuntos, quizá sea precisamente ese potencial infinitamente silencioso del que habla Peirce y que se encuentra al comienzo y al final de toda serie. Decir que no existe, es también decir que ek-siste, como límite de toda inscripción, y también como grano de arena en la maquinaria de toda ecuación que quiere igualarse a 0, pues en el tiempo de este “igual a 0”, el 0 se produce como ese término y, en consecuencia, puede ser confrontado a algo diferente que se tomaría en la ecuación que le ha dado nacimiento y que lo singularizaría en otro conjunto más general en el cual figuraría a título de un elemento.

---

<sup>24</sup> \*es entonces que se produce a partir del 1\*

Si digo esto, es porque no hace mucho he escuchado a un analista declarar que, la mayor parte del tiempo, los futuros analizantes vienen a verlo para una entrevista preliminar a partir de que ha sucedido algo, es decir a partir de que un grano de arena, una cosita de morondanga, ha llegado a refrenar, ha llegado a volver insoportable una economía hasta entonces muy bien soportada. Ahora bien, ese grano de arena, no es otra cosa que \*aquello de lo que<sup>25</sup> he hablado, es decir que se constituye por la toma en cuenta global de esta ecuación, de esta economía muy satisfactoria en su extrema singularidad, \*que no es poca cosa, es decir en oposición<sup>26</sup> a algo diferente, que eventualmente se puede tomar del interior, en esta ecuación, y singularizar, es decir plantear como actualmente en frente de la ecuación toda entera.

Es suficiente que un solo trazo de la ecuación sea producido aisladamente para que quiebre el equilibrio de la ecuación misma, que era un equilibrio de repliegue sobre sí misma, y para que funcione como grano de arena. Es suficiente un ligero deslizamiento. No puedo aquí citar ejemplos, y es una lástima, pues eso aparece extremadamente bien, de un ligero deslizamiento, de un cambio de nivel completamente irrisorio, es decir de un transporte, de un transporte de lo que se da como ecuación en algo distinto, donde hay otros elementos que están en juego, para que esta ecuación satisfecha de sí misma, este conjunto cerrado, se convierta de pronto en otra cosa, es decir, para que uno se dé cuenta de que puede también funcionar como un elemento de otro conjunto, como parte de otro conjunto que puede precisamente ser el conjunto de todas sus partes como aquí lo vemos, es decir como un elemento de un conjunto donde el todo de la ecuación precedente figura al lado de cualquier cosa, al lado de cualquier trazo, y al mismo título que el conjunto vacío, por ejemplo.

No es de ningún modo que no pueda ser rebajado, estallado al rango de singularidad elemental en algo que se da como un conjunto más grande, es decir el conjunto de sus partes. Y esta singularidad, desde que se da, en un instante precisamente de fluctuación, esta singularidad llama también al aplastamiento, a la nivelación en un nuevo conjunto que le garantiza, a ella, esta nueva singularidad, un lugar propio, una función, algo como un empleo.

El pasaje de un conjunto al conjunto de sus partes, es entonces la desbandada de todo Todo. Pero esta desbandada toma formas singulares, desde que ella no tiene lugar, desde que no se produce la dispersión sino para volver a formar un nuevo todo, sino para volver a aplastarse inmediata-

---

<sup>25</sup> \*ese 1 del que\*

<sup>26</sup> \*que no es nada más que oposición\*

mente en un nuevo todo, es decir para que lo que se dispersa vuelva a consolidarse, pero de manera que no se vuelve al punto de partida sino, siguiendo una progresión, se consolida en otra cosa que, esta vez, forma un conjunto \*más vasto\*<sup>27</sup>.

Quizá, en definitiva, la victoria va a la dispersión, en el sentido de que, si la imposibilidad de la repetición puede repetirse, la imposibilidad de la totalización no puede totalizarse, puesto que si se toma el conjunto de todos esos todo cuya totalización se rompe por su fraccionamiento en el conjunto de sus partes, si verdaderamente se constituye este conjunto de todos estos todo como de sus partes, entonces sufre el mismo destino, es decir que él mismo puede fraccionarse, lo que implica que nunca todos esos todos podrán totalizarse, sino en lo que sería otra cosa que el conjunto de sus partes, otra cosa que lo que se conoce de una totalización o de un aplastamiento posibles.

Vemos que las rupturas de conjuntos, esto conduce a la constitución de nuevos conjuntos, al aplastamiento; y estos nuevos conjuntos tienden, ellos también, a la ruptura. Lo que permite decir que, en definitiva, y no insistiré al respecto aunque sea importante, todo es una cuestión de ritmo. A un nivel así sea un poco general, no hay sistema sino por ruptura. Y lamento también no poder extenderme un poco al respecto, pero ha sido un error del lingüicismo contemporáneo el postular algo como una regulación intra-sistemática en un \*sentido\*<sup>28</sup>, sin plantear la función de algo que participa en un orden, función de un límite excluido.

## JACQUES LACAN

— ¿Función de un...?

### FRANÇOIS RÉCANATI

— Función de un límite excluido.

Algo como la interpretación de Peirce ha sido percibido en lingüística como solamente una parte de lo que, para Peirce, es la interpretación, es decir la posibilidad, por ejemplo, en un sistema, de pasar de un significante a otro, mientras que aquello sobre lo cual esta operación elemental se funda, es sobre un trabajo semiótico más esencial, y no haré más que mencionar-

---

<sup>27</sup> \*compacto\*

<sup>28</sup> \*conjunto\*

lo, que es precisamente, para un mismo significante o para un mismo conjunto de significantes, el pasaje de un sistema a otro de tipo diferente. Hay ahí algo como la torsión, el aplastamiento del significante; y por lo demás, es suficiente considerar el sueño para darse cuenta de lo que puede significar eso. Es decir, que la sobredeterminación debe comprenderse no solamente como la sobredeterminación semántica en un sistema, sino más propiamente como sobredeterminación semiótica, como posibilidad de un pasaje para un mismo significante de un sistema a otro, como aplastamiento del significante.

La observación de un proceso tal, ligado a algo diferente que es interesante y que voy a decir, la encontramos en Bacon quien, a partir de sus reflexiones sobre el lenguaje, fundó un procedimiento de criptografía.

Este procedimiento consiste en pasar de una letra interior a una letra exterior, y en hacer el trayecto en los dos sentidos, es decir en saltar una frontera que ese pasaje pone de relieve. No voy a insistir sobre aquello en lo cual hay cambio de sistema en Bacon, pero doy rápidamente el ejemplo de esto para ver otra cosa, que es propiamente lo que insistía en ese ejemplo de los ordinales, algo que volvemos encontrar en todas las encrucijadas, y que es particularmente algo como la omisión de los paréntesis, y que permite justamente el pasaje de la frontera, algo que tiene relación con la posibilidad de una sustitución de dos términos, es decir que, en la sustitución de dos términos, todo es función de los paréntesis. Y si uno se permite ignorar los paréntesis, o cambiar el lugar de los paréntesis o de los corchetes, en ese momento todo es posible. Es por otra parte lo que Frege le reprochaba a Leibniz, lo que le reprochaba haber hecho; y es lo que volvemos a encontrar en Bacon en su procedimiento de criptografía, cuyo ejemplo voy a darles rápidamente.

Se los digo antes de escribirlo: a cada letra del alfabeto — latino en este caso, o sea de veinticuatro letras — se hace corresponder un grupo de cinco letras. Un grupo de cinco letras corresponde a cada letra y este grupo está formado únicamente de *a* y de *b*, según una de las treinta y dos combinaciones posibles. Esto es el primer tiempo: es una interpretación simple.

En el segundo tiempo, está el mensaje que se va a transformar por el sesgo de esta transposición, mensaje que está únicamente en *a* y en *b*, y que se va a volver a transformar en alfabeto latino según otra interpretación, otra ley de transformación.

A	B	C
(aaaaa)	(aaaab)	(aaaba)

JACQUES LACAN

— ¿ ... ?

FRANÇOIS RÉCANATI

— La primera operación es por lo tanto ésta. Ahora, el fenómeno esencial del cambio de sistema, aunque yo no puntualizo que esto sea precisamente un cambio de sistema, sino lo que hace que haya interpretación de interpretación, es que una vez que se tiene un mensaje formado únicamente en *a* y en *b*, por la transcripción a partir de cada una de las letras en ese cuadro, se va a retranscribirlo en el alfabeto original latino, tomando no cada grupo de cinco *a* y *b*, pues esto sería propiamente volver a efectuar ese recorte que se trata de enmascarar, sino que se va a tomar cada letra, cada *a* y cada *b* separadamente, y a cada *a* y cada *b*, como son las dos únicas letras por las que está formado el mensaje medio, el mensaje frontera, podrá corresponder a cada una un número enorme de letras del alfabeto latino, particularmente, si se toma un alfabeto latino complicado con mayúsculas y con itálicas, cada letra apareciendo en mayúscula, mayúscula-itálica, minúscula, minúscula-itálica, se tendrá cuatro veces veinticuatro letras, y la *a* y la *b* tendrán cada una la mitad de esas letras como traducción posible, es decir que lo único que va a contar, será el *orden* de las letras del mensaje, en la medida en que el interlocutor, el decodificador, sabe que hay que cortar el mensaje en porciones de cinco.

Por ejemplo, uno se da una serie ordenada de manera muy simple de *a* y de *b*, en el orden de alternancia binaria,<sup>29</sup> y a continuación se hace corresponder el alfabeto común, lo he dicho, a cada *a* y cada *b*. Lo que hace que cada vez que se tenga una *a*, se podrá poner lo que se quiera que le corresponda, y cada vez que se tenga una *b*, será lo mismo. Lo esencial, será la posición de las itálicas y el orden general de las letras.<sup>30</sup>

a b a b a b a b a b ...  
A A a a B B b b C C c c ...

Ahora bien, lo que ha pasado entre los dos, es justamente que se ha hecho caer los paréntesis, esos paréntesis que reagrupaban los grupos de cinco.

---

<sup>29</sup> En la transcripción, “linéaire” (lineal), pero modifíco según el texto establecido por el propio Récanati (cf. el **Anexo** para esta clase, al final de la misma).

<sup>30</sup> Modifíco las transcripciones según el texto establecido por el propio Récanati (cf. el **Anexo** para esta clase, al final de la misma).

Se los ha hecho caer, y ahí está lo esencial. Dicho esto, lamento no tener el tiempo como para desarrollar este punto.

Lo que permite la ruptura y el estallido del que he hablado, es pues la estructura abierta de la ordenación, este hecho de que el término, el agente de la serie — es lo que yo decía al comienzo — está ausente de la serie que ordena, es decir que él no estará allí presente más que en el tiempo posterior. De esto, de esta ausencia, nace la posibilidad del desfase {*decalage*} que es la nueva objetivación de la serie entera.

Es muy sensible, en un relato de caso, que el grano de arena del que hemos hablado, si manifiesta un cambio de nivel, esto es porque lo que era propiamente el agente totalizante de la formación precedente, es decir lo que de alguna manera era los últimos paréntesis, el grano de arena de la formación precedente, eso se vuelve un elemento, eso es contado en la serie por un nuevo agente totalizante. Es claro entonces que el punto de fuga o el punto de caída de una formación en general, de una formación inconsciente por ejemplo, este punto está ausente de la formación en el nivel de lo designado, en el nivel de lo que ella designa, de lo que manifiesta, de lo que pone en escena. Es decir que se trata, a partir de lo designado, de hacer el camino de vuelta, de poner en evidencia estos paréntesis, de alguna manera, que están ahí pero que están ausentes.

Se puede tomar un solo ejemplo, como aquel de ese sueño en el que, verdaderamente, entonces, eso va de suyo, comentado por Freud en la época en que él buscaba por todas partes realizaciones de deseo, y en donde hay justamente una paciente que le sirve en bandeja un sueño en el que no hay deseo aparente. Uno puede romperse la cabeza, no se encontrará deseo, no se encontrará ecuación del deseo, ni realización del deseo. Pero Freud aquí, quien comprendió muy bien este proceso, dice: “y bien, justamente, su deseo, es que no haya deseo en el sueño, es decir, que yo esté equivocado”, lo que muestra bien que lo que está presente en el sueño es el 0, el “no hay deseo”, el “no hay ecuación”, etc... Pero este 0, está cercado dentro de los paréntesis, está inserto en el conjunto más general, como una parte de ese conjunto que representa el deseo en su generalidad. Es decir, que está soportado por un deseo, y el deseo, en tanto que tiene ahí la función de soporte, está ausente de lo designado, y corresponde a la interpretación hacer surgir ese 1 que estaba en estado potencial en el 0.

Hay algo, en la ruptura, que no quiere acabarse, lo que he llamado el desconocimiento, y que conduce a los sucesivos aplastamientos. Y el aplastamiento, no puede acabarse, no puede ser completo. Pero aquello hacia lo cual tiende el proceso, puesto que ya he hablado un poco de él, es el aplastamiento, el cercamiento de todo lo que puede suceder, es decir, de todas las rupturas, un aplastamiento completo que delimitaría y que acabaría la totalidad de las rupturas posibles. El conjunto de todos los conjuntos, es el

conjunto de todo lo que puede producir, por ruptura, un nuevo conjunto; y si está dicho que todo conjunto, por ruptura, da nacimiento a un nuevo conjunto, entonces el conjunto de todos los conjuntos se define como imposible.

Ahora bien, justamente, lo que es imposible, es cercar una ruptura, ponerla en caja, pues, desde que de una ruptura se produce un nuevo conjunto, esto es para rechazar, para desfasar la ruptura que, del nuevo conjunto, va a hacer todavía otro.

La ruptura jamás está *en* el conjunto, incluso si el conjunto sólo se sostiene por querer cercar la ruptura. Y el conjunto de todos los conjuntos, el que englobaría la ruptura, es imposible.

Y tras estos... preliminares, podemos decir que lo que pasa — puesto que vuelvo a mi punto de partida, que era la cuestión del “*a es a*” — lo que pasa entre un sujeto y la operación que lo objetiva, lo define o lo limita en la predicación, se relaciona con la categoría de lo que se sostiene a sí mismo.

Ahora bien, puesto que lo que sostiene algo no está sostenido sino por otra cosa, acabamos de verlo, la categoría de lo que se sostiene a sí mismo, parece que sea imposible. Pero si es imposible, esta imposibilidad misma puede tener efectos sobre la predicación, que no es otra cosa que un cercamiento soportado por lo que acaba de ser cercado. Y eso va de suyo si se considera que algo soporta su predicado, pero que el predicado, al mismo tiempo, va a tratar de cercar eso, de ligar lo que lo soporta.

Lo que hay de real en estos efectos podría aparecer un poco en cualquier parte. Sin duda, habría sido más atrayente ver lo que aparece de eso por ejemplo en la obra de Proust, pero, en fin, he tomado la *Lógica de Port-Royal*, porque, precisamente, es una teoría de la sustancia, es decir, de lo que se sustenta a sí mismo,<sup>31</sup> y porque una teoría así no puede funcionar más que, pienso, sobre lo que acabamos de ver, incluso si es con el fin de reproducir sin cesar un desconocimiento.

Lo que me ha llevado a la *Lógica de Port-Royal*, donde encontramos un enredo de términos interesantes, como el signo, la predicación, la sustancia y el ser, es lo que ha sido dicho de una sección de predicado caracterizando al ser, pues en la *Lógica de Port-Royal*, la predicación elemental “el hombre es”, está allí considerada como la forma vacía de toda predicación,

---

<sup>31</sup> El verbo *soutenir* puede traducirse tanto por “sostener” como por “sustentar”. Hasta ahora he venido traduciéndolo como “sostener”, pero a partir de aquí, introducida la “sustancia”, pasaré a traducirlo como “sustentar”.

como si el predicado fuera, en ese caso, “no hay predicado”, “impredicable”.

Hay en la *Lógica de Port-Royal* una serie de objetos que se predicán justamente por no predicarse; y eso participaba a la vez de sus preocupaciones, jansenistas por una parte, y cartesianas por otra.

Yo desarrollo un poco esta historia del predicado y de la sustancia para mostrar que, si llevamos un poco al extremo estos conceptos que resultan ser una teoría de la sustancia, obtenemos algo que es más o menos lo que he dicho anteriormente.

Un predicado, es algo en el conjunto que está soportado por una cosa, una sustancia, siendo la sustancia lo que se sustenta a sí mismo.

La sustancia, es “lo que se concibe como subsistente por sí mismo y como el sujeto de todo lo que le concebimos”.

El predicado, es “lo que, estando concebido en la cosa y como no pudiendo subsistir sin ella, la determina a ser de una cierta manera y la hace nombrar tal”.

Estas son dos definiciones que encontramos al comienzo. Ahora bien, ya, a partir de ahí, hay algo que va a fallar, va a haber allí un punto de tropiezo que de alguna manera va a ser producido por el lenguaje corriente.

En la *Lógica*, está dicho que un nombre de sustancia, es muy naturalmente un “sustantivo” o “absoluto”, mientras que un nombre de predicado, es un “adjetivo” o “connotativo”. Ahora bien, el problema que se plantea, es que hay sustantivos que aparentemente no tienen nada que ver con las sustancias, que no son cosas, sustancias como la Tierra, el Sol, el fuego, el espíritu, que son los ejemplos dados de sustancias en la *Lógica de Port-Royal*. Es decir que, aparte de los sustantivos de los que acabo de hablar, también hay nombres que expresan cualidades connotativas, es decir nombres que participan de la predicación, por ejemplo “la redondez”.

Por una parte, se dice: “la idea que tengo de la redondez no me representa sino una manera de ser o un modo que no concibo que pueda subsistir naturalmente sin la sustancia cuyo modo es”. E inmediatamente después, se dice: “Las palabras que significan *primera* y *directamente* los modos, porque en eso tienen alguna relación con la sustancia, *también* son llamadas sustantivos y absolutos, como «dureza», «calor», «justicia», «prudencia»”.

Dicho de otro modo, es a partir de un punto de detalle bastante ridículo que se puede concebir — y eso se desarrolla en la *Lógica de Port-Royal* — que lo que primero ha sido modo, o, en el discurso, predicado, tras haber sido primera y directamente tal, basta con un cierto desfasaje para que eso

se vuelva a su turno sustancia, siendo la sustancia lo que se sustenta a sí mismo.

Ahora bien, este desfasaje, será preciso cercarlo, y van a ver ustedes que eso tiene relación con el conjunto de las partes de un conjunto. Es el pasaje, en el discurso, por ejemplo de un predicado: “redondo”, al sustantivo “redondez”. Ahora bien, participan de la redondez, está dicho, todos los objetos que pueden ser predicados “redondos”. Es decir que la “redondez”, para emplear otra expresión, es la extensión del predicado “redondo”. Y la extensión del predicado, no es un predicado, es una sustancia.

Lo que hace que, a partir de una extensión de predicado, obtengamos una sustancia — voy a profundizar este asunto — ustedes ven bien que una sustancia como tierra, sol, etc., es decir una colección de predicados, es un objeto al cual se remiten una multiplicidad de predicaciones posibles; mientras que una extensión de predicado, es propiamente un predicado que se sustenta de poder ser referido a una serie de objetos posibles que están en consecuencia en la posición de predicados de predicado — lo que hace que a partir de una extensión de predicado, obtengamos una sustancia, eso tiene algo que ver con el conjunto de las partes de un conjunto, y, especialmente, está dicho en la *Lógica de Port-Royal*, con que la abstracción, es lo que consiste en considerar las partes independientemente del todo del que ellas son partes; y está dicho que es así que se puede concebir el atributo, es decir el predicado, independientemente de la sustancia singular que lo soporta actualmente.

Se parte de un conjunto, una cosa, como conjunto de predicados, a la cual pertenecen, pero entonces inesencialmente, esos predicados. Se separan las partes, los predicados, de la cosa, y, a partir de ahí, de una manera en cierta forma mágica, se puede considerar una nueva sustancia, que es aquello por lo cual unos predicados singulares pueden tener relación con la unidad, independientemente de toda relación actual con una sustancia singular.

Hay pues un proceso que, a partir de la fragmentación de una unidad, conduce a otra unidad.

Hay que comprender que lo que se da al comienzo como sustancia, es decir como el objeto al que pueden remitirse una serie de predicados posibles, es la misma cosa que el primer *a* de “*a es a*”. Es algo potencial, es decir que eso se da como el soporte de todo lo que puede llegar como predicación, soporte potencial, es decir que funciona a nivel del todo, a nivel del cualquiera. Pero desde que algo es dado, desde que existe predicado, el soporte potencial se esfuma, es decir que desde que una palabra actual es dada, el soporte cesa de ser sujeto; es remitido a su predicado actual, como si él mismo no fuera más que un objeto pertinente para ese predicado, ampliándose ese predicado en extensión de predicado, es decir en valor in-

trínseco. Y es el predicado el que se vuelve soporte, sustancia en la extensión. Es decir que hay pues una inversión de los papeles.

La extensión de predicado, es un conjunto de objetos remitidos a un predicado. Los objetos predicán el predicado, mientras que en la sustancia potencial, eran todos los predicados posibles los que eran remitidos al objeto.

Ahora bien, lo que pasa entre esos dos tipos de sustancia, colección potencial de predicados y extensión de predicado, es del orden de lo que hemos visto a propósito de los ordinales — y me gustaría mucho que eso aparezca por sí solo.

La sustancia potencial, es un conjunto de predicados, y la extensión de predicado, es un conjunto de objetos.

Se hace salir de la sustancia potencial un predicado que ella contiene, que ella es supuesta contener, y se ponen la sustancia y ese predicado actual en relación, uno enfrente de la otra, en un nuevo conjunto, como ahí hemos puesto en relación al 3 como encierro de partes que encontramos justo al lado de sí mismo, todo eso en un mismo conjunto.

El predicado actual en un nuevo conjunto, puesto al lado de la sustancia potencial, es decir la designación de la designación que se efectuaba en la primera puesta en conjunto, es decir en la primera sustancia, eso es lo que da la extensión de predicado.

Ahora, si los predicados abstractos de la sustancia primera llegan a pesar de todo a hacer Uno, esto es gracias a la singularidad de lo que se erige como nueva sustancia, de lo que toma el relevo, es decir la extensión de predicado. Si empujamos un poco más la diferencia que funda el Uno, podemos muy bien interrogarnos: al considerar las extensiones independientemente de los predicados, ¿qué sustenta la extensión? Es decir que, si la extensión es el interpretante que sostiene a los predicados en su relación actual con las sustancias potenciales, ¿qué sostiene las extensiones, cuál es su interpretante en su relación con esa relación misma?

Vemos que en la medida en que, en el pasaje de la colección potencial de predicados a la extensión de predicado, hay una inversión de los papeles, desde un punto de vista formal, las dos sustancias son lo mismo. Es que si hay algo que soporta y algo que es soportado, incluso si en un caso es lo contrario que en el otro. Pero si añadimos a eso la dimensión propiamente histórica u ordinal, la que he tratado de puntualizar al comienzo, se obtiene que, en la constitución de un conjunto, hay algo como la sustantificación de un predicado, que es correlativo de la predicación de una sustancia. Y eso, es exactamente lo que hemos reconocido como ruptura-aplastamiento, en la interpretación.

Ahora bien, es posible que el juego de la colección — y podemos decir comprensión — y de la extensión, en la *Lógica de Port-Royal*, recubra la dialéctica de la ruptura y del aplastamiento. Y si ése es precisamente el caso, es evidentemente en un sentido muy particular que habrá que entender esta propiedad de la sustancia de soportarse a sí misma. Porque esta autonomía de la sustancia es, en consecuencia, muy relativa. Es decir que se sostiene en la relación diádica que la opone a lo que la predica, que la opone a su predicado. Es decir, que uno soporta y el otro es soportado. Pero si de la sustancia se predica y el predicado se sustantifica, eso significa que hay que considerar una relación triádica donde se establece algo como una reciprocidad “desfasada”, una reciprocidad discordante.

Si algo predicado se vuelve sustancia para soportar, en la extensión, objetos que, en el momento anterior, soportaban, en la colección, predicados, esta calesita puede también continuar todavía un poco, de tal manera que la extensión, a su vez, sea soportada por algo, por lo tanto, de lo que ella no sea más que el predicado. La relación *sustancia-predicado* se presenta como la de lo múltiple con lo singular, lo he dicho, y es lo mismo en un sentido y en el otro.

Tras la colección y la extensión, debe haber algo del orden de una colección de extensiones, es decir un conjunto cuyos elementos sean precisamente esas nuevas sustancias que son las extensiones, pero desustantificadas, tomadas como predicados de una sustancia superior que las soporta.

Ahora bien, esto es propiamente la categoría de los conjuntos supremos, porque, en la *Lógica de Port-Royal*, todo tiene un fin, y ahí se toca algo que tiene que ver con el ser.

La extensión de predicado, como sustancia, es lo que hace mantener juntos un sujeto y un predicado en una relación actual, es decir que, si en la relación diádica, el sujeto soporta el predicado, en la relación triádica, es la extensión de predicado la que soporta la relación diádica. La extensión como sustancia tiene pues la función del interpretante, ya lo he dicho.

Entonces, ¿cuál es el nuevo interpretante — repito esta pregunta — que soporta la relación diádica entre la primera relación diádica y la extensión como interpretante?

Si el término último de una relación serial la representa enteramente menos a sí mismo — y sin duda ustedes han observado que no paramos de trabajar con esta hipótesis — entonces, del mismo modo que el conjunto de las relaciones objeto-predicado, es decir la extensión, “hace las veces de”, e interpreta, esas relaciones, será el conjunto de todas las extensiones el que será el interpretante de la extensión. Es decir que si se repite el pro-

ceso, la extensión sustancializada del predicado va a desustancializarse y a ser remitida, como predicado, a lo que soporta toda extensión: el ser.

El ser, es lo único de lo que se dice que se soporta verdaderamente a sí mismo. Es decir que no es el predicado de nada. Una vez producido el ser como término de la serie, se puede hacer, se puede volver, se puede regresar hasta sustancias tales como la extensión, el pensamiento, y fundarlas. Comprendido esto, es a partir del ser que quizá va a captarse de manera más aguda lo que representa la predicación, pues hemos visto que, cada vez más cerca, es finalmente sobre el ser que se apoya la relación predicativa.

Del ser, en la *Lógica de Port-Royal*, se dice que “forma parte de esas cosas que no pueden en ningún caso predicarse” por la razón evidente de que, si fuera predicable, ese predicado que se le daría, si se lo sustantifica, será algo más vasto que el ser, y el ser será él mismo remitido como predicado a esta nueva sustancia que será la extensión de ese predicado. Ahora bien, el ser no puede ser un predicado, por lo tanto el ser no tiene predicado.

Cito a la *Lógica* a propósito del ser y el pensamiento: “No hay que pedirnos que expliquemos estos términos, pues están en el número de aquellos que son tan bien entendidos por todo el mundo que se los oscurecería al querer explicarlos”. Es generalmente lo que se dice desde que es cuestión de cosas así. Hablar del ser, es reducirlo a un ser menor, lo mismo que hablar del pensamiento, puesto que, si el pensamiento es el conjunto de todo lo que se puede pensar y de todo lo que se puede decir al respecto, forzosamente es algo más que todo lo que se podrá decir de él.

Al mismo tiempo, por este hecho de que el ser no podría ser predicado, y por ese otro de que el ser es el soporte de todo, de toda predicación, hay algo como una disyunción entre ese *ser* que no soporta nada, porque no puede ser separado de nada, y ese todo que no puede concebirse más que soportado por el ser. Pero esto no es disyunción más que al considerar, en un primer tiempo, al ser por una parte, los predicados por otra — vamos a ver que esta concepción es falsa — y si el ser es propiamente esa nada en el discurso, es el conjunto de todo el discurso, es decir lo que escapa al discurso, lo que lo constituye.

Desde este punto de vista, lo que escapa al discurso, es el discurso mismo, puesto que no hay discurso como puesta-en-conjunto, como aplastamiento, sino a fin de atrapar precisamente lo que le escapa.

Así, el ser, habrá ciertamente que situarlo tanto al comienzo del discurso, en el *no radical*, como al final, en el *otra vez {encore}*.

Ahora bien, la diferencia — y yo lo preciso — que hemos aislado entre la sustancia potencial como posibilidad de una predicación, y toda predica-

ción actual que rebaja la sustancia al rango de predicado vuelto sustancia, esta diferencia nos permite comprender lo que es el ser.<sup>32</sup>

No es poco que un conjunto, como totalidad cerrada, por ejemplo el 3 que ustedes ven en el pizarrón, sea diferente del conjunto de lo que se puede inventariar como partes de ese conjunto. La sustancia como soporte, colección de predicados, comprende de manera potencial la serie de los predicados que le pertenecen, pero independientemente de ninguna actualización del predicado. Pues desde que se actualiza un predicado, desde que existe un predicado, al contrario, es de la expulsión fuera de la sustancia de un predicado que se trata, eso es una ruptura, la ruptura que, por desmembramiento, pone en relación a la sustancia con todo lo que ella soporta.

Ahora bien, es aquí que está el nudo del asunto, pues si hay una diferencia entre, por una parte, la puesta en relación, sobre el modo predicativo actual, de la sustancia con los predicados que la definen, y, por otra parte, la sustancia misma, en tanto que ella es supuesta no ser otra cosa que su relación con los predicados, el hecho de soportarlos, entonces habrá que concluir que la sustancia es otra cosa que un soporte de predicados, otra cosa que aquello con lo cual se relacionan los predicados.

Pero sin embargo, en una sustancia — trato de apurarme, pero hay ahí un tejido lógico de proposiciones contradictorias — no hay otra cosa en la sustancia que unos predicados juntos, y eso, está dicho. Y no obstante, si se pone a la sustancia en relación, la sustancia como conjunto de predicados, en relación con esos predicados cuyo conjunto es ella, uno se encuentra frente, no a una simple redundancia, sino propiamente a una diferencia. Y lo que hay de más en la sustancia, lo que hace esa diferencia, el hecho de que los predicados estén juntos, no es simplemente una simple determinación suplementaria de los predicados. Pues está dicho en la *Lógica* que la sustancia se sostiene enteramente en esta diferencia entre el hecho de que los predicados estén juntos o no lo estén. Es decir que si se suprime la posibilidad de esta diferencia, ya no puede haber sustancia. Es decir que queda un universo de predicados, un universo indiferenciado de predicados, lo que Peirce llama “el universo del *quizá*”, que es también la “nada absoluta”, en la medida en que está dicho en la *Lógica* que, sin la sustancia, los predicados no se sustentan, no son más nada. La sustancia es lo que hace sostener algo, lo que permite relaciones, es decir lo que está en más {*en plus*} cuando los predicados están juntos.

Ahora bien, al mismo tiempo, no hemos cesado de constatar que ese “más” se sostiene en que un conjunto de predicados se convierte en un término singular, hace Uno, y que este término singular no forma parte de aquello

---

<sup>32</sup> En este punto Recanati al revisar su exposición para publicarla añadió entre corchetes un desarrollo de cierta extensión. Cf. nuestro **Anexo** al final de esta clase.

de lo que es el conjunto en el momento en que designa aquello de lo que es el conjunto.

Así, la sustancia, es lo que, cuando un conjunto está dado, lo constituye y le falta, esto al mismo tiempo. Dicho de otro modo, lo que falta en un conjunto, es lo que lo constituye: la sustancia.<sup>33</sup>

Ahora, si miramos lo que falta explícitamente en la *Lógica de Port-Royal* — porque está dicho: *hay algo que falta* — si consideramos lo que es, nos percataremos, desdichadamente o no, que eso no es la sustancia, justamente. Lo que falta es, en el conjunto, lo que, cuando no hay otra cosa que lo que falta, es equivalente a nada. Es una definición como cualquiera... Y está dicho en la *Lógica* que, si de ese todo, formado por la sustancia y los predicados, sacamos la sustancia, entonces no queda nada, porque los predicados y los atributos no existen sino porque hay sustancia.<sup>34</sup>

¡Y vean! Ahí nos hemos embarcado verdaderamente en un corredor lógico del que no se puede salir, en una serie de proposiciones que nos arrastran. La sustancia no es otra cosa que los predicados más algo. Este “más” se define como faltante. Y los predicados son lo que solo no es nada, pero que se produce cuando la sustancia está dada. Es decir: los predicados no son nada sin algo, la sustancia, que no es otra cosa que la adición, a esos predicados supuestos contradictoriamente ya dados, de lo que de todos modos, en la suma, estará en falta.

La sustancia soporta los predicados, pero también, de una cierta manera, los predicados soportan a la sustancia, como a ese nada-otra-vez del que, por sustantificación, va a nacer la singularidad de una diferencia. Los predicados no son más que 0, la sustancia es lo que se agrega a 0 para hacer 1. Pero en este 1 constituido, no hay más que los predicados, es decir el 0, que aparece. Pues lo que hace 1, justamente, en la inscripción del 0, está ausente de lo que inscribe el 1, es decir de lo contenido, de lo designado por el 1, es decir el 0.

Estas contradicciones, entonces, que he puesto de relieve por medio de estas pocas fórmulas, parecen poder reordenarse a partir de la reintroducción del punto de vista ordinal que ha precedido al comienzo de esta consideración de la *Lógica de Port-Royal*, es decir la oposición entre la colección y

---

<sup>33</sup> En este punto Recanati al revisar su exposición para publicarla añadió entre corchetes otro breve desarrollo. Cf. nuestro **Anexo** al final de esta clase.

<sup>34</sup> *idem* nota anterior.

la extensión. Eso se comprende así: la sustancia soporta el predicado que, definido, lleva sobre la sustancia.

Ahora, vamos a tomar todas las proposiciones contradictorias una por una y a no aceptar más que una a la vez. Es la mejor solución. Después, todo va a marchar.

Siendo la sustancia lo que falta, el predicado es un efecto de falta, lo que lleva sobre una falta, la envoltura de una falta. Pero, por otra parte, el predicado no es nada sin la sustancia, y es imposible diferenciar la sustancia del predicado actual como manifestación de la sustancia faltante.

Sin embargo, puesto que está dicho que el predicado no es nada sin la sustancia, y puesto que está dicho que no hay sustancia, que ella falta, entonces, como hay predicado, uno está forzado a deducir que el predicado es la sustancia. Puesto que sin la sustancia, no hay predicado, el predicado debería no ser nada; ahora bien, eso da 1, lo que implica que este 1 del predicado, no es el predicado sino, hablando propiamente, la sustancia.

Ahora bien, eso no se comprende más que a partir de ese punto de vista ordinal que es la cuestión de una sustantificación del predicado.

El predicado, que se supone que no es nada sin la sustancia, si se manifiesta como algo, este algo como diferente de la nada del predicado es fozosamente la sustancia. Es decir que en la extensión del predicado, el predicado está sustantificado, es decir que el predicado, en la extensión, va entonces a hacer las veces de sustancia de manera puntual, para algo que va a hacer las veces de predicado, es decir los objetos de la extensión. Y, al mismo tiempo... ahora hay sustancia, ahora bien, se supone que ella falta, al mismo tiempo, desde que la segunda clase de predicados es producida, la operación se repite. Y lo que en el primer tiempo hizo las veces de la sustancia, esto va a faltar como sustancia, puesto que, por la operación que he puntualizado, eso va a aplicarse como predicado al nuevo término que aparece como una sustancia provisoria. Pero esto al infinito. Es decir que, desde que una sustancia está dada, ella se inscribe actualizándose por los predicados que se le aplican, pero desde que los predicados se actualizan, la sustancia se relaciona con esos predicados que adquieren un valor sustancial que es la extensión. Es decir que es imposible para la sustancia estar a la vez dada e inscripta al mismo tiempo.

La sustancia puede entonces definirse muy bien como lo que falta y como lo que constituye el conjunto.

Por una parte, un predicado se apoya sobre el primer predicado que hace las veces de sustancia, para definirlo, para identificarlo, para predicarlo; y por otra parte, el primer predicado-sustancia, remitido en esta relación al segundo que adquiere una extensión, desaparece en tanto que sustancia,

soporte, para no devenir más que un elemento en la extensión del predicado segundo, y conferirle el relevo de esta función de sustancia — la sustancia es una función — que éste transmitirá a un tercer predicado, etc.

Vemos que la primera sustancia, la que es supuesta estar al comienzo, la sustancia potencial, es completamente mítica. Lo que cuenta, es este juego de relevos, es la relación actual de predicación que, vuelta posible por la sustancia potencial, la inscribe y la transforma en término, en predicado en una relación, estando entendido que el último término de la relación desempeña a su turno el papel de sustancia, es decir falta en la relación, y no se inscribe sino para devenir otra cosa que sustancia, es decir, predicado.

Las sustancias sucesivas — y termino con esto — son pues la serie de las encarnaciones transitorias de lo que falta y que sostiene toda pseudo-sustancia como envoltura de la falta: el ser. El ser, es precisamente lo que soporta todo discurso en tanto que el discurso es lo que se produce sobre los bordes del agujero que constituye. El ser es pues a la vez lo que está antes del discurso, lo que produce el discurso, y lo que está después, el fin de todo discurso, su punto de convergencia, su límite.

En la *Lógica de Port-Royal* — quisiera situar las cosas — no es una teoría del discurso lo que podemos encontrar. Al contrario. Pero, en la medida en que es lo contrario, hay algo como esta teoría que insiste, en el seno mismo de ese discurso que es sostenido; mientras que el proyecto inicial de Port-Royal, era construir un metalenguaje, y que esto es dicho especialmente, por el contrario, algo insiste en Port-Royal, a pesar de Port-Royal, es decir, eso adquiere sus efectos a partir de lo siguiente, que desde que el ser es presentado como lo que no puede ser predicado — como conjunto de todo lo que puede ser atribuido, está dicho que es más que todo lo que puede ser atribuido — esta impredicación del ser es presentada en una fórmula ya elocuente. Se dice: “El ser es *impredicable*”. Ahora bien, justamente, “*impredicable*”, ése es quizá el primer predicado que, en su ensayo de significar lo imposible, no haría más que repetirlo, por el hecho de exponer su propia vacuidad, y que por eso traza de un solo golpe el límite de lo que es posible y de lo que no lo es.

Esto en el sentido de que lo posible, lo potencial, es lo que es imposible de efectuar, es lo que no puede darse sin transformarse y cambiar de función; mientras que lo imposible, es lo único que puede realizarse, dejando abierto lo que funda esta imposibilidad, es decir esa hiancia, pues el tipo de realización de lo imposible deja hiancia la imposibilidad, como por ejemplo en eso de la “predicación de lo impredicable”.

Termino sobre algo que nos llevaría un poco más lejos, pero no tengo ganas de concluir, es decir de cerrar este discurso que no era más que un preliminar: el lenguaje, es lo que representa el ser para la palabra, es decir que

la palabra está en la posición del interpretante, entre el árbol y la corteza, del mismo modo que lo finito, es lo que se teje entre dos infinitos.<sup>35</sup>

(Aplausos)

**JACQUES LACAN**

— Concluiré con estas cuatro o cinco palabras que saqué hace un momento: ¡con el tiempo, eso sale!

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

21-09-11

---

<sup>35</sup> Al contar en este caso con un texto de puño y letra de François Recanati, mediante el cual éste revisó, corrigió y amplió su propia intervención, al establecer por mi parte el conjunto de la sesión del Seminario, he optado, por relación a la transcripción de su exposición oral, por prestar menos atención a las variantes ofrecidas por los distintos textos-fuente, y privilegiar en cambio, ante las discordancias, el texto redactado.

## FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 2ª SESIÓN DEL SEMINARIO

- **JAM/S** — Jacques LACAN, LE SÉMINAIRE livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Es la fuente de la edición castellana de Paidós. De esta versión, hemos incorporado en nota al pie los títulos de los capítulos, así como las indicaciones temáticas que los preceden, obra de J.-A. Miller.
- **GT** — *Encore*, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**.
- **VR** — *Encore, Séminaire de Jacques Lacan*, Versión VRMNAGRLSOFABYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en la página web *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. Se encuentra esta versión en: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/P** — Jacques LACAN, EL SEMINARIO libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.
- **PyO** — François RÉCANATI, *Predicación y ordenación*, texto de la intervención pronunciada el 12 de Diciembre de 1972 en el Seminario del Doctor Lacan, publicada en el n° 5 de la revista *Scilicet*. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Este texto se añade a la presente *Versión Crítica* de esta segunda clase del Seminario como **Anexo**)

# PREDICACIÓN Y ORDENACIÓN

*François Récanati*

**Texto de la intervención pronunciada el 12 de Diciembre de 1972  
en el Seminario del Doctor Lacan<sup>1, 2</sup>**

La razón pura requiere que busquemos para cada predicado de una cosa el sujeto que le conviene y lo mismo para éste, que de nuevo no es necesariamente sino predicado, su sujeto, y así al infinito... pues la naturaleza específica de nuestro entendimiento consiste en pensar todo discursivamente, es decir por medio de conceptos, por lo tanto únicamente por medio de predicados, a los cuales debe por consiguiente faltar siempre el sujeto absoluto.

Kant, *Prolegómenos*.

Doy las gracias al doctor Lacan por darme la palabra una segunda vez, tanto más cuanto que esto va a introducirme en mi tema, que no deja de tener relación con la repetición. Recuerdan ustedes que el año pasado<sup>3</sup> yo había intentado mostrar que la repetición no se produce sino en el tercer tiempo, el del Interpretante: en efecto, para que haya repetición, es preciso algo que se repita, y algo no se da, no se inscribe, sino al término de un proceso del orden de una repetición; la re-

---

<sup>1</sup> Luego de su intervención en la segunda clase del Seminario 20, *Encore*, F. Récanati redactó la misma, corrigiéndola en algunos lugares y añadiéndole algunos párrafos, que se indicarán oportunamente, para su publicación en el número 5 de la revista *Scilicet*. Como estaba establecido en esa revista, los artículos, salvo los de Lacan, no llevaban firma. Nosotros la restituimos.

<sup>2</sup> Para acceder a la intervención de Récanati sin correcciones ni añadidos, pero con las intervenciones de Lacan que ocasionalmente la escandieron, véase: Jacques LACAN, Seminario 20, *Otra vez / Encore*, 1972-1973, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 2, del martes 12 de Diciembre de 1972.

<sup>3</sup> Récanati se refiere a su intervención en el Seminario de Lacan del año anterior, *...ou pire*, clase del 14 de Junio de 1972.

petición reclama la posición previa de un objeto, la que es ella misma el efecto de una repetición. Esto se parece a un círculo lógico, pero de hecho se trata más bien de una espiral, pues el término de llegada y el término de partida, no se puede decir que sea lo mismo. Lo que está dado, es que el término de llegada es el mismo que el término de partida, pero el término de partida mismo no es ya “el mismo”. El se vuelve “el mismo”, pero sólomente *après coup*.

Hay pues dos repeticiones a considerar, disimétricas. La primera es el proceso por el cual un objeto se inscribe: la inscripción de un objeto, es su identificación, *la declinación de su identidad* — expresión que marca bien que, cuando la identidad de un objeto es declinada, ella declina. La tautología inicial “*a es a*”, de la que Wittgenstein dice que es un golpe de fuerza desprovisto de sentido, es sin embargo lo que instituye el sentido: la pertinencia de un objeto *a* reposa sobre su repetición bajo una forma muy particular, la del predicado. En el “*a es a*”, *a* se presenta ante todo como el soporte indiferenciado, completamente potencial, de todo lo que pueda llegarle como determinación; pero, desde que una determinación efectiva le es dada, desde que es de existencia que se trata y no de cualquiera de todas sus determinaciones posibles, hay precisamente, entonces, una suerte de transmisión de poderes, en tanto que lo que debía hacer función de soporte, en este caso ese *a* indeterminado, ese *a* potencial, se encuentra marcado por el hecho de que, de golpe, está el ser que se intercala entre él y él mismo: es decir que él mismo se repite, y se repite bajo la forma de un predicado. Entre los dos está el verbo “ser”, que ya registra esa disimetría esencial que hace la diferencia entre el círculo y la espiral. La tautología no es un viajecito en forma de bucle, un trayecto nulo, cuyos puntos de partida y de llegada serían semejantes, sin que un obstáculo en el curso del trayecto permita inscribir, interpretar la excursión. Si *a* se repite en la predicación, es que un *intermediario* es instituido, el que simboliza la distancia entre lo universal y lo singular, entre lo posible y la existencia, entre el primero y el segundo *a* del “*a es a*”. Pues, desde entonces, *a* participa de algo consistente, el ser, como posibilidad de toda determinación predicativa, de toda repetición. El primer *a*, sujeto, soporte, en su vacuidad potencial, de todo lo que puede llegar, en el tiempo que la existencia más indeterminada le es conferida, cesa de ser él mismo, es remitido a lo que funda su existencia actual, a lo que lo soporta: el ser. Soporte de toda determinación posible, *a*, desde que se trata de existencia, de una determinación efectiva, se vuelve soportado. Esta función de soporte, que es la del sujeto indeterminado, se transmite, en la determinación, al nuevo término de la serie, desde que es suministrado por la repetición. La transmisión de esta función de soporte es, para el “sujeto”, una especie de disminución, pues, en la relación que realiza aquello de lo que él es el proyecto, él es sobrepasado, englobado, para ya no figurar allí más que a título de lo que predica la predicación... Voy a volver sobre esto.

Que se retenga simplemente que la “primera repetición”, que repite la indeterminación inicial, determina esta indeterminación, así fuese como tal; e incluso si se plantea que la repetición del vacío no es nada, nada de más, incluso si se dice que en el límite eso es imposible, habrá algo asegurado: esta imposibilidad, por ejemplo. Kierkegaard dice: “lo único que se repite, es la imposibilidad de la

repetición”. Es decir que entre el objeto y el representamen, hay un agujero que hace al objeto y al representamen inenganchables en su relación, pero también ese agujero es algo que insiste, y que permite fundar una “verdadera” repetición: repetición de la imposibilidad o repetición del agujero. El Interpretante es lo que toma a su cargo este desfasaje, esta recuperación: si el cero, en la declinación de la identidad, se inscribe como Uno, entonces hay algo que falla en la identificación. Y el cociente de la identidad del cero, lo que pasa entre cero y Uno, es todavía cero. El Interpretante dice: después de esta operación de pasaje del cero al Uno, no se sabe más sobre el cero; no es él lo que el Uno ha inscripto, sino solamente el hecho de esta inscripción inadecuada. El cero sigue siendo cero para el Interpretante, lo que había allí de indeterminado es siempre indeterminado. Pero el Interpretante es lo que encarna esta relación desfasada, imposible. Ha habido efectua-ción de esta imposibilidad que no era más que potencial, y la imposibilidad inscripta en el Interpretante es el primer término de esta existencia de la que el cero era portador. Basta con que la repetición se manifieste como imposible, para que ella se vuelva posible, como dice Kierkegaard, a título de repetición de esta imposibilidad. Lo que es importante, es que la nada {*le rien*}, la imposibilidad que se da como tal para el Interpretante, desde que el Interpretante mismo está dado como lo que la encarna o la inscribe, esta imposibilidad permite a un nuevo Interpretante asegurar algo que no es nada; y esto, a partir del Interpretante inicial considerado desde el exterior como la solidificación de esta inexistencia antes flúida, como su inscripción. Lo que escapaba en la relación objeto-representamen, lo que impedía que esa relación fuese algo distinto que nada, está como aprisionado en el Interpretante. Pero este aprisionamiento es relativo, pues, ¿es lo mismo el desvanecimiento de la relación objeto-representamen y su domesticación en el Interpretante? Ciertamente no, y lo que escapaba en la primera relación, reaparece en la relación entre el primer Interpretante y el segundo: el mismo desajuste, la misma inadecuación. La relación entre la imposibilidad y su significante, es *otra vez* {*encore*} imposible, y un tercer Interpretante toma a su cargo, inscribe esta imposibilidad, con, seguramente, el mismo desajuste y la misma inadecuación, que se repite infinitamente. Es pues la imposibilidad del punto de partida, la imposibilidad de la repetición, la que funda la serie de las repeticiones de la imposibilidad.

Esta imposibilidad que instituye el desfasaje de donde se origina la repetición, es la imposibilidad para algo de ser ese algo y de inscribirlo al mismo tiempo: la existencia de algo no se inscribe más que por otra cosa, y por consiguiente no se inscribe sino cuando es otra cosa la que es dada, es decir en el momento en que ese algo cuya existencia se inscribe cesa de existir por el hecho de esta inscripción. Esta disyunción no es otra que la que pasa entre el ser y el ser predicado. Es por esto que mis reflexiones toman su punto de partida en lo que ha dicho la última vez Lacan de la “sección de predicado”, como caracterizando el ser.

## I

“Sección de predicado”, eso hace sentir la recurrencia en que se construye lo que se supone que soporta toda predicación: el ser. Lo que soporta los predicados, es lo que está después de toda predicación, es decir lo que está ausente *en* la predicación. La ausencia de ser es pues, de una cierta manera, lo que porta los predicados, lo que implica también que los predicados no son predicados sino de esta ausencia.

Que el predicado pueda ser cortado, implica una cierta partición elemental, como si el predicado estuviera listo para desprenderse, a partir de una frontera dada en puntillado. No insisto al respecto, salvo que va de suyo que no es por haber cortado el corte que se va a encontrar lo inseccionable: el problema queda entero, el de un corte del que uno no sabe cómo desembarazarse.

Pero la sección, es también hacer dos de lo que era uno: ése es al menos el sentido que Groddeck da a un concepto de su metafísica, la *sexión*, que él escribe con una *x*, para recordar lo que debe a Platón, no al *Parménides*, sino al *Banquete*. Ahora bien, hay varios discursos en el *Banquete*, particularmente el de Aristófanes y el de Diotima tal como lo reproduce Sócrates. En los dos, no es sino cuestión de corte y de frontera. El Amor, dice Diotima, es lo que, en todas partes donde hay dos, hace oficio de frontera, de medio, de *Interpretante* (éste es el término de Platón).<sup>4</sup> Pero, precisa Diotima, es imposible que lo que funciona como Interpretante tenga los mismos atributos que lo que cae bajo el golpe de la relación de interpretación. El Amor no es bello, añade ella, pues lo que cae, como serie, bajo el golpe del Amor, lo que es objeto del Amor es bello, y el Amor no aprovecha de las atribuciones que confiere. Ese es pues, hablando propiamente, un carácter de esta instancia de seriación, un carácter del Interpretante que nadie, entre los polemistas presentes en la asamblea del *Banquete*, vuelve a poner en cuestión. Sobre este punto al menos, que es el que nos interesa, Aristófanes no dice otra cosa: los hombres, en el origen, tenían cuatro brazos y cuatro piernas, dos rostros, dos sexos; eran redondos, podían ir por todas partes, ver por todas partes. Porque se volvieron arrogantes, Zeus los ha cortado/acoplado *{coup(l)és}*<sup>5</sup> en dos, y para humillarlos, ha vuelto sus rostros hacia el lado del corte, para que al verlo el hombre se vuelva modesto. El resultado, es que el hombre ya no puede mirar detrás suyo: no ve sino adelante, lo que lo precede. Es eso propiamente lo que instauro el corte: el fin de todo, o más bien el fin del todo, pues faltará siempre a toda serie el término mismo de la seriación.

Esto es también lo que hace el ordinal: un nombre de nombre *{nom de nom}*. Cada ordinal es un nombre de nombre, salvo quizá el primero, que es el nombre del no *{nom du non}*. Más: es porque el primer ordinal no es un “nombre

---

<sup>4</sup> Nota de F. Récanati: “El Amor es un *μεταξύ* *{metaxu}* (*intermediario, elemento tercero*) por quien, en la instantaneidad (*εξαιφνης* *{ecsaiphnes}*) de un corte (*τόμη* *{tomé}*), brota la interpretación (*ἑρμηνευτική* *{hermeneutiqué}*), o incluso: *μαντική* *{mantiqué}*, *la interpretación adivinatoria* — término que Platón, en otro diálogo, dice que está derivado del griego antiguo *μανική* *{maniqué}*, *el delirio*.”

<sup>5</sup> Condensación entre *coupé*, “cortado”, y *couplé*, “acoplado”, “emparejado”.

de nombre” — por el hecho de que no hay nombre que lo precede, puesto que es el primero — que los otros aparecerán como tales. En efecto, desde que se le da un nombre a lo que no lo tiene, se instituye un *plus* — y este *plus* que se dice, va a ser necesario, no tanto reabsorberlo, sino identificarlo, darle un nombre. Ahora bien, este nombre, enteramente focalizado sobre esta misteriosa antecedencia, sobre ese “sin nombre” {*pas de nom*} inicial, deberá a su turno ser nombrado, es decir fundado en su relación a la existencia primordial, por un Interpretante que, como nombre de nombre, será a la vez el nombre de la relación y el nombre del primer nombre, que subsume potencialmente a la relación. Nombrar, es poner el punto de lo que precede en la serie, pero este punto, como nombre de nombre, participa de la serie, y precede a algo por venir: el *otra vez* {*encore*}, innombrable porque no precede a nada que no sea él mismo. El *otra vez* es el índice del infinito, pero el infinito está ya ahí en la homofonía del nombre {*nom*} y el no {*non*}: que haya un nombre del no, es decir que el nombre no es más que la propagación de un no más radical, por ser, antes de toda nominación, infinito.

Entre el *no* inicial y el *otra vez*, está el nombre: toda ordenación se apoya sobre estos dos límites. Es la relación entre los dos la que me interesa.

El sistema de la nominación es la envoltura de lo imposible de partida, envoltura que, en su relación a lo imposible, no se sostiene más que del *otra vez*, que es el índice de la trascendencia de lo imposible por relación a toda envoltura. Si lo imposible es lo que dice no, es preciso entenderlo así: como la denegación radical que por ser *ya* infinita, se ríe del juego lógico de su manipulación irrisoria: la repetición predicativa que objetiva la negación, por ejemplo para negarla, no dice con ello más que lo que se da ya en la denegación: el infinito más uno, eso es irrisorio, no cuenta con respecto al infinito: ni siquiera le hace, al infinito de la denegación, una cosquilla.

Esto, entre paréntesis, nos lleva a pensar que, incluso si lo que yo he llamado “manipulación lógica sobre fondo de infinito” a su vez se vuelve infinito, eso no va a cambiar nada en el signo, cimentado por lo infinito, de la denegación inicial: una “contra-infinitización *après-coup*” no va a curar el infinito a golpe de infinito, para dar de pronto lo finito o algo como el sí. Por el contrario, eso se va a volver peor {*pire*}, pues lo que en la nominación puede *volverse* infinito, no es lo mismo que lo que está ya ahí como infinito en lo que yo llamo esta denegación inicial, puesto que lo que, en la manipulación lógica, viene como infinito, es la *nominación del infinito*, mientras que lo que está ya ahí como denegación infinita, es lo que infinitiza toda nominación: es el *infinito de la nominación*.

Lo que hace que la nominación del infinito será una nominación como las otras, puesto que ella estará también sujeta a esta infinitización que está ya ahí, que parte de una fuente que está en el comienzo. Es decir que esta “nominación del infinito” no va a cambiar nada, y aunque uno pueda proponer  $\omega$ , el más pequeño ordinal infinito, eso no se detendrá ahí: continúa en el conjunto de las partes de  $\omega$ , en los alephs, etc... Hay que continuar, pasar una infinidad de veces al infinito,

y una infinidad de veces esta infinidad, *otra vez*, como si lo que quisiera alcanzarse fuera el *otra vez* mismo.

El *otra vez* es el límite de la expansión del *no* radical. Es en la relación entre los dos que me introdujo aquello sobre lo cual voy a volver, la sección de predicado. Pues la sección de predicado, es a la vez lo que está *después* de toda predicación, una vez que todos los predicados han sido dados (cuando se puede decir “no hay más”), y es también lo que, antes de toda predicación, la soporta. Pero también, este “después” y este “antes” — que son el mismo — son lo que constituye, lo que sostiene la predicación como la envoltura de una imposibilidad que insiste en su existencia. Esta imposibilidad, es propiamente la imposibilidad de la predicación, la imposibilidad de suministrar todos los predicados, de ponerlos juntos sin que al menos uno se separe como representando en la existencia la imposibilidad.

Consideremos el ordinal: él nombra el nombre del que lo precede. Esto implica: 1º que un ordinal no se nombra a sí mismo, sino que es nombrado por su sucesor; 2º que a cada ordinal pertenece la suma mecánica de *todos* los ordinales que lo preceden en la serie, cada uno nombrando a su precedente. Esto implica también una discordancia esencial entre el nombre y el nombre de nombre, lo que yo llamo un efecto de aplastamiento. Pues lo que viene a “identificar” al cero (como, por ejemplo, “elemento único del conjunto «idéntico a cero»”), en la definición del cero, se da como el predicado de cero:  $\emptyset$  es “lo que es el elemento único del conjunto de sus partes”. Se sabe bien que, en este predicado, algo *en más* está dado, que cambiamos de nivel: la prueba, es que el cero y este uno, que sin embargo no es más que la “identificación” del cero, eso hace dos. Pero no obstante, y esto es lo que llamo el efecto de aplastamiento, ese cero y ese uno que no tienen nada que ver, que no se sitúan para nada en el mismo nivel, se los reúne, se los pone juntos como elementos del conjunto constituido por el ordinal “dos”. El representamen no tiene con el objeto ninguna relación posible, puesto que, entre los dos, hay un agujero, pero este agujero está como colmado cuando se encarna en el Interpretante. Si entre dos términos una relación es *imposible*, es suficiente inscribir, significar la imposibilidad, para que esta inscripción cimente la relación, y *rechace* la verdadera imposibilidad por una muesca, pues ella reaparece en la relación imposible entre la imposibilidad y su significante, el Interpretante, relación imposible que a su vez es subsumida bajo otro Interpretante. *La imposibilidad no es significada, ella se repite, y la significación es el residuo de la repetición de la imposibilidad.*

Tomemos la fórmula desarrollada del ordinal 4:

$$\begin{array}{ccccccc}
 0 & 0 & 1 & : & 0 & 1 & 2 \\
 \{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} & : & \{ \emptyset, \{ \emptyset \}, \{ \emptyset, \{ \emptyset \} \} \} \\
 0 & 1 & 2 & : & 3 \\
 & & & & 4
 \end{array}$$

en esta fórmula está repetida la fórmula del 3, con lo que el 3, que repite él mismo la fórmula del 2, etc., es, en el conjunto constituido por el 4, puesto en relación regresiva con aquello cuyo representamen es, con lo que él repite. El 4 es la puesta entre paréntesis, la nominación del 3, el que a su vez nombra al 2, que nombra al 1, que nombra al cero... Pero el 4, y esto es lo que es interesante, no es solamente la exposición, incluso repetitiva (con paréntesis además) del 3, es la puesta en un mismo conjunto, del 3 como conjunto que comprende ya el 0, el 1 y el 2, del 3 como aplastamiento, conjuntización de los términos heterogéneos de la progresión, con esos mismos elementos *fuera* del 3, separados, independientemente de su inserción en el 3.<sup>6</sup> En el ordinal, en este caso el 4, todo es repetido, el pasaje-aplastamiento del 0 al 1 y la serie de esos pasajes sucesivos hasta aquel del 2 al 3, con lo que, es evidente, *el aplastamiento no es suficiente, como resultado, para dejar pregnante el pasaje del 0 autónomo a su inclusión en el 1, el cual, solo, ya no expresa este pasaje*: es preciso que en el conjunto constituido por el 4, estén presentes a la vez los términos separados de los diferentes pasajes, y la serie de los pasajes-aplastamientos, para que el 4, como suma de los pasajes imposibles pero efectivos, tome a su cargo en su propia fórmula la historia de la progresión; para que *deje abierto* lo que, en esta historia, concluyendo en él se plantee como cuestión, como irresolución, insatisfacción o imposibilidad, es decir la insistencia en esta carrera coja de lo que, a través de los sucesivos límites, se plantea como límite absoluto: el otra vez. Y si el 4, como aplastamiento totalitario, como suma de todos los aplastamientos impotentes para consumarse, deja abierta esta cuestión, es precisamente porque él mismo, en tanto que aplastamiento, *respondiendo* a esta falla que llama a un cierre imposible, no puede más que aplastarse, es decir reproducir la falla en la nueva fórmula que lo incluye como elemento, el 5, y que para hacer esto lo confronta a todos los términos cuyo aplastamiento ha operado, dejando aparecer, entre la serie de esos términos (el 0, el 1, el 2 y el 3) y su suma en el 4, la imposible identidad.

La imposible identidad es lo que se repite a cada nuevo aplastamiento: con lo que, en la confrontación, en el interior del 4, del 3 constituido y de cada uno de sus elementos separados, estos son ya aplastamientos que se aplastan otra vez un poco y que repiten todos los aplastamientos iniciales. El paradigma del aplastamiento se encuentra más bien al comienzo, en el pasaje de 0 a 1. El aplastamiento debe comprenderse como el de Icaro: algo emprende su vuelo, y vuelve a caer miserablemente. Consideremos que hay entre dos ordinales, o más bien entre la nada *{le rien}* del  $\emptyset$  y su inscripción en el 1, algo como una frontera, un agujero: se puede contornearla, o más exactamente, como en el caso de Aquiles, que Lacan recordaba la última vez, se puede sobrepasarla, pero no se puede alcanzarla. Si, una vez que un aplastamiento es dado, él se repite, esto es precisamente porque el límite no ha sido *alcanzado*, porque él está siempre ahí, exsistente. No se está jamás *en* el entre-dos, el entre-dos ordinales, sino siempre en uno *o* en el otro, sien-

---

<sup>6</sup> Nota de F. Récanati: "Si el 3 es la *designación* de los términos (0, 1, 2) cuyo aplastamiento opera, el 4 es la *designación de esta designación*: o sea la puesta de relieve del aplastamiento como ruptura".

do uno el conjunto que toma a su cargo pero no es él mismo todavía contado, y siendo el otro lo que cuenta, lo que toma a su cargo al primero siempre sin ser él mismo contado. Este límite del que hablo, y que se repite, pues jamás es alcanzado, es pues ese *todo*, ese algo que se sostiene solo, y que es, para la filosofía, la sustancia, o más aún la sustancia de las sustancias, el ser. Este límite insiste como siempre en otra parte, y el pasaje que lo manifiesta como agujero entre algo y su soporte, este pasaje, ningún instante, no puede ser comprendido como entre-dos: se lo ve en lo que concierne al pasaje de lo finito a lo infinito, pues se puede plantear el más pequeño ordinal infinito — sin embargo no será armoniosamente precedido por ningún ordinal finito, puesto que no sería ya, desde entonces, sino finito + 1, es decir, evidentemente, no un infinito. No hay, entre lo finito y lo infinito, sino un salto de frontera del mismo tipo, un efecto de la frontera excluida, un efecto de infinito.

Pero esta insistencia del límite en tanto que existe, no expresa para nada el foso radical que hay entre, por ejemplo, el 0 y el 1; el aplastamiento de estos en el dos implica un cierto desconocimiento, un cierto rechazo {*refus*}, algo como una desmentida {*déni*} o una denegación {*dénégation*}, que participa en todo caso de esos procedimientos inconscientes que poniendo en juego lo infinito se oponen a la lógica formal. El hecho de que en una clase (de escuela), cuando uno pregunta un ejemplo de conjunto infinito, no se le responda nunca con el conjunto de los enteros, muestra suficientemente que hay ahí algo que hace creer que *eso puede detenerse*: quizá, eso pueda detenerse, pero entonces, eso no se detendrá *jamás* de detenerse.

Se puede concebir el límite como siendo la muerte, el silencio: aquello hacia lo cual converge el discurso. La repetición es el representamen de la muerte. En el sueño, por ejemplo, si, por una parte, algo se manifiesta como ecuación, “ecuación del deseo = 0”, eso no se detiene ahí. Uno no puede atenerse a eso cuando, el sueño mismo, continúa produciendo, cuando ello continúa hablando. Ello querría ser igual a cero, pero para esto sería necesario que ello se calle. Ahora bien, el cero, en la ecuación, es designado, es soportado, está de alguna manera aplastado en el 1 que representa la ecuación en su generalidad. Si se pone entre paréntesis el conjunto “ecuación del deseo = 0”, esto da 1. Aquí está la función de la interpretación, que es volver sensible este 1 del que el cero, en tanto que *se manifiesta*, en tanto que es designado, es portador. El hecho de que sea designado, que sea soportado, ya es propiamente la transformación de ese 0 en 1. El 0, cuando se le ponen corchetes, se vuelve 1. Ahora bien, el sueño mismo, en su materialidad, es el término último de la serie: por ejemplo el 1. Pero, en tanto que se está *en* el 1, lleva enteramente, está focalizado, sobre ese 0 que él inscribe; y si él mismo se hace 1, es por otra cosa, que debe llegar en la interpretación, o sea un nuevo término, a su vez último, en la serie. La resistencia a la interpretación del sueño en el análisis (esa especie de fastidio de hablar de un sueño, como si tal como estaba fuera suficientemente *satisfactorio* como para tener que quedar inmodificado) no es otra cosa que esa “barra resistente a la significación”, de la que se dice que separa el significante del significado. De dejarse guiar, en la medida en que es cuestión de interpretación, por Peirce más bien que (si entre ellos hay oposición) por

Saussure, hay que recordar que el significado del que se habla, no es otra cosa que significante; pero en una serie, en el sentido precisamente en que hay funciones en esa serie, roles que se intercambian, si es cierto que se puede efectivamente distinguir un rol de significado por relación a un rol de significante. El significado, es un significante sumergido en la Interpretación en el sentido de Peirce, y que se encuentra de alguna manera aplastado, minimizado, disminuído, singularizado en el surgimiento de otro significante; surgimiento de otro que permite, por esta confrontación, la misma que se ve en el ordinal, comprender que estamos frente a un *desplazamiento*, para la constitución de un conjunto más amplio. El significante antecedente es aplastado en la interpretación, en el surgimiento de un nuevo significante — sin que lo que hace agujero entre los dos, ese silencio que caracteriza al sujeto, sea, hablando propiamente, producido: insiste, pero en su existencia, en su rechazo {*réjection*}. Para Peirce, el significado es el significante sumergido en el proceso de Interpretación, y el *límite* de la Interpretación o de la “significación”, es la hiancia, es decir el sujeto, al cual se puede quizá dar otro nombre: conjunto de todos los conjuntos.

El conjunto de todos los conjuntos, quizá no es sino el *potencial* infinitamente silencioso. Decir que no existe, es decir que existe, como límite de toda inscripción, y también como grano de arena en la maquinaria de toda ecuación que quiera igualarse a cero. Un psicoanalista, un día, subrayaba que muchos venían a verlo desde que un *grano de arena* había refrenado, había vuelto insoportable una economía hasta entonces muy bien soportada. A lo cual se le respondió lo que debía ser dicho: que se trata ahí de un grano de arena *de estructura*. El grano de arena es bastante grueso, si se considera que se constituye por la toma en cuenta global de esta economía o de esta ecuación, en su extrema singularidad, que no es poca cosa. Es suficiente un ligero deslizamiento, un cambio de nivel irrisorio, para que de pronto aparezca, en un conjunto nuevo, que esta ecuación satisfecha de sí misma, este conjunto cerrado, puede también funcionar como parte en otro conjunto, como un *elemento* de un conjunto donde el *todo* de la ecuación precedente figura al lado de cualquier cosa y al mismo título que el conjunto vacío, por ejemplo. De ningún modo es que no pueda ser estallado, ser rebajado al rango de singularidad elemental, singularidad que desde entonces llama al aplastamiento, a la nivelación que, en un nuevo conjunto, le garantiza un lugar propio, un alojamiento, si no un empleo.

Esa es una operación capital: el pasaje de un conjunto al conjunto de sus partes, es la desbandada de todo Todo, pero esta desbandada adquiere formas singulares cuando no tiene lugar más que en la formación de un nuevo todo, en el aplastamiento inmediato de lo que acaba de dispersarse, en el interior de un nuevo conjunto. Quizá, en definitiva, la victoria va a la dispersión: pues, si la imposibilidad de la repetición puede repetirse, la imposibilidad de la totalización no puede totalizarse; en efecto, el conjunto de todos los todos, cuya totalización se rompe por su fraccionamiento en el conjunto de sus partes, si verdaderamente se constituye, como todo, de todos esos todos como de sus partes, entonces le corresponde

el mismo fraccionamiento; y esas partes dispersas que se vuelven los todos rotos, jamás podrán totalizarse sino en lo que sería *otra cosa* que el conjunto de esas partes, *otra cosa* que lo que se conoce de una totalización o de un aplastamiento posible.

Las rupturas de conjuntos preludian el aplastamiento, la constitución de nuevos conjuntos que tienden también hacia la ruptura. Todo es, en definitiva, una cuestión de ritmo. A un nivel, así sea un poco general, no se trata de sistema sino de ruptura, y eso ha sido uno de los errores del lingüicismo contemporáneo, como postular una regulación intrasistemática de conjuntos, sin plantearla función de un límite excluido. Por cierto, el fundamento de la *Interpretación* desde el punto de vista lingüístico es la sustitución, el pasaje en un sistema de un significante a otro. Pero aquello sobre lo cual se funda una tal operación elemental, es un trabajo semiótico más esencial, observado por los que estudian los mitos, y que consiste, para un mismo significante o para un mismo conjunto significativo, en pasar de un sistema a otro, en saltar una frontera, que ese pasaje pone de relieve. La sobre-determinación debe entenderse no como semántica sino como *semiótica*, como posibilidad de un cambio de nivel sistemático y aplastamiento del significante. Se encuentra la observación de un proceso así en Bacon, quien funda sobre la polivocidad sistemática del significante arbitrario un principio de criptografía, cuyo procedimiento consiste en saber pasar de una *letra exterior* a una *letra interior*, en saltar una frontera en los dos sentidos. No voy a insistir sobre aquello en lo cual hay cambio de sistema en Bacon, pero doy rápidamente un ejemplo de esto para ver otra cosa que es propiamente lo que insistía en ese ejemplo de los ordinales, algo que se encuentra en todas las encrucijadas, y que es particularmente la omisión de los paréntesis: o sea lo que permite el pasaje de la frontera y que tiene relación con la posibilidad de una sustitución de dos términos.<sup>7</sup> Si uno se permite ignorar los paréntesis, cambiar el lugar de los paréntesis o de los corchetes, en ese momento todo es posible: es por otra parte lo que Frege reprochaba a Leibniz, y es lo que se vuelve a encontrar en Bacon en su procedimiento de criptografía, cuyo ejemplo voy a darles rápidamente.

A cada letra del alfabeto (latino en este caso, o sea de veinticuatro letras) se hace corresponder un grupo de cinco letras, grupo formado únicamente de *a* y de *b*, según una de las treinta y dos combinaciones posibles. Este es el primer tiempo, una interpretación simple.

En el segundo tiempo, está el mensaje que se va a transformar por el sesgo de esta transposición, mensaje que está únicamente en *a* y en *b*, y que se va a re-transformar en alfabeto latino, según otra interpretación, otra ley de transformación.

El fenómeno esencial del cambio de sistema, aunque yo no puntualizo que esto sea precisamente un cambio de sistema, sino lo que hace que haya interpreta-

---

<sup>7</sup> Nota de F. Récanati: "Sobre las relaciones de la ordenación y de la sustitución, cf. el artículo de E. Borel, «Antinomia del Transfinito»".

ción de interpretación, es que una vez que se tiene un mensaje formado únicamente en *a* y en *b*, por la transcripción de cada una de las letras del primer mensaje, se va a retranscribirlo en el alfabeto original latino, tomando no cada grupo de cinco *a* y *b* (pues esto sería volver a efectuar ese recorte que se trata de enmascarar), sino cada letra, cada *a* y cada *b*, separadamente; y a cada *a* y cada *b*, como son las únicas dos letras de las que está formado el mensaje medio, el mensaje frontera, podrá corresponder un número enorme de letras del alfabeto latino: si se toma un alfabeto latino complicado con mayúsculas y con itálicas, apareciendo cada letra en mayúscula, mayúscula-itálica, minúscula, y minúscula-itálica, se tendrá cuatro veces veinticuatro letras, y la *a* y la *b* tendrán cada una la mitad de esas letras como traducción posible, es decir que la única cosa que va a contar será el *orden* de las letras del mensaje, en la medida en que el interlocutor, el decodificador, sabe que hay que cortar el mensaje en porciones de cinco.

Por ejemplo, uno se da una serie ordenada de manera muy simple de *a* y de *b*, en el orden de alternancia binaria, y en seguida se hace corresponder, ya lo dije, el alfabeto común a cada *a* y a cada *b*. Lo que hace que, cada vez que se tenga una *a*, se podrá poner lo que se quiera que le corresponda y, a cada vez que se tenga una *b*, será lo mismo. Lo esencial será la posición de las itálicas y el orden general de las letras.<sup>8</sup>

Ahora bien, lo que ha pasado entre los dos, es justamente que se ha hecho caer los paréntesis, esos paréntesis que reagrupaban los grupos de cinco.

Lo que permite la ruptura y el estallido del que he hablado, es entonces la estructura abierta de la ordenación, el hecho de que el término, el agente de la serie, el paréntesis que limita la ecuación, está ausente de la serie que él ordena, para no estar allí presente sino en el tiempo posterior.

De eso nace la posibilidad del desajuste que es la nueva objetivación de la serie entera. Es muy sensible, en un relato de caso, que el grano de arena del que hemos hablado, si manifiesta un cambio de nivel, es porque lo que era propiamente el agente totalizante de la formación previa a la irrupción del grano de arena, se

---

<sup>8</sup> Nota de F. Récanati: “Primera transformación: (transcripción del alfabeto latino en alfabeto bilingüe).”

A	B	C	D	E	F	...
aaaaa	aaaab	aaaba	aaabb	aabaa	aabab	

Segunda transformación: (transcripción del alfabeto bilingüe atomizado en alfabeto latino complicado).

a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	...		
A	A	a	a	B	B	b	b	C	C	c	c	...

Cf. Bacon, *Dignidad y crecimiento de las ciencias*, libro VI”.

vuelve elemento, objeto de la nueva formación: es claro que el punto de fuga o el punto de caída de una formación inconsciente está ausente de la formación a nivel de lo que ella designa, manifiesta o pone en escena. Se trata de hacerlo aparecer. ¿El mejor ejemplo no es aquel de ese sueño comentado por Freud, en el que todo deseo, toda realización de Deseo parecía estar desterrada, en tanto que el deseo de la paciente era precisamente que su sueño no expresara ningún deseo, y que Freud quedara en falta? Se ve que el “nada a nivel del Deseo” que caracteriza a este sueño no es más que el término de una demostración más general, donde el todo de la ecuación particular de ese sueño no es más que un término en la ecuación del Deseo. Lo que en el sueño está presente, es el cero, el no hay deseo, el no hay ecuación, etc. Pero este cero, está cercado dentro de los paréntesis, está inserto como una parte del conjunto más vasto que representa el deseo en su generalidad. Es decir, que está soportado por un deseo, y el deseo, en tanto que tiene ahí función de soporte, está ausente de lo designado, y corresponde a la interpretación hacer surgir ese Uno que estaba en estado potencial en el Cero.

Hay algo, en la ruptura, que no *quiere* acabarse, y que conduce a los aplastamientos sucesivos; y el aplastamiento no puede acabarse, ser completo: pero eso hacia lo cual tiende el proceso, como hacia un límite excluido, es el aplastamiento, el cercamiento de todo lo que puede pasar, es decir de todas las rupturas: un aplastamiento completo que delimitaría y acabaría la totalidad de las rupturas. El conjunto de todos los conjuntos es el conjunto de todo lo que puede producir por ruptura un nuevo conjunto, y si está dicho que todo conjunto por ruptura da nacimiento a un nuevo conjunto, entonces el conjunto de todos los conjuntos se define como imposible: ahora bien, justamente, lo que es imposible es cercar una ruptura, ponerla en caja: pues desde que, de una ruptura, se produce un nuevo conjunto, esto es para rechazar, desfasar y reproducir la ruptura que del nuevo conjunto hace otro; la ruptura no está jamás *en* el conjunto, y el conjunto de todos los conjuntos, el que englobaría la ruptura, es imposible.

## II

Después de estos preliminares, se puede decir que lo que pasa — puesto que vuelvo a mi punto de partida, que era la cuestión del “*a es a*” — entre un sujeto y la operación que lo objetiva, lo define o lo limita en la predicación, se relaciona con la categoría de lo que se sostiene a sí mismo. Ahora bien, puesto que lo que sostiene algo no está sostenido sino por otra cosa, como se acaba de verlo, la categoría de lo que se sostiene a sí mismo parece ser imposible. Y si es imposible, esta imposibilidad misma puede tener efectos sobre la predicación, la que no es otra cosa que un cercamiento soportado por lo que quiere ser circundado.

Lo que hay de real en estos efectos podría aparecer un poco en cualquier parte. Indudablemente, habría sido más atractivo decir lo que aparece de esto, por ejemplo, en la obra de Proust; pero, en fin, he tomado la *Lógica* de Port-Royal

porque, precisamente, es una teoría de la sustancia, es decir, de lo que se sustenta a sí mismo,<sup>9</sup> y porque una teoría así no puede funcionar más que, pienso, sobre lo que se acaba de ver, incluso si es con el fin de reproducir sin cesar un desconocimiento.

Lo que me ha llevado a la *Lógica* de Port-Royal, donde se encuentra un enredo de términos interesantes, como el signo, la predicación, la sustancia y el ser, es lo que se ha dicho de una sección de predicado como caracterizando al ser; pues en la *Lógica* de Port-Royal, la predicación elemental “el hombre es” es allí considerada como la forma vacía de toda predicación, como si el predicado fuera en este caso “no hay predicado”, “impredicable”.

Un predicado es algo que está soportado por una *cosa*, es decir una sustancia, por lo que se sustenta a sí mismo.

La sustancia es “lo que se concibe como subsistente por sí mismo, y como el sujeto de todo lo que se le concibe”.

El predicado es: “lo que estando concebido en la cosa, y como no pudiendo subsistir sin ella, la determina a ser de una cierta manera, y la hace nombrar tal”.

Un nombre de sustancia es llamado “sustantivo o absoluto”, un nombre de predicado: “adjetivo o connotativo”.

*Primer problema:* hay dos tipos de “sustantivos”, de los que uno parece participar más bien del predicado: a) los nombres que representan cosas: Tierra, Sol, Espíritu, Dios; y b) *los nombres que expresan cualidades connotativas son, también, sustantivos.*

Por una parte, “la idea que tengo de la redondez no me representa sino una manera de ser, o un modo que no concibo que pueda subsistir naturalmente sin el cuerpo del que es redondez”. Pero, *por otra parte:* “los nombres que significan *primeramente y directamente* los modos, porque en eso tienen alguna relación con las sustancias, son *también* llamados sustantivos y absolutos, como dureza, calor, justicia, prudencia”.

Dicho de otra manera, lo que es ante todo modo, o, en el discurso, predicado, esto, después de haber sido *primeramente y directamente* predicado, basta un cierto desfase para que esto se vuelva a su vez sustancia, lo que se sustenta a sí mismo.

---

<sup>9</sup> El verbo *soutenir* puede traducirse tanto por “sostener” como por “sustentar”. Hasta ahora he venido traducéndolo como “sostener”, pero a partir de aquí, introducida la “sustancia”, pasaré a traducirlo como “sustentar”.

¿Cuál es este desfasaje? Es el pasaje, en el discurso, del adjetivo *redondo* al sustantivo *redondez*. Ahora bien, participan de la redondez todos los objetos que pueden ser predicados redondos. Es decir que la *redondez* es, para emplear otra expresión, la *extensión del predicado: redondo*, el conjunto de todos los objetos que pueden ser así predicados.

Lo que es esencial en este deslizamiento del adjetivo al sustantivo, es que *la extensión de un predicado no es un predicado, es una sustancia*, una Idea en el sentido de Platón. Aparte de las primeras sustancias, Tierra, Sol, Espíritu, hay quizá una segunda categoría de sustancias, la extensión de predicado: dureza, calor, justicia, prudencia.

Lo que hace que a partir de una extensión de predicado se obtenga una sustancia, tiene algo que ver con el conjunto de las partes de un conjunto. Está dicho, en la *Lógica* de Port-Royal, que la *abstracción* es lo que consiste en considerar las partes independientemente del Todo del que son partes. Es así que se puede concebir el atributo, es decir el predicado, independientemente de la sustancia singular que lo soporta: se parte de un conjunto, de una cosa, a la que pertenecen unos predicados, se separa las partes — los predicados — de la sustancia, y, a partir de ahí, se puede considerar una *nueva sustancia*, que es aquello por lo cual unos predicados singulares separados pueden tener relación con la Unidad, independientemente de toda relación actual con una sustancia singular. Hay pues un proceso que hace que una fragmentación a partir de una “unidad” conduce a otra unidad.

Este proceso es el siguiente: la “sustancia”, para Port-Royal, es la misma cosa que el primer *a* del “*a es a*”: el primer *a* se da como sujeto, soporte de todo lo que puede llegar como predicación: soporte *potencial*, es decir que funciona a nivel del todo, del cualquiera. Pero, desde que un “existe” es dado, el soporte potencial se esfuma: desde que una palabra, una predicación actual se produce, el sujeto cesa de ser sujeto, es remitido a su predicado como “objeto pertinente para el predicado”, y es el predicado el que se vuelve soporte, sustancia, en la extensión.

La extensión de predicado es un conjunto de objetos relacionados con un predicado: los objetos predicán el predicado, mientras que en la sustancia potencial son todos los predicados posibles los que estaban relacionados con un objeto. Lo que pasa entre las dos sustancias — colección de predicados como sustancia *potencial*, y extensión de predicado como nueva sustancia — es del orden de lo que hemos visto a propósito de los ordinales. La sustancia potencial es un conjunto de predicados, y la extensión de predicado es un conjunto de objetos. Se hace salir de la sustancia potencial un predicado que ella contiene, que es supuesta contener, y se pone la sustancia y este predicado actual en un nuevo conjunto, que da la nueva sustancia: extensión de predicado — de la misma manera que se efectuaba en la ordenación lo que hemos llamado: designación de la designación, o sea la puesta-en-conjunto forzada de un conjunto ya constituido y sus partes dispersas, por ejemplo el 3 y sus elementos, cuya cohabitación explosiva se ha visto que era suficiente para producir el conjunto superior, aquí el 4.

Si los predicados abstractos de la sustancia primera llegan a pesar de todo a hacer Uno, esto es gracias a la singularidad de esta nueva sustancia que constituye una extensión de predicado. Ahora, uno puede aumentar todavía un poco la diferencia que funda el Uno e interrogarse: si se consideran las extensiones independientemente de los predicados, ¿qué es lo que sostiene la extensión? Es decir que, si la extensión es el interpretante que sostiene los predicados en su relación actual con las sustancias potenciales, ¿qué es lo que sustenta las extensiones, cuál es su interpretante en su relación con esa relación misma? Aquí, es necesario precisar las propiedades de las sustancias.

La colección de predicados es aquello a lo cual pertenecen series de predicados distintos que en esta sustancia se reúnen y se unifican. La cosa, como sustancia, es un conjunto de predicados. Se ha visto, por el contrario, lo que es la extensión de predicado: lo contrario, es decir no un conjunto de predicados relacionados a la unidad de una cosa, sino un conjunto de objetos relacionados a un predicado. En cierta manera, un conjunto de predicados es una cosa, y un conjunto de cosas es un predicado. Sin embargo, si hay una estricta equivalencia entre cosa y sustancia, y entre predicado y modo, entonces hay que considerar que, en la extensión de predicado, son los objetos los que están en la posición de predicar el predicado, y es el predicado el que es propiamente la sustancia. A ese nivel, ya no hay diferencia formal entre colección de predicados y extensión de predicado. Pero si se añade a esto la dimensión histórica u ordinal, se obtiene que, en la constitución de un conjunto, hay algo como la sustantificación de un predicado, correlativa de la predicación de una sustancia. Y eso, es lo que hemos reconocido como ruptura-aplastamiento en la Interpretación. Quizá el juego de la colección (o comprensión) y de la extensión recubre la dialéctica de la ruptura y del aplastamiento, en la *Lógica* de Port-Royal. Si éste es el caso, es en un sentido muy particular que hay que entender esta propiedad de la sustancia, de sustentarse a sí misma. Esta autonomía de la sustancia es muy relativa, se sostiene en la relación diádica que une la sustancia y el modo, el sujeto y el predicado: uno soporta, el otro es soportado. Pero si la sustancia se predica y el predicado se sustantifica, eso significa que hay que considerar una relación triádica, donde se establece una suerte de reciprocidad desajustada, discordante.

Si el predicado se vuelve sustancia para soportar, en la extensión, objetos que en el tiempo anterior soportaban, en la colección, predicados, ¿no puede continuar esta calesita para que la extensión sea a su vez soportada por algo de lo que ella no sea sino el predicado? La relación sustancia-predicado se presenta como la de lo múltiple a lo singular: multiplicidad de los predicados para un objeto, y luego multiplicidad de los objetos para un solo predicado. El primer término corresponde a la colección, el segundo a la extensión. Tras la colección y la extensión, debe haber una colección de extensiones: es decir un conjunto cuyos elementos sean esos conjuntos que hemos llamado extensiones, pero desustantificados, tomados como predicados, de este conjunto general que soporta toda extensión.

Tocamos la categoría de los conjuntos supremos; en la *Lógica* de Port-Royal, las mejores cosas tienen un fin. La extensión de predicado, como sustancia, es

lo que hace mantener juntos un sujeto y un predicado, es decir que si, en la relación diádica, el sujeto soporta el predicado, en la relación triádica, es la extensión de predicado la que soporta la relación diádica: la extensión como sustancia tiene entonces la función del Interpretante. Ahora, ¿cuál es el nuevo Interpretante que soporta la relación diádica entre la primera relación diádica y la extensión como Interpretante? Si el término último de una relación serial la representa enteramente menos a sí mismo (y no cesamos de trabajar sobre esta hipótesis), entonces, del mismo modo que el conjunto de las relaciones objeto-predicado (la extensión) hace las veces de, e interpreta, esas relaciones, es el conjunto de todas las extensiones el que será el Interpretante de la extensión.

Si se repite el proceso, la extensión sustancializada del predicado va a ser relacionada *como predicado* a lo que soporta toda extensión: el ser. El ser es la única cosa que se soporta a sí misma, es decir que no es el predicado de nada. Una vez producido el ser como término de la serie, puede hacerse una regresión que funda sustancias tales como la extensión y el pensamiento. Es también regresivamente, a partir del ser, que va a comprenderse lo que representa la predicación, ya que hemos visto que, cada vez más cerca, es sobre el ser que se apoya la relación predicativa.

El ser forma parte de esas cosas que no pueden predicarse, pues si fuera predicable, la sustantificación de ese predicado en la extensión quebraría la universalidad del ser. Del ser y del pensamiento se dice en la *Lógica*: “No hay que pedirnos que expliquemos estos términos, porque son del número de aquellos que son tan bien entendidos por todo el mundo que se los oscurecería queriéndolos explicar”. Hablar del ser, es reducirlo a un ser menor, del mismo modo que hablar del pensamiento, puesto que si el pensamiento es el conjunto de todo lo que se puede decir, él es *algo más* que todo lo que se pueda decir de él.

Por este hecho de que el ser no podría ser predicado, y por ese otro de que el ser es el soporte de todo, hay una disyunción radical entre este ser que no soporta nada porque no es separable de nada, y este Todo que no puede concebirse más que soportado por el ser (“aunque todo lo que está en Dios sea Dios mismo, uno no deja de concebirlo como un ser infinito, y de considerar la infinitud como un atributo de Dios y el ser como sujeto de este atributo”). Pero esto no es disyunción más que al considerar que de una parte está el ser, y de la otra los predicados. Ahora bien, si el ser es propiamente esa “nada en el discurso”, es el conjunto de todo el discurso, es decir lo que escapa al discurso: lo que escapa al discurso, es el discurso mismo, puesto que no hay discurso (puesta en conjunto, aplastamiento) más que a fin de alcanzar lo que precisamente le escapa. Así, el ser, es tanto al comienzo del discurso que hay que situarlo, en el *No* inicial, como al final, en el *otra vez*.

La diferencia que hemos aislado entre la sustancia potencial, como “posibilidad de una predicación”, y toda predicación actual, que rebaja la sustancia al rango de predicado de un predicado vuelto sustancia, esta diferencia va a permitirnos comprender mejor lo que son la sustancia y el ser.

[<sup>10</sup> Una nueva precisión se impone: cuando, en la extensión de predicado, la sustancia se vuelve predicado (“predicación de la sustancia”), hay que entenderlo en dos sentidos: por una parte, las diferentes sustancias que son susceptibles de ser “modificadas”, esencial o inesencialmente, por el predicado que comanda la extensión, estas sustancias “predican” el predicado en la extensión, le confieren la multiplicidad de determinaciones posibles que le permiten volverse soporte, sustancia, unidad. Pero no hay ahí más que una cara de la “predicación de la sustancia” (genitivo objetivo / genitivo subjetivo). Se debe considerar también que estas sustancias, no solamente predicán el predicado, sino que igualmente *son predicadas*, es decir, se convierten en objeto de una predicación. Aquí, nueva distinción, entre las dos maneras, para una sustancia, de ser predicada: si la sustancia, independientemente de toda ruptura que la transforma en predicado, es potencialmente “predicada” por la serie de los predicados que le pertenecen, eso no quiere decir que ella “sea predicada” en el sentido en que, como elemento, figure en una relación que la englobe (relación de predicación). Hay dos maneras para una sustancia de ser predicada: en extensión o en comprensión. En comprensión, eso significa que la sustancia se da como sustancia, conjunto de predicados *inherentes* a ella. En extensión, eso quiere decir que la sustancia se especifica en una relación singular con un predicado actual que la define, que la toma por objeto: es decir que el predicado está ya dado, y se relaciona a la sustancia con él. Aquí hay ruptura: pues si uno se acuerda de que la sustancia no es otra cosa que una colección de predicados, lo que está en juego en una predicación singular de tipo extensivo es un desmembramiento de la sustancia, la expulsión fuera de la sustancia de uno de sus elementos (el predicado), y la consideración, *desde el exterior*, de la relación entre la sustancia y el predicado. Tal predicación singular es el momento de fluctuación, momento límite, en que se pasa de una sustancia a otra. Pues, lo hemos visto, esta predicación se acaba sobre la inclusión de la sustancia primera como elemento en el conjunto de objetos constituido por la extensión de predicado.

Dicho de otro modo, hay que distinguir cuidadosamente la sustancia, como predicación general (potencial), y toda predicación singular.] No es poco que un conjunto, como totalidad cerrada, sea diferente del conjunto de lo que se puede pensar como partes de ese conjunto. La sustancia como soporte, colección de predicados, *comprende* la serie de los predicados que le pertenecen, de una manera absolutamente potencial, independientemente de toda actualización de un predicado. La actualización de un predicado, al contrario, es la expulsión fuera de la sustancia de un predicado, es la ruptura que por desmembramiento pone en relación la sustancia con todo lo que ella soporta.

Es aquí que está el nudo del asunto: si hay una diferencia entre la puesta en relación, sobre el modo predicativo-actual, de la sustancia con los predicados que la definen, y la sustancia misma, en tanto que ella no es otra cosa que su relación con los predicados (el hecho de soportarlos), entonces hay que concluir que la sus-

---

<sup>10</sup> Nota de F. Récanati: “Los pasajes entre corchetes no han sido pronunciados”.

tancia es *otra cosa* que un soporte de predicados, otra cosa que “aquello con lo que se relacionan los predicados”. En una sustancia, sin embargo, no hay otra cosa que *predicados juntos*. Y sin embargo, si se pone en relación la sustancia como conjunto de predicados, y estos predicados, uno se encuentra frente, no a una simple redundancia, sino propiamente a una *diferencia*. Lo que hay de más en la sustancia, el hecho de que los predicados estén “juntos”, ¿es simplemente una determinación suplementaria de los predicados? Es mucho más, pues está dicho en la *Lógica* de Port-Royal, que la sustancia reposa enteramente en esta “diferencia” entre el hecho para los predicados de estar juntos o de no estarlo. Si se suprime la posibilidad de esta diferencia, no puede haber más sustancia, es decir, que queda un universo indiferenciado de predicados, lo que Peirce llama “Universo del quizá” o también “nada absoluta”, si es cierto que, sin la sustancia, los predicados no son nada. La sustancia, lo que hace sostener algo, lo que permite relaciones, no es sino lo que está de más, cuando los predicados están “juntos”.

Ahora bien, hemos constatado que este “más” reposa en que un conjunto de predicados se convierte en un término singular, hace uno, y que este término singular no forma parte de aquello de lo que es “el conjunto” en el momento en que designa aquello de lo que es el conjunto. Así, la sustancia, es lo que, cuando un conjunto está dado, al mismo tiempo, *lo constituye y le falta*. Dicho de otro modo, lo que falta en un conjunto, es lo que lo constituye: la sustancia.

[Lo que sobreviene constitutivamente de la sustancia, o sea el “conjunto” de los predicados, no es sino por ser subsumido bajo la instancia sustancial de esta conjuntización — instancia que, precipitada como término de la serie, no funciona sino por faltar en ella, por existir a ella. Esta es incluso más precisamente la función de la ausencia que comanda retroactivamente la conjuntización sustancial de los predicados y la precipitación del trazo del “conjunto” como término existente a la serie actual.]

La función de la ausencia aparece aquí previa a la ordenación de los términos; ahora bien, esta función parece desprendida en la *Lógica* de Port-Royal, donde es reservado un lugar a lo que está supuesto faltar. Pero “lo que falta” no es allí, explícitamente al menos, la sustancia. Lo que falta, es lo que, cuando no hay otra cosa que eso, es equivalente a nada. Ahora bien, está dicho en la *Lógica* que, si de este todo formado por la sustancia y los predicados, se quita la sustancia, entonces no queda más nada, porque los predicados o atributos no existen sino porque hay sustancia.

[A partir de este punto, la “función de la ausencia” parece insuficiente para suministrar el criterio distintivo que permitiría ordenar la relación sustancia-predicado. Ella estigmatiza más bien que *todo* puede llegar a faltar, que todo deja que desear. Más bien que un rasgo distintivo, parece que ella sea aquello en el interior de lo cual debe venir a alojarse un rasgo distintivo, rasgo que puede ser simplemente la *parcialización* (necesariamente ordinal) de lo que hasta ahí hace figura de universal, o sea lo que “falta para ser fijado” que caracteriza tanto a la sustancia como al predicado, en su deriva complementaria.]

Precisemos pues ante todo globalmente el impase lógico en que nos encontramos: la sustancia no es otra cosa que los predicados más algo. Este más se define como faltante y los predicados son lo que solo no es nada, pero que se produce cuando la sustancia es dada. Es decir: *los predicados no son nada sin algo, la sustancia, que no es otra cosa que la adición, a esos predicados supuestos contradictoriamente ya dados, de lo que de todos modos en la suma estará en falta*. La sustancia soporta los predicados, pero también, de una cierta manera, los predicados soportan la sustancia como ese nada-otra-vez del cual, por sustantificación, va a nacer la singularidad de una diferencia. Los predicados no son más que 0, la sustancia es lo que se añade para hacer 1. Pero en este 1 constituido, no hay más que los predicados, es decir el 0 que aparece. Pues lo que hace 1, justamente, en la inscripción del 0, está ausente de lo que inscribe el 1, es decir de lo contenido, de lo designado por el 1, es decir el 0.

Se trata ahora, para ver claro allí, de reintroducir la consideración ordinal que ha presidido este panorama de la *Lógica* de Port-Royal, es decir la oposición entre la colección y la extensión, con el fin de tomar una por una esas proposiciones contradictorias.

La sustancia soporta el predicado que define, que *porta sobre* la sustancia. Siendo la sustancia lo que falta, el predicado es un efecto de falta, lo que lleva sobre una falta, la envoltura de la falta. Pero, por otra parte, el predicado no es nada sin la sustancia, y es imposible diferenciar la sustancia del predicado actual como manifestación de la sustancia faltante. Sin embargo, puesto que está dicho que el predicado no es nada sin la sustancia, y que no hay sustancia que no falte, entonces, como *hay* predicado, hemos tenido que deducir que el predicado actual es la sustancia, puesto que sin el uno de la sustancia el predicado no es más nada: ahora bien, hay uno, hay predicado: lo que implica que el uno del predicado no es el predicado sino, hablando propiamente, la sustancia.

¿Cómo comprender esta proposición? *El predicado, que está considerado como que no es nada sin la sustancia, si se manifiesta como algo, este algo como distinto que la nada del predicado es necesariamente la sustancia*. A partir de lo que hemos llamado “sustantificación del predicado”: siendo sustantificado el predicado en la extensión, va a hacer las veces de sustancia de manera puntual, para algo que va a hacer las veces de predicado, es decir los objetos de la extensión. He aquí que está arreglado, pero también, ahora, *hay sustancia*.

Ahora bien, ella está supuesta faltar. Al mismo tiempo, desde que se produce la segunda clase de predicados, la operación se repite, y lo que, en el primer tiempo, hizo las veces de sustancia, va a faltar como sustancia, puesto que, por la operación que he puntualizado, eso va a aplicarse como predicado al nuevo término que aparece como una sustancia provisoria. Esto, quizá no al infinito, pero al menos hasta lo “impredicable” (del que hemos visto, en la *Lógica*, que es el predi-

cado del ser). Por una parte, un predicado va a apoyarse sobre el primer “predicado” que hace las veces de sustancia, para definirlo, identificarlo, predicarlo, y, por otra parte, el primer predicado-sustancia, remitido en esta relación al segundo que adquiere una extensión, va a desaparecer en tanto que sustancia, soporte, para no devenir más que un elemento en la extensión del predicado segundo, y conferirle desde entonces el relevo en la función de sustancia (*la sustancia es una función*), que éste transmitirá a un tercer predicado, etc. La primera sustancia, la que *comprende potencialmente* los predicados, es mítica: lo que cuenta es la relación actual de predicación que, vuelta posible por la “sustancia potencial”, la inscribe y la transforma en término de una relación, estando entendido que el término último de esa relación desempeña a su turno el papel de la sustancia, es decir falta en la relación, y no se inscribe más que al volverse *otra cosa* que sustancia: predicado.

Las sustancias sucesivas son pues la serie de las encarnaciones transitorias de lo que falta y que sostiene toda pseudo-sustancia como envoltura de la falta: el ser. El ser es precisamente lo que soporta todo discurso, en tanto que el discurso es lo que se produce sobre los *bordes* del agujero que constituye.

El ser es, pues, a la vez, lo que está antes del discurso, lo que produce el discurso, y lo que está después, el fin de todo discurso, su punto de convergencia, su límite. A falta de toda teoría semejante del discurso, que en la *Lógica* de Port-Royal no podemos más que reconstituir a partir de los traspiés de la doctrina, podemos encontrar allí la *ilustración* de tal posición del ser. El ser es allí explícitamente presentado como lo que no se puede predicar, pues, como *conjunto* de todo lo que puede ser atribuido, es más que la suma de esos atributos; pero la fórmula misma donde está proferida esta prohibición es elocuente: está dicho que el ser es lo que es *impredicable*. “Impredicable”, tal es, idealmente sin duda, el “primer” predicado que empieza el infinito de su serie coja, que, en su intento de significar lo imposible, lo repite constitutivamente por el hecho de exponer su propia vacuidad, trazando de un solo golpe el límite de lo que es posible y de lo que no lo es: lo posible, lo potencial, es desterrado de toda efectividad que no sea contradictoria; por el contrario, la realización en que se efectúa lo imposible no puede hacer de otro modo que dejar abierto lo que como tal lo funda, puesto que lo imposible es aquello cuya expresión no es antinómica con su significación.

Termino sobre algo que nos conduciría un poco más lejos, pues no tengo ganas de concluir, es decir de abrochar este discurso que sólo es un preliminar: *el lenguaje es lo que representa el ser para la palabra, es decir que la palabra está en la posición del interpretante, entre el árbol y la corteza, del mismo modo que lo finito, es lo que se teje entre dos infinitos.*

**traducción y notas:**  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna**  
**de la**  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**3**

**Martes 19 de Diciembre de 1972<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 3ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 3ª sesión del seminario ocupa el Capítulo II de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **A JAKOBSON**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *Lingüística / El signo de que se cambia de discurso / La significancia a raudales / Tontería del significante / La sustancia gozante*.

Parece difícil no hablar tontamente del lenguaje.

Esto es sin embargo, Jakobson, puesto que estás ahí — usted me permitirá tutearlo puesto que hemos vivido ya un cierto número de cosas juntos — esto es sin embargo, Jakobson, lo que tú logras hacer. Y una vez más, en estas charlas que Jakobson nos ha dado, \*\*<sup>3</sup> he podido admirarlo bastante para rendirle ahora el homenaje por ello.<sup>4</sup>

Es preciso sin embargo, es preciso sin embargo nutrir {*nourrir*} la tontería {*la bêtise*}. \*No porque todos aquellos que se nutre sean *tontos*\*<sup>5</sup> — si puedo decir, con un término sobre el cual este año tendremos que volver — *esencialmente*, es decir, \*en lo que\*<sup>6</sup> sostiene su forma, sino más bien porque está demostrado que nutrirse forma parte de la tontería.

¿Debo volver a evocar ante esta sala, en la que uno está en suma en el restaurante, y donde se cree además que, uno se imagina que uno se nutre porque no se está en el restaurante *universitario*? Pero esta dimensión imaginativa, ¡es justamente \*en eso\*<sup>7</sup> que uno se nutre! Lo que yo evoco, es lo que... les hago confianza, para recordarles lo que enseña el discurso analítico: \*\*<sup>8</sup> esa vieja ligazón con la nodriza {*nourrice*} — madre además, como por azar — con, detrás, esa historia infernal del deseo de la madre y de todo lo que se sigue de ello. Es precisamente de esto que se trata en el alimento {*nourriture*}; es precisamente alguna suerte de tontería, pero que el mismo discurso \*\*<sup>9</sup> establece, si puedo decir, en su derecho.

---

<sup>3</sup> **JAM/S**: [estos últimos días en el *Collège de France*]

<sup>4</sup> Nota de **ALI**: “En el otoño de 1973, Jakobson había dado una serie de conferencias muy concurridas en el *Collège de France*”.

<sup>5</sup> **JAM/S**: [¿Es que todo lo que se nutre es, por este mismo hecho, tonto? No.]

<sup>6</sup> {*dans ce qui*} / **VR**: \*porque {*parce qu'il*}\*

<sup>7</sup> **JAM/S**: [de eso]

<sup>8</sup> **JAM/S**: [sobre]

<sup>9</sup> **JAM/S**: [analítico]

Un día, me dí cuenta de que era difícil — retomo el mismo término de mi primera frase — no entrar en la lingüística a partir del momento en que el inconsciente estaba descubierto.

A partir de lo cual hice algo que me parece, a decir verdad, la única objeción que yo pueda formular a lo que ustedes pudieron escuchar, uno de estos días, de boca de Jakobson, esto es, a saber, que “todo lo que es del lenguaje sería del dominio de la lingüística”, es decir, en último término, del lingüista. No es que yo no se lo — muy fácilmente — conceda cuando se trata de la poesía, a propósito de la cual él adelantó este argumento.<sup>10</sup>

Pero si consideramos todo lo que comporta \*\*<sup>11</sup> el lenguaje, \*y especialmente lo que de ello resulta en esta\*<sup>12</sup> fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida que está precisamente ahí el estatuto por el cual se asegura todo lo que, de la boca de Freud, se ha afirmado como el inconsciente, entonces me será preciso forjar algún otro término para dejar a Jakobson su dominio reservado y, si ustedes quieren, llamaré a eso la *lingüistería*.

Doy en la *lingüistería*, lo que me deja en alguna parte con los lingüistas, no sin explicar tantas veces que, de los lingüistas, yo sufra, experimente, y después de todo, alegremente, por parte de tantos lingüistas, más de una amonestación.<sup>13</sup> Por cierto, no de Jakobson, pero esto es porque él “me mira con buenos ojos”, dicho de otro modo, me quiere, es la manera como expreso eso en la intimidad. Pero si ustedes aguardan lo que yo podría decir del amor, esto no hará en suma más que confirmar esa cierta disyunción que, felizmente, esta mañana... —

---

<sup>10</sup> Cf. Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1973, pp. 209-248. Versión castellana: *Ensayos de lingüística general*, cap. XIV, «Lingüística y Poética».

<sup>11</sup> **JAM/S**: [de la definición]

<sup>12</sup> **JAM/S**: [en cuanto a la]

<sup>13</sup> Cf. Jacques LACAN, Seminario 18, *De un discurso que no sería (del) semblante*, 1971, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 3, sesión del 10 de Febrero de 1971.

en fin, encontré eso esta mañana, exactamente a las ocho y media, al comenzar a tomar algunas notas; es siempre la hora en que lo hago para lo que tengo, en fin, que decirles; no es que yo no piense en ello desde mucho tiempo antes, pero eso no se redacta más que al final — encontré eso: *lingüistería*.

Eso comporta algunos efectos. Especialmente, en el nivel no del *dicho*, porque después de todo hay dichos que son comunes a los dos campos. Es precisamente sobre eso que yo tomo referencia, \*es de ahí que yo puedo decir que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*.

Pero está suficientemente claro que habiendo postulado este *decir* — como después adelanté otros... pero en fin, ya no está mal que un cierto número de ellos quede en ése: es importante — este *decir*, después de todo, no es del campo de la lingüística.\*<sup>14</sup> Es una puerta abierta sobre esto, que ustedes verán comentar en lo que va a aparecer desarrollado en el próximo número de mi bien conocido “aperiódico”, con este título: *L'Étourdit*, d.i.t.<sup>15</sup>

Retomo allí... parto allí de la frase que el año pasado, en varias ocasiones,<sup>16</sup> escribí en el pizarrón sin darle nunca desarrollo, porque encontré que tenía mejores cosas para hacer, es decir, escuchar a al-

---

<sup>14</sup> **JAM/S**: [Mi decir, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no es del campo de la lingüística.]

<sup>15</sup> Jacques LACAN, *L'Étourdit*, publicado originalmente en la revista *Scilicet*, n° 4, Seuil, Paris, 1973, pp. 5-52, y luego en Jacques LACAN, *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, pp. 449-495. Se cuenta con la traducción conjunta de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario, cuyo texto se encontrará en la Biblioteca de la E.F.B.A. Otra versión castellana: «El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas», versión de J.-L. Delmont-Mauri, Diana Rabinovich y Julieta Sucre, publicada en el n° 1 de la revista *Escansión*, Paidós, Buenos Aires, 1984. De la propia índole de este escrito de Lacan resulta que ni la mejor traducción del mismo pueda resultar satisfactoria, a lo que se debe añadir que incluso las dos publicaciones en francés mencionadas *supra* no carecen de erratas atribuibles a los editores (cf. Guy LE GAUFÉY, «Para una lectura crítica de las fórmulas de la sexuación, *Addendum*», en *opacidades*, revista de psicoanálisis, n° 4, école lacanienne de psychanalyse, Buenos Aires, 2006).

<sup>16</sup> Cf. Los comienzos de las sesiones de 14 y 21 de Junio de 1972.

guien que, tras haber aceptado tomar la palabra aquí, me refiero a este Récanati que ustedes han escuchado una vez más la última vez, y gracias a lo cual yo puedo poner de relieve la legitimidad del título de “seminario”, gracias a él, por lo tanto, no he dado continuación a esto de que: “*el decir es justamente lo que queda olvidado detrás de lo que es dicho en lo que se escucha*”.<sup>17</sup>

Es sin embargo en las consecuencias del *dicho* que se juzga el *decir*. Pero lo que se hace de él, del \*decir\*<sup>18</sup>, queda abierto. \*\*<sup>19</sup> Se pueden hacer montones de cosas \*\*<sup>20</sup> con los muebles a partir del momento, por ejemplo, en que se ha sufrido un asedio, o un bombardeo.

Hay un texto de Rimbaud que puse de relieve, pienso, el año pasado — no he ido a buscarlo... no he ido a buscar dónde se encuentra textualmente, y luego, es porque esta mañana estaba apurado... Fue esta mañana que volví a pensar en él, creo a pesar de todo que fue el año pasado — es ese texto que se llama: *A una razón*, el que se escande con esta réplica que termina cada versículo: “...un nuevo amor”.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> {*le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu'on entend*} / **JAM/S** restablece la frase tal como se encuentra en el escrito mencionado: [*Que se diga queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha.*] — Cf. *L'étourdit*, op. cit., p. 5: *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend* — pero no está de más recordar que en francés *on entend* remite tanto a “se escucha” como a “se entiende”, “se comprende”.

<sup>18</sup> **VR, STF**: {*dire*} / **JL, GT y JAM/S**: \*dicho {*dit*}\* / **ALI**: \*dicho {*dit*} [?]\*

<sup>19</sup> **JAM/S**: [Pues]

<sup>20</sup> **JAM/S**: [de él, como se hace]

<sup>21</sup> Arthur RIMBAUD, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1972, p. 130: “Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos y comienza la nueva armonía. / Un paso tuyo es el alzamiento de los hombres nuevos y su avance. / Tu cabeza se desvía: ¡el nuevo amor! Tu cabeza se vuelve: — ¡el nuevo amor! / «Cambia nuestros destinos, criba los flagelos, comenzando por el tiempo», te cantan estos niños. «Eleva no importa dónde la sustancia de nuestras fortunas y de nuestros anhelos», se te implora. / Llegada desde siempre, que te irás por doquier.” — Este poema, cuya traducción es mía, forma parte del libro *Iluminaciones*. Como lo hace observar una nota de **VR**, no se trata de “un nuevo amor”, sino de “el nuevo amor”, y la réplica tampoco escande cada versículo.

Y puesto que se supone que la vez pasada hablé del amor, ¿por qué no retomarlo en este nivel? Para los que saben, quienes ya han escuchado al respecto alguna cosita, lo retomaré a nivel de este texto, y siempre sobre este punto de marcar la distancia de la lingüística a la *lingüistería*. El amor es — en Rimbaud, en ese texto — el signo... el signo puntuado, como tal, de que se cambia de razón. Es precisamente por eso que es a esta razón que \*él\*<sup>22</sup> se dirige: *A una razón*. \*Se ha cambiado de discurso.\*<sup>23</sup>

Pienso que, a pesar de todo, aunque los haya quienes vayan por los pasillos pidiendo que se les explique lo que son los cuatro discursos,<sup>24</sup> pienso que, así, colectivamente, puedo referirme a esto, \*que he articulado cuatro de ellos, y que no tengo necesidad de volver a hacerles su lista.\*<sup>25</sup> Quiero hacerles observar que a estos cuatro discursos no hay que tomarlos en ningún caso como una serie de emergencias históricas. Que haya habido uno de ellos que haya aparecido desde hace más tiempo que los otros, no es ahí lo que importa.

Al decir que el amor es el signo de que se cambia de discurso, digo propiamente esto: que el último en tomar este despliegue que me ha permitido hacerlos cuatro — pero no existen cuatro más que sobre el fundamento de este *discurso psicoanalítico* que yo articulo con cuatro lugares y, sobre cada uno, por la consideración de algún efecto de significante, estipulado como tal.

---

<sup>22</sup> **JAM/S**: [el poeta]

<sup>23</sup> **JAM/S**: [Se cambia de razón, es decir — se cambia de discurso.]

<sup>24</sup> En este punto, **VR** suministra, en una nota *ad hoc*, las fórmulas correspondientes a estos cuatro discursos tal como aparecen en la primera sesión del Seminario 17, *L'envers de la psychanalyse*, el 26 de Noviembre de 1969. **STF** las intercala en el texto. Ahora bien, dado que nada indica en los textos-fuente que Lacan haya efectivamente vuelto a trazar estas fórmulas en el pizarrón en el curso de esta sesión del Seminario, nuestra *Versión Crítica* las presentará al final de la misma, a partir de su presentación en **JAM/S**, p. 21, que presenta con las mencionadas anteriormente algunas diferencias.

<sup>25</sup> **JAM/S**: [Les recordaré aquí los cuatro discursos que he distinguido.] — esta interpolación de la versión Seuil está al servicio de justificar la inclusión de los cuatro discursos en la página siguiente (*cf.* la nota anterior).

\*\*<sup>26</sup> Este discurso psicoanalítico, hay siempre alguna emergencia de él en cada pasaje de un discurso a otro. Eso es algo que merece retenerse. No para hacer historia, puesto que en ningún caso se trata de eso. Sino para que, si uno se encuentra por ejemplo situado en una condición histórica, si se lo localiza — si se lo propone ¡pero es libre! — que se considere que la fundación de la Universidad en tiempos de Carlomagno, era el pasaje de un discurso del Amo a la linde de otro discurso<sup>27</sup>, [habría] simplemente que retener que al aplicar estas categorías, que no están ellas mismas estructuradas más que por la existencia — que es un término... pero que no tiene nada de terminal — del discurso psicoanalítico, sería preciso solamente parar la oreja para poner a prueba esta verdad: que hay emergencia del discurso analítico en cada pasaje de lo que el discurso analítico permite puntuar como franqueamiento de un discurso a otro. \*\*<sup>28</sup>

La última vez he dicho que *el goce del Otro* — les ahorro la continuación, ustedes pueden retomarla — *no es el signo del amor*. Y aquí mismo, digo que *el amor es un signo*. ¿El amor se sostiene en el hecho de que lo que aparece no es otra cosa, no es nada más que el *signo*? Es aquí que *la Lógica de Port-Royal*, evocada el otro día \*\*<sup>29</sup>, vendría a prestarnos ayuda. El signo, propone esta lógica — y uno se maravilla siempre de estos decires que a veces toman un peso mucho tiempo después \*\*<sup>30</sup> — el signo es lo que no se define más que por la disyunción de dos sustancias que no tendrían ninguna parte común. Es lo que, en nuestros días, llamamos *intersección*. Esto va a conducirnos a algunas respuestas, en seguida.

---

<sup>26</sup> **JAM/S**: [Y bien, diré ahora que]

<sup>27</sup> Nota de **VR**: “¡Fundación de la universidad en tiempos de Carlomagno! Lacan rebate la universidad sobre la escuela: Carlomagno funda, en 789, la escuela medieval en la que el clero enseña ante todo la lectura y la escritura. La primera universidad fue fundada en Bolonia en 1200”.

<sup>28</sup> **JAM/S**: [No digo otra cosa al decir que el amor, es el signo de que se cambia de discurso.] — es a continuación de esta frase que la versión Seuil interpola los cuatro discursos.

<sup>29</sup> **JAM/S**: [en la exposición de François Récanati]

<sup>30</sup> **JAM/S**: [de su emisión]

\*Lo que no es el signo del amor — lo retomo por lo tanto de la última vez — lo que he enunciado de *el goce del Otro*, lo que acabo de recordar en seguida comentado: *del cuerpo que Lo simboliza*. El goce del Otro — con la A mayúscula que he subrayado en esa ocasión — es propiamente el de *el Otro sexo* — y yo comentaba: del cuerpo que Lo simboliza.\*<sup>31</sup>

Cambio de discurso. Seguramente es ahí que es asombroso que lo que yo articulo a partir del discurso psicoanalítico, y bien, \*eso se mueve, eso anuda, eso se atraviesa\*<sup>32</sup> ... ¿eh? ¡Nadie acusa el golpe! Por más que me esfuerzo en decir que esta noción de *discurso* hay que tomarla como *lazo social*, como tal fundado sobre el lenguaje, y diferenciando sus funciones a propósito de este uso del lenguaje, y parece entonces como tal no carecer de relación con lo que en la lingüística se especifica como gramática... nada parece modificarse por ello... Instaurando este uso nadie se levanta, al menos según lo que aparece...

Quizá, eso plantea la cuestión de saber lo que atañe a la noción de información. ¿Es que al tomar el lenguaje en la lingüística la noción — que parece promovida como aparato cómodo, propicio para hacer funcionar el lenguaje, en la lingüística, de una manera no tonta, la que implicaba código y mensaje, transmisión, sujeto por lo tanto, y

---

<sup>31</sup> **JAM/S**: [Lo que no es signo del amor, es el goce del Otro, el del Otro sexo y, comentaba yo, del cuerpo que lo simboliza.] — La versión **JL** transcribe una primera vez “goce del otro” y una segunda vez “goce del Otro”, transcribe “otro sexo” y no emplea la mayúscula en la expresión “el cuerpo que Lo simboliza”. En cuanto a **GT**, también transcribe “otro sexo” y no emplea la mayúscula en “Lo”. Reproduzco una vez más la nota *ad hoc* de **VR** para la transcripción de la primera sesión del Seminario, en la que se indican los criterios seguidos en estos casos: “No hay ningún testimonio de la escritura de esta frase, ni sobre la puerta ni sobre el pizarrón. No obstante, nosotros la consideramos como un escrito, y la transcribimos en itálicas. Lacan vuelve constantemente a esta frase, en esta sesión, así como en las siguientes. Tomamos el partido de escribir regularmente goce del Otro {*jouissance de l’Autre*} con una A {O} mayúscula puesto que Lacan es muy explícito sobre este punto, y goce del cuerpo del otro {*jouissance du corps de l’autre*} con una a {o} minúscula puesto que se trata esta vez del otro que Lo simboliza, precisamente a ese gran Otro”. — Esta Versión Crítica adoptó idéntico criterio.

<sup>32</sup> {*ça bouge, ça noue, ça se traverse*} — Nota de **VR**: “Se puede leer: «eso nos {*ça nous*}... eso se atraviesa...»” / **GT**: \*eso los {*vous*}, eso nos, eso se atraviesa\* / **JAM/S**: [eso se mueve, eso los, eso nos, eso *se* atraviesa]

también espacio, distancia...? ¿es que, a pesar del éxito fulminante de esta función de información, éxito tal que se puede decir que la ciencia entera llega a infiltrarse de ella...?

Hemos llegado al nivel de la información molecular del gen, y de los enrollamientos de las nucleoproteínas alrededor de las varillas de ADN, ellas mismas enrolladas una alrededor de la otra, y todo eso está ligado por unos lazos hormonales: son “mensajes” que se envían, que se registran... Qué quiere decir esto, puesto que también el éxito de estas fórmulas toma su fuente, indiscutible, en una lingüística que no es solamente inmanente, sino perfectamente formulada. En resumen, \*la noción\*<sup>33</sup> que va a extenderse hasta el fundamento mismo del pensamiento científico, al articularse como neguentrópico...<sup>34</sup>

¿Es que hay ahí algo que no puede hacernos formular pregunta: si es precisamente lo que por otra parte, por mi *lingüistería*, yo recojo, y legítimamente, cuando me sirvo de la función del significante?

¿Qué es *el* significante?

El significante, \*tal cual, hereda\*<sup>35</sup> de una tradición lingüística que, importa subrayarlo, no es específicamente saussuriana,<sup>36</sup> \*\*<sup>37</sup> ésta se remonta a mucho antes — ¡no soy yo quien lo ha descubierto, eh!<sup>38</sup> — hasta los estoicos, desde donde se refleja en San Agustín.<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> **JAM/S**: [esta acción]

<sup>34</sup> Nota de **ALI**: “Así como la entropía caracteriza el grado de desorden que reina en un sistema, la neguentropía, cantidad que varía en sentido inverso, caracteriza el grado de orden introducido por la información que se posee sobre el estado del sistema”.

<sup>35</sup> **VR**: {*tel quel, hérite*} / **GT, ALI, STF**: \*tal como yo lo heredo {*tel que je l'hérite*} / **JL**: \*tal como los ritos {*tel que les rites*}\* / **JAM/S**: [tal como lo promueven los ritos]

<sup>36</sup> Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*. — Véase igualmente el **Anexo 1: Saussure**, al final de esta sesión.

<sup>37</sup> [sino que]

\*Debe estructurarse en términos topológicos:\*<sup>40</sup> que en lo que concierne al lenguaje, \*el significante es ante todo que tiene efecto de significado\*<sup>41</sup>, y que importa no elidir que entre los dos, hay lo que se escribe como una barra, que hay algo de barra a franquear. Es claro que esta manera de \*topologizar\*<sup>42</sup> lo que atañe al lenguaje está ilustrada, ciertamente, bajo la forma más admirable por la fonología, en el sentido de que ella encarna por el fonema lo que atañe al significante, pero que el significante, de ninguna manera, puede limitarse a ese soporte fonemático.

\*\*<sup>43</sup> ¿Qué es *un* significante?

---

<sup>38</sup> Nota de **VR**: “Es manifiestamente a Jakobson — presente ese día — que Lacan hace referencia, dado que éste había ironizado en varias ocasiones sobre Saussure quien no reconocía su deuda respecto de los estoicos. Cf. M. Viltard, «Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe», in *L'UNEVEVUE*, Paris, E.P.E.L., 1994”.

<sup>39</sup> Nota de **VR**: “Cf. entre otros, el seminario *Los escritos técnicos de Freud* del 23-06-54 donde Lacan comenta con el R.P. Beirnaert «Disputatio de locutionis significatione» de San Agustín, que constituye la primera parte del *De magistro*”. — Versiones castellanas: Jacques LACAN, EL SEMINARIO, libro 1, *Los escritos técnicos de Freud*, 1953-1954, Ediciones Paidós, pp. 357 y ss., y San AGUSTÍN, *Del maestro*, versión bilingüe, en *Obras de San Agustín*, III, *Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid, 1971.

<sup>40</sup> {*Elle est à structurer en termes topologiques*} — En **VR**, **JL**, **GT** y **ALI** el *Elle* (Ella) que comienza esta frase, de género femenino, debe remitir necesariamente a “la tradición lingüística” de la frase anterior, o, en todo caso, a una conjetural “noción” que se perdió en la transcripción. En cambio, en **JAM/S** es inequívocamente “el significante” lo que hay que estructurar en términos topológicos. Mi opción trata de salvar esta disparidad.

<sup>41</sup> **JL**: \*el significante es ante todo que tiene efecto de significar\* / **GT**: \*el significante es ante todo que hay efecto de significado\* / **JAM/S**: [el significante es ante todo lo que tiene efecto de significado] — la diferencia no es desdeñable como para privar al lector de su decisión.

<sup>42</sup> **JL**: \*tautologizar\* / **ALI**: \*topologizar [?]\*

<sup>43</sup> **JAM/S**: [De nuevo —] — Pero no es “de nuevo”, el cambio del artículo, el “el” por el “un”, cambia la pregunta.

Es preciso ya que yo me detenga, para formular la cuestión bajo esta forma: *un*, puesto antes del término, está usado como artículo indeterminado, es decir que ya supone que el significante puede ser colectivizado, que se puede hacer con él una colección, es decir hablar de él como de algo que se totaliza. Puesto que el lingüista, seguramente, tendría trabajo, me parece, \*para explicar, porque no tiene predicado para fundarla, a esta colección, para fundarla sobre un *el*,\*<sup>44</sup> como Jakobson lo hizo observar, muy especialmente ayer. No es el *vocablo* {*mot*} lo que puede fundarlo, a este significante. El vocablo no tiene otro punto donde hacerse colección que el diccionario, donde puede ser ordenado.

Pero para hacerles sentir que *el* significante dado el caso — como muy propiamente, por su reflexión semántica, Jakobson lo hacía observar — para hacérselos sentir, \*no hablaré de la famosa *frase*\*<sup>45</sup> que sin embargo es precisamente ahí también la unidad significativa, y que dado el caso se ensayará, en sus representantes típicos, recolectarla, como se hace dado el caso para una misma lengua. Hablaré más bien del *proverbio*... en el cual no puedo decir que cierto breve artículo de Paulhan que me cayó recientemente en las manos no me haya hecho interesarme.<sup>46</sup> Tanto más vivamente cuanto que Paulhan parece haber observado que esa suerte de diálogo tan ambiguo que es el que se produce del extranjero con cierta área de competencia lingüística, como se dice, él se dio cuenta, en otros términos, que con sus Malgaches el proverbio tenía un peso \*\*<sup>47</sup> que le pareció que jugaba un papel completamente específico. Que él lo haya descubierto en este caso \*no me impedirá, no ir más lejos\*<sup>48</sup>, sino hacer observar que en los márgenes de la función proverbial hay algunas cosas, en el límite, que

---

<sup>44</sup> **JAM/S:** [para fundar esta colección, para fundarla sobre un *el*, porque no hay predicado que lo permita.]

<sup>45</sup> **JAM/S:** [podría hablar de la frase]

<sup>46</sup> Jean PAULHAN, «L'expérience du proverbe», in *Commerce*, Paris, 1925. Véase el **Anexo 2: Jean Paulhan, *La experiencia del proverbio***, al final de esta sesión.

<sup>47</sup> **JAM/S:** [particular]

<sup>48</sup> **JAM/S:** [no me impedirá ir más lejos]

van a mostrar cómo esta significancia es algo que se *abre en abanico*, si ustedes me permiten este \*término\*<sup>49</sup>, del proverbio a la locución.

Lo que voy a pedirles: ustedes buscarán en el diccionario la expresión “à tire-larigot”.<sup>50</sup> ¡Háganlo, me dirán sus novedades! Y luego en la interpretación, la construcción, la fabulación, se llega hasta inventar un señor, justo para el caso, que se habría llamado Larigot — ¡es a fuerza de arrastrarlo<sup>51</sup> también que se habría terminado por crear à tire-larigot! — ¿Qué quiere decir eso, à tire-larigot? Hay muchas otras locuciones igualmente extravagantes que no quieren decir nada más que eso: la \*sumersión\*<sup>52</sup> del deseo — éste es el sentido de à tire-larigot — por lo cual, por el tonel perforado, ¿de qué? Pero de la *significancia* misma, à tire-larigot: ¡un bock de significancia!\*<sup>53</sup>

Pero entonces, ¿qué es... qué es esta significancia? \*En el nivel en que estamos, es lo que tiene efectos de significar.\*<sup>54</sup> \*Pero no olvi-

---

<sup>49</sup> **GT**: \*verbo\* — el término, efectivamente un verbo, es *s'éventaille*.

<sup>50</sup> El *larigot* es una especie de flauta rústica, pero lo que está en juego es la locución *à tire-larigot*, que por la vía de “aspirar el larigot” remite a “mucho”, “en cantidad”. Por ejemplo: *mon Antoine, bois et mange à tire-larigot*, podría traducirse por “Antonio, bebe y come todo lo que puedas”. Cuando esté en juego el sentido, la traduciré según el contexto, por ejemplo: “a paladas”, “a raudales” o “cualquier cantidad”, cuando Lacan se refiera a la expresión propiamente dicha en su carácter de tal, la dejaré sin traducir. — Nota de **VR**: “La expresión “à tire-larigot” significa: en gran cantidad, enormemente. *Tirer* {tirar} pertenece al vocabulario báquico y significa: hacer salir un líquido de su continente, dado el caso el vino de la botella. *Larigot* es un refrán popular de canciones de bebedores (siglo XV), está asociado al verbo *boire* {beber}, es también una flauta. A partir de A. Rey, S. Chantreau, *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, Le Robert, 1989”.

<sup>51</sup> *de lui tirer la jambe*, literalmente: “tirarle de la pierna”.

<sup>52</sup> **VR**, **GT** y **ALI**: {*submersion*} / **JL** y **JAM/S**: \*subversión {*subversion*}\*

<sup>53</sup> **JAM/S**: [Por el tonel perforado de la significancia fluye a raudales un bock, un bock lleno de significancia.]

<sup>54</sup> **GT**: \*En el nivel en que estamos, ¿es que hay efecto de significado?\* / **ALI**, **STF**: \*En el nivel en que estamos es lo que tiene efecto de significado\* / **JAM/S**: [En el nivel en que estamos, es lo que tiene efecto de significado.] — Nota de **VR**: “Es difícil decidir sobre la escritura *signifier/signifié* {significar/significado = am-

demos que al comienzo, si nos hemos apegado, y de tal modo, al elemento significativo, al fonema, era para marcar bien que esa distancia, que equivocadamente se ha calificado de fundamento de “lo arbitrario”,\*<sup>55</sup> — es como se expresa probablemente contra lo que pensaba en su fuero interno, Saussure. El se las tenía que ver, como suele suceder, con imbéciles. El pensaba algo muy diferente, mucho más cerca del texto del *Cratilo*,<sup>56</sup> cuando se ve lo que tiene en sus cajones, de las historias de anagramas.<sup>57</sup>

Lo que pasa por arbitrario, es que los efectos de significado, son mucho más difíciles de sopesar. Es cierto, no parecen tener nada que ver con lo que los causa. Pero si \*\*<sup>58</sup> no tienen nada que ver con lo que los causa, es porque uno se espera que lo que los causa tenga cierta relación con lo real — hablo con lo real serio. \*Lo que se llama lo real serio\*<sup>59</sup>, es preciso desde luego trabajar duro para aproximarlos, para darse cuenta de que lo *serio* no puede ser más que lo *serial*, es preciso haber seguido un poco mis seminarios.

Provisoriamente, lo que se quiere decir con eso, es que \*las referencias, las cosas para lo cual sirve eso, ese significado, para aproximarlos, y bien, justamente, ellas permanecen aproximativas.\*<sup>60</sup> Siguen

---

bos términos son homofónicos en francés}, bajo forma de verbo o de sustantivo. En este pasaje, hemos optado por el verbo”.

<sup>55</sup> **JAM/S**: [No olvidemos que al comienzo se ha, equivocadamente, calificado de arbitraria la relación del significante y del significado.]

<sup>56</sup> PLATÓN, *Cratilo*.

<sup>57</sup> Jean STAROBINSKI, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris, Gallimard, 1971. Cf. también: Jean STAROBINSKI, «Los anagramas de Ferdinand de Saussure (Textos inéditos)», aparecido en *Mercure de France*, 1964, in Ferdinand de SAUSSURE, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971.

<sup>58</sup> **JAM/S**: [parece que]

<sup>59</sup> **JAM/S**: [Lo serio]

<sup>60</sup> **GT**: \*los referentes, las cosas, para qué sirve eso, ese significado, (para) aproximarse a ellas, y bueno, justamente, ellas siguen siendo aproximativas\* / **JAM/S**: [las referencias, las cosas que el significante sirve para aproximar, siguen siendo justamente aproximativas] — ¿Es el significante o el significado lo que sirve para

siendo macroscópicas, por ejemplo. No es sin embargo eso lo que es importante. No es que esto sea imaginario, porque después de todo eso bastaría ya muy bien si el significante permitiera situar la imagen que nos es precisa para ser felices. Pero, no es el caso.

Es que en esta aproximación, \*el significar\*<sup>61</sup> tiene como propiedad — salvo introducción de lo serial, de lo serio, pero eso no se obtiene más que después de un muy largo tiempo de extracción \*\*<sup>62</sup> del lenguaje de algo que está tomado en él, y de lo que nosotros, en el punto al que he llegado de mi exposición, no tenemos más que una idea lejana, aunque más no fuera a propósito de este *un* indeterminado y de \*ese señuelo\*<sup>63</sup> del cual no sabemos, a propósito del significante, cómo hacerlo funcionar para que lo colectivice. En verdad, es preciso invertir: \*en lugar del significante que se interroga, interrogar el significante *un* {un, uno}. Pero no hemos llegado todavía a eso.\*<sup>64</sup>

\*En el nivel de la distinción significante/significado, lo que caracteriza el significado en cuanto a lo que está ahí sin embargo como tercero indispensable, a saber el referente, es propiamente que el significado lo pifia {*le rate*}, es que el colimador no funciona.\*<sup>65</sup> ¡El colmo de los colmos, es que uno llega a pesar de todo a servirse de él, pasando por otros trucos!

---

aproximar las cosas? Ambas alternativas pueden justificarse, pero en lo que leermos a continuación, tanto en una como otra versión, se trata de que es el significado el que pifia el referente.

<sup>61</sup> **ALI**: \*el significado\*

<sup>62</sup> **JAM/S**: [fuera]

<sup>63</sup> **JL, VR, ALI** y **JAM/S**: \*ese señuelo {[...] *ce leurre*}\* / **GT, STF**: \*ese “el” {*ce “le”*}\*

<sup>64</sup> Así en **JL** y **VR**. / Una reconstrucción basada en **GT, ALI** y en parte **JAM/S**, daría: \*en lugar de que se interroga *un* significante {*un signifiant*}, interrogar el *significante un/uno* {*signifiant un*}. Pero todavía no hemos llegado a eso.\* / **JL** y **JAM/S**: transcriben *Un*, con mayúscula.

<sup>65</sup> **VR**: \*(...) el significar {*le signifier*} que (...)\*/ **JAM/S**: [la relación del significado con lo que está ahí como tercero indispensable]

Provisoriamente... provisoriamente, para caracterizar la función del significante, para colectivizarlo de una manera que se parezca a una predicación, y bien, tenemos algo que es aquello de donde he partido hoy. Puesto que Récanati, siempre de la *Lógica de Port-Royal*, les habló de los adjetivos sustantivados, de la *redondez* que se extrae de lo *redondo*, por qué no de la *justicia* de lo *justo*, y de la *prudencia*, y algunas otras formas sustantivas. De todos modos es precisamente esto lo que va a permitirnos avanzar nuestra *tontería*, para decidir que quizá ésta justamente no es como se lo cree una categoría semántica, sino un modo de colectivizar el significante.

¿Por qué no, por qué no “el significante, es tonto”? Me parece que es de una naturaleza como para engendrar una sonrisa. ¡Una sonrisa tonta. Naturalmente! Pero una sonrisa tonta, como cualquiera sabe, no hay más que ir a las catedrales, una sonrisa tonta, es una sonrisa de ángel. Ahí está incluso la única justificación, ustedes lo saben, de la amonestación pascaliana,<sup>66</sup> es su única justificación. Si el ángel tiene una sonrisa tan tonta, ¡es porque nada en el significante supremo! Volver a encontrarse un poco en lo seco, le haría bien... quizá no sonreiría más.

No es que yo no crea en los ángeles, cualquiera lo sabe, creo en ellos *inextraíblemente* e incluso *inex-teilhardianamente*.<sup>67</sup> \*Es simplemente que no creo, por el contrario, que aporte el menor mensaje. Y es sobre este punto, en el nivel del significante, ¿no es cierto?, en lo cual es verdaderamente *significante*, justamente.\*<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Cf. Blaise PASCAL, *Pensamientos*: “El hombre no es ni ángel ni bestia. Y la mala suerte dispone que quien quiere hacer el ángel hace la bestia.”

<sup>67</sup> Juego de palabras, forzado, entre *inextraillablement* o *inextrayablement* y *inex-teilhardement*, al servicio de una alusión no excepcional de Lacan al Padre Pierre Teilhard de Chardin, una especie de paleonto-teólogo cuyas doctrinas evolucionistas hicieron bastante ruido en la época, incluso en Argentina. Con su juego de palabras, Lacan dice que “cree” en los ángeles pese al escepticismo que el padre Teilhard de Chardin mostró en una conversación que ambos mantuvieron.

<sup>68</sup> **JL**: \*es simplemente que no creo, por el contrario, que ellos aporten el menor mensaje [...]\*/ **GT**: \*Es simplemente que no creo, por el contrario, que aporte el menor mensaje. Pero es sobre ese punto, en el nivel del significante, en lo cual, en lo cual es verdaderamente *significante*, justamente.\* / **JAM/S**: [simplemente, no creo que aporten el menor mensaje, y es en esto que son verdaderamente signifi-

Entonces se trataría a pesar de todo de saber a dónde nos conduce eso, y de plantearnos la cuestión de saber por qué ponemos tanto el acento sobre esta función del significante. Se trataría de fundarla, porque a pesar de todo es el fundamento de lo simbólico. Lo mantene-mos, cualquiera que sea, en el fondo, esta dimensión que no nos permite evocar más que el discurso analítico, además.

Yo habría podido abordar las cosas de otra manera, habría podido decirles cómo se hace para venir a demandarme un análisis, por ejemplo. Pero no quisiera, en fin, atentar contra esa frescura, hay quienes se reconocerían en ello, ¡y Dios sabe lo que pensarían, lo que se imaginarían de lo que yo pienso! Quizá creerían que yo los creo ton-tos, lo que es verdaderamente la última idea que podría ocurrírseme en tal caso, no es cuestión para nada de la tontería de tal o cual.

La cuestión es lo que el discurso analítico introduce por un adje-tivo sustantivado, ¿no es cierto?, en la tontería, en tanto que es una di-mensión, en ejercicio, del significante. Ahí, es preciso examinar eso de más cerca. Pues, después de todo, desde que se *\*sustantiza\**<sup>69</sup>, es para suponer *\*una sustancia\**<sup>70</sup>, y las sustancias, ¡mi Dios!, en nues-tros días, no las tenemos a paladas *{à la pelle}*. Tenemos la sustancia pensante y la sustancia extensa. *\*Convendría quizá interrogar a partir de ahí dónde puede precisamente encasillarse la dimensión sustancial, que justamente, por distante que esté de nosotros y hasta ahora, no haciéndonos más que signo... ¿Qué puede por lo tanto ser aquello a lo cual podríamos enganchar esta sustancia en ejercicio? Esta dimensión que habría que escribir: dit-mension — d.i.t.-guión-mention*<sup>71</sup> — a la

---

cantes.] — Como se ve, **JL** y **JAM/S** toman el verbo “aportar” en plural, mientras que **GT**, **ALI**, **STF** y **VR** lo toman en singular. No creo que haya diferencias. Como yo lo entiendo, en la versión traducida en el cuerpo del texto Lacan pasó de los ángeles en plural al ángel en singular... pero otro lector podría tener diferente lectura.

<sup>69</sup> **JL**, **VR**, **STF**: *{substantise}* / **GT**, **ALI** y **JAM/S**: *\*sustantiva {substantive}\**

<sup>70</sup> **JL**: *\*las sustancias\** / **GT**: *\*sustancias\**

<sup>71</sup> **VR**: *{dit-mension, d-i-t-trait d'union-mention}* / **JL**: *\*d i t - mention\** / **GT**, **ALI**, **STF**: *\*d.i.t., guión, mension {d.i.t., trait d'union, mension}\** — es decir, *dit-mension* y *dit-mention*, que respectivamente volcaremos como *dit-mención* y *dit-mención*, no sin recordar primero que esa interpolación de la *t* y del guión en la

cual la función del lenguaje es ante todo lo que vela, antes de todo uso mejor y más riguroso.\*<sup>72</sup>

---

palabra *dimensión* {*dimension*} está al servicio de condensar la *dimensión* y el *dicho* {*dit*}. Si no fuera tan explícita la referencia a la *dimensión*, los términos podrían “traducirse” respectivamente por “dicho-mensión” y “dicho-mención”. Se tendrá en cuenta que en ninguna parte del Seminario, salvo una vez en la clase 11 de la versión **VR**, al menos según los textos-fuente de los que dispongo, se encuentra transcrita la palabra que la versión de Paidós vierte como “*dicho-mansión*” o “*dichomansión*” (**JAM/P**, pp. 31 y 117) allí donde la versión de Seuil proponía respectivamente, y en ambos casos, *dit-mension* (**JAM/S**, pp. 25 y 88), aunque es cierto que en el segundo caso Lacan comentará: “una *dit-mension*, la residencia del dicho, de ese dicho cuyo saber postula al Otro como lugar.”. — Nota de **VR**: “En *L’Étourdit*, *op. cit.*, texto contemporáneo del seminario, Lacan escribe *dit-mension* seis veces y *dit-mention* una vez. Nos parece imposible decidir”. — La nota siguiente no conviene que sea pasada por alto por parte del lector que sólo lee castellano.

<sup>72</sup> **JAM/S**: [Quizá convendría interrogar a partir de ahí dónde puede precisamente encasillarse esta dimensión sustancial, a cualquier distancia que esté de nosotros y, hasta ahora, no haciéndonos más que signo, esta sustancia en ejercicio, esta dimensión {*dimension*} que habría que escribir *dit-mensión* {*dit-mension*}, a la cual la función del lenguaje es ante todo lo que vela por ella antes de cualquier uso más riguroso?] — Esta versión **JAM/S** identifica la “dimensión sustancial” y la “dit-mensión”, lo que no es tan evidente que ocurra en las otras versiones, como la que traducimos en el cuerpo del texto, lo que justifica tener a mano más de una versión. — Aunque decidimos no incluir notas referidas a la casi inutilizable versión de Paidós, vaya esta excepción que al menos sugiera lo justificado de nuestro adjetivo: en este párrafo, donde la versión **JAM/S** escribe *signe* (término de ninguna manera neutro en una sesión dedicada al significante, que precede a otra sobre la función de lo escrito, lo que nos llevó a traducirlo por *signo*) **JAM/P** traduce por *señas*, justificable desde el punto de vista semántico (*faire des signes* está bien traducido por *hacer señas*), pero ambiguo desde el punto de vista doctrinal; el colmo, sin embargo, es la invención del término *dicho-mansión*, no por lo que hace al *dicho*, que al fin y al cabo traduce al *dit*, al precio de borrar un poco la *dimension* que se mantiene en la *dit-mension*, sino porque, ni en este párrafo ni en ningún otro de la versión de Seuil, hay *mansion* por ningún lado; pero el colmo de los colmos, entonces, es que la palabra inventada *dit-mansión* es acompañada por la siguiente nota: “Juego homofónico y ortográfico entre *dimension* (dimensión) y *dit-mansion* (dicho-mansión)”, *cf.* **JAM/P**, p. 31, nota 1. — Por si algún lector desatento se lo perdió en nuestra traducción del párrafo de la versión Seuil, insisto: la palabra allí en juego es *dit-mension*, y no *dit-mansion*, salvo que la traductora haya supuesto (¿pero a partir de qué?) una errata por la que una *a* se habría vuelto *e*, lo que en tal caso debería haber aclarado... pero parece tratarse más bien de una más de las alucinaciones que afectaron a esa “única edición autorizada”.

En primer lugar, la sustancia pensante, se puede a pesar de todo decir que la hemos modificado sensiblemente. Desde ese “yo pienso” {*je pense*} que, \*suponiéndose él mismo, deduce de ello su existencia\*<sup>73</sup>, hemos tenido que dar un paso, y este paso es muy propiamente el del inconsciente.

Puesto que hoy estoy dándole vueltas a eso, \**el inconsciente como estructurado por un lenguaje*\*<sup>74</sup>, ¡y bien!, de todos modos, que se lo sepa, es que \*eso\*<sup>75</sup> cambia totalmente la función del sujeto como existente. El sujeto no es aquél que piensa, el sujeto es propiamente aquel que comprometemos... ¿a qué? No — como nosotros se lo decimos, así, para encantarlos — a decir todo...

Yo sé, yo sé porque es tarde y porque no quiero fatigar a aquel cuyo huésped me considero en esta ocasión, a saber, Jakobson, yo sé que no llegaré hoy a rebasar cierto campo. Sin embargo, si hablo del *no-todo* {*pas-tout*} — lo que molesta a mucha gente — si lo he puesto en el primer plano para que sea el objetivo de este año de mi discurso, ésta es precisamente la ocasión de aplicarlo. No se puede decir todo {*on ne peut pas tout dire*}

Pero que se pueda decir tonterías, todo está ahí. Es con \*eso\*<sup>76</sup> que vamos a hacer el análisis, y que entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente.

Es justamente en la medida en que él acepta no pensar más, el buen hombre, que se sabrá de ello quizá un poquito más, y que se sacarán algunas consecuencias de los *dichos*, de los dichos, justamente,

---

<sup>73</sup> **JAM/S:** [al suponerse a sí mismo, funda la existencia]

<sup>74</sup> **JAM/S:** [el inconsciente estructurado como un lenguaje] — esta versión “enderezada” la frase pronunciada (según atestiguan todas las demás versiones) llevándola a la fórmula canónica; pero el saldo de “corrección” vela el hueco por donde todavía podría introducirse una pregunta por lo que tal vez no está del todo saldado en la fórmula canónica... como la hiancia abierta en el curso del Seminario, entre “el lenguaje” y “lalengua”, hace más que sugerirlo.

<sup>75</sup> **JAM/S:** [esta fórmula]

<sup>76</sup> **JAM/S:** [esas tonterías]

de los que uno no puede *desdecirse*. Es eso lo que es la regla del juego. De ahí surge un *decir* que no siempre llega a poder *ex-sistir* al *dicho*. A causa justamente de lo que llega al *dicho* como consecuencias. Y que es ahí la prueba donde cierto real en el análisis de quienquiera, por tonto que sea, puede ser alcanzado.

Estatuto del *decir*: tengo que dejar todo eso de lado por hoy.

Pero a pesar de todo, bien puedo decirles que lo que va a haber este año de más enmerdante, es que de todos modos habrá que someter a esa prueba cierto número de decires de la tradición filosófica.

Lo que yo lamento mucho es que \*el\* Parménides... hablo de Parménides... de Parménides,<sup>77</sup> en fin, de lo que tenemos todavía de él, de sus decires, en fin, de lo que la tradición filosófica extrajo de ellos, de aquello de donde parte, por ejemplo, mi maestro Kojève es de la pura posición del ser. ¡Felizmente!... Felizmente Parménides ha escrito, en fin, ha escrito en realidad poemas. Allí se confirma justamente aquello en lo cual me parece que el testimonio del lingüista aquí nos aventaja: es que justamente, al emplear esos aparatos, esos aparatos \*\*<sup>78</sup> que se parecen mucho a lo que recién al final voy a poder puntualizar, a saber la articulación matemática: la alternancia tras la sucesión, el encuadramiento tras la alternancia... En fin, es precisamente porque era poeta que Parménides dice en suma lo que tiene para decirnos de la manera menos tonta. Pero, en otros términos, *que el ser sea y que el no-ser no sea*, yo no sé lo que eso les dice a ustedes, ¡pero yo a eso lo encuentro tonto!

No hay que creer que me divierta decirlo. Es fatigante, porque, a pesar de todo, tendremos este año necesidad del *ser*, y de algo que, ¡gracias a Dios! ya he adelantado: el significante *Uno* {*Un*},<sup>79</sup> para el

---

<sup>77</sup> Lacan se corrige sobre la marcha (de ahí que al establecer este párrafo hayamos aceptado el artículo entre asteriscos, proveniente de **GT**): va a hablar de Parménides, el filósofo, y no del *Parménides*, diálogo de Platón. Al menos, no todavía. Cf. *Parménides*, in *Los filósofos presocráticos*, Biblioteca Clásica Gredos.

<sup>78</sup> **JAM/S**: [de lenguaje]

<sup>79</sup> *Un*, remite tanto al artículo indeterminado *un* como al *uno* de la unidad. **JL**: \*1\* / **VR, STF**: \*uno {un}\*

cual el año pasado les he desbrozado suficientemente el camino, me parece, al decir: *hayUno* {y'a d'l'Un}<sup>80</sup>. Es de ahí que eso parte, lo serio, por tonto que eso parezca, eso también.

Por lo tanto tendremos, de todos modos, algunas referencias a tomar {à prendre}, a tomar — y a tomar como mínimo — de la tradición filosófica.

Lo que nos interesa, es a dónde hemos llegado, y a dónde hemos llegado con la *sustancia pensante* y con su complemento, la famosa *sustancia extensa*, de la que uno no se desembaraza tampoco tan fácilmente, puesto que está ahí el espacio moderno.

\*Sustancia de puro espacio, si puedo decir\*<sup>81</sup>. Ese *puro espacio*, como se dice eso, se puede decirlo como se dice *puro espíritu*, y no se puede decir que esto sea prometedor...

Ese *puro espacio* se funda sobre la noción de partes, a condición de añadir a ello esto: que todas a todas son externas: *partes extra partes*, es con eso que nos las vemos. Se ha llegado, incluso con eso, a salir adelante, es decir a extraer de eso algunas cositas, pero fue preciso dar algunos pasos serios.

Para situar, antes de abandonarlos, mi significante, les propongo... les propongo sopesar lo que la última vez se inscribió al comienzo de mi primera frase, la que comporta el *gozar de un cuerpo, de un cuerpo que*, “*al Otro, Lo simboliza*”, y comporta quizá algo de una naturaleza como para establecer otra forma de sustancia: la *sustancia*

---

<sup>80</sup> Esta fórmula “compacta” por decir así, la expresión *Il y a de l'un*, cuyo partitivo indica que “hay de lo uno”, “hay algo del uno” o “de lo uno”, o más simplemente “hay lo uno” o “hay uno”, donde ese carácter “compacto” de la fórmula subraya precisamente dicho carácter “uno” del significante. **JL**: *\*il y a de l'Un\** / **GT** y **ALI**: *\*yad'lun\** / **JAM/S**: [*Y a d'l'Un!*] — Es posible también traducir esta fórmula, como lo hemos hecho en la primera sesión del Seminario, por *Hay Uno*, siempre que se entienda que remite a lo “uno” del significante, y no a un significante que sería ése y no otro.

<sup>81</sup> **ALI**: *\*¡Sustancia, ese puro espacio!\** / **STF**: *\*Sustancia contra ese puro espacio, si puedo decir\**

*gozante*. ¿Acaso no está ahí lo que supone, propiamente, y justamente, bajo todo lo que en ella se significa, la experiencia psicoanalítica...?

*Sustancia del cuerpo*, a condición de que ella se defina sólomente por *lo que se goza*. Solamente propiedad del cuerpo vivo, sin duda, pero no sabemos lo que es ser viviente, sino sólomente en cuanto que un cuerpo, *eso se goza*. Y más: caemos inmediatamente sobre esto, que no se goza más que por *corporizarlo* de manera significativa.

Lo que quiere decir algo distinto que el *partes extra partes* de la sustancia extensa, como lo subraya admirablemente esa suerte de... esa suerte de kantiano, digámoslo — es un viejo cuento, en fin, que está en alguna parte en mis *Escritos*,<sup>82</sup> que se lee más o menos bien, ¿no? — esa suerte de kantiano que era Sade. A saber, que *no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del otro*,<sup>83</sup> como él lo expresa muy muy bien, por la simple razón de que no se ha visto nunca a un cuerpo enrollarse completamente, totalmente, hasta incluirlo y fagocitarlo, alrededor del cuerpo del otro. Es incluso por esto que al respecto uno está reducido simplemente a un pequeño abrazo, así, \*\*<sup>84</sup> un antebrazo o cualquier otra parte... ¡ayayay! [risas]

Y que gozar tiene esta propiedad fundamental, que es en suma el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del otro. Pero esta parte goza también. Eso agrada al otro más o menos, pero en fin, es un hecho que no puede permanecer indiferente a eso. E incluso que sucede que se produzca algo que supere lo que acabo de describir, marcado con toda la ambigüedad significativa, a saber, que *el gozar del cuerpo* es un *genitivo* que, según que ustedes lo hagan objetivo o subjetivo, tiene esa nota sadiana sobre la cual recién he llamado la atención, o al contrario extática, *\*subjestive\**<sup>85</sup>, que dice que, en suma, es el otro quien goza.

---

<sup>82</sup> Jacques LACAN, «Kant con Sade», en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores.

<sup>83</sup> **GT** y **JAM/S** en este párrafo y en el siguiente transcriben *\*Otro\**.

<sup>84</sup> **JAM/S**: [a agarrar]

<sup>85</sup> **VR**, **STF**: {*subjestive*} / **JL**: *\*subjestiva* {*subjective*}\* / **GT**, **ALI**: *\*sugestiva* {*suggestive*}\* / **JAM/S**: [subjestiva]

Seguramente, no hay ahí más que un nivel que está bien localizado... el más elemental en lo que concierne al goce, al goce en el sentido en que la última vez promoví que no era un signo del amor.

Esto es lo que habrá que sostener. Y desde luego, que eso nos lleva de ahí al nivel del *gocce fálico*; y que lo que yo llamo propiamente el *gocce del Otro*, en tanto que éste aquí no está más que simbolizado, es todavía muy otra cosa, a saber ese *no-todo* que tendré que articular.

Pero en esta única articulación, ¿qué quiere decir, qué es el significante?

El significante, por hoy voy cerrar con esto, visto los motivos que tengo para ello... Diré que el significante se sitúa, en el nivel de la sustancia gozante, \*como siendo — muy diferentemente de todo lo que voy a evocar en resonancia de la física y, no por azar, de la física aristotélica (la física aristotélica que, sólomente de poder ser solicitada como voy a hacerlo, nos muestra a qué punto justamente era una física ilusoria\*<sup>86</sup>) — *el significante es la causa del goce*.

Sin el significante, ¿cómo abordar siquiera esta parte del cuerpo, cómo, sin el significante, centrar algo que, del goce, es la causa material? Esto es, a saber, que, por impreciso, por confuso que esto sea, es una *parte* la que, del cuerpo, es significada en este \*acceso\*<sup>87</sup>.

Y tras haber considerado así lo que llamaré *la causa material*, iré directamente — esto será más tarde retomado, comentado — a *la causa final*, final en todos los sentidos del término... propiamente en cuanto que es su término. *El significante es lo que hace alto al goce*. \*<sup>86</sup>Tras los que se enlazan, si ustedes me permiten, ¡ay! y tras los que

---

<sup>86</sup> **JAM/S**: [Es completamente diferente de la física aristotélica que voy a evocar, la cual de poder ser solicitada como voy a hacerlo, nos muestra hasta qué punto era ilusoria.] / **STF** puntúa diferente, con consecuencias de sentido: \*como estando... muy diferentemente de todo lo que voy a evocar ...en resonancia con la física y — no por azar — de la física aristotélica. (...)\*

<sup>87</sup> **VR, ALI, STF**: {*abord*} / **JAM/S**: [aporte {*apport*}]

están cansados, ¡hola!”\*<sup>88</sup> El otro polo del significante, la voz de alto,<sup>89</sup> está ahí, tan en el origen como puede estarlo el vocativo del mandamiento.

Y *la eficiencia*, la eficiencia de la que Aristóteles nos hace la tercera forma de la causa, no es nada más, en fin, que ese proyecto por el que se limita el goce. Todo tipo de cosas, sin duda, que aparecen en el reino animal nos hacen parodia en este camino del goce en el ser hablante. \*Justamente, es en ellos que algo se perfila que participa mucho más de la función del mensaje:\*<sup>90</sup> la abeja transportando el polen de la flor macho a la flor hembra, he ahí lo que se parece mucho más a lo que es propio de la “comunicación”.

Y el abrazo, el abrazo confuso de donde el goce toma su causa, su causa última que es *formal*, ¿acaso no es mucho más algo del orden de la gramática lo que lo comanda? No es sin motivo que “Pierre pega a Paul” {*Pierre bat Paul*} está al principio de los primeros ejemplos de gramática, ni que “Pierre...” ¿y por qué no decirlo así?, “Pierre y Paule” {*Pierre et Paule*} \*da\*<sup>91</sup> el ejemplo de la conjunción — salvo que es preciso preguntarse, después, quién respalda {*épaule*}<sup>92</sup> al otro. [risas] Ya he jugado con eso hace mucho tiempo.

Se puede incluso decir que el verbo no se define más que por esto, esto es, por ser un significante *no tan tonto* — hay que escribir eso en una palabra — *notantonto* como los otros sin duda, pero también que hace el *pasaje* de un sujeto, de un sujeto justamente a su pro-

---

<sup>88</sup> He aquí las distintas variantes aportadas por las fuentes: *Après ceux qui s'enlacent* = “Tras los que se enlazan” / *Après ceux qui s'en lassent* = “Tras los que se cansan de ello”; *et après ceux qui sont las* = “y tras los que están cansados” / *et après, ceux qui sont là* = “y después, los que están ahí”. — Nota de ALI: “Boileau escribe a propósito de Corneille: «Tras Agesilas, ¡ay! Pero tras Atila, ¡hola!», in *Épigrammes*, VII”.

<sup>89</sup> “la voz de alto” traduce *le coup d'arret*, ninguna referencia aquí a la voz.

<sup>90</sup> JAM/S: [al mismo tiempo que allí se perfilan funciones que participan del mensaje]

<sup>91</sup> GT, ALI: {*donne*} / JL y VR: \*en {*dans*}\* / JAM/S: [den]

<sup>92</sup> *épaule*, suena como *et Paule*, de allí el equívoco.

pia división en el goce — y que lo es todavía menos en cuanto que deviene signo, cuando, a esta división, la determina como disyunción.

En otra ocasión jugué alrededor de un *lapsus* literal, *calami*, como se lo llama... Construí toda una de mis conferencias del año pasado sobre el lapsus ortográfico que había cometido:<sup>93</sup> \**“No sabrás nunca cuánto te he amado {aimé}...”*, dirigido a una mujer, y terminado *m-é*.<sup>94</sup> Después se me hizo observar que, considerado como lapsus, ¡eso quizá quería decir que yo era homosexual! Pero lo que yo articulé <sup>\*\*</sup><sup>95</sup> el año pasado es que, *cuando se ama, no se trata de sexo*.

Es sobre esto que, si les parece, quedaré hoy.

{Aplausos}

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE

para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

7-11-11

---

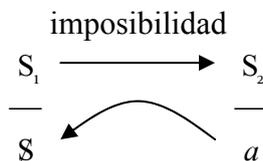
<sup>93</sup> Jacques LACAN, Seminario 19, *...ou pire*, 1971-1972, sesión del 9 de Febrero de 1972.

<sup>94</sup> **VR, ALI:** {[...] *adresée à une femme, et terminé m-é*} / **JL:** \*{...}dirigido a una mujer determinada: *Aimée\** / **GT:** \*{...} “amado” {aimé}\* / **JAM/S:** [en una carta dirigida a una mujer — *nunca sabrás cuánto te he amado {aimé}* — *é* en lugar de *ée*] — La concordancia, en francés, exigía que, dirigida a una mujer, la frase terminara en *aimée* (amada); al terminar en *aimé* (amado), surge el equívoco respecto del sexo del objeto. En castellano, este lapsus podría reconstruirse como “nunca sabrás cuán amado fuiste” / “nunca sabrás cuán amada fuiste”.

<sup>95</sup> **JAM/S:** [precisamente]

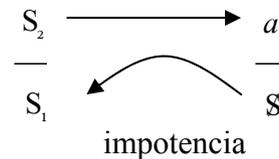
LOS DISCURSOS<sup>96</sup>

*Discurso del Amo*



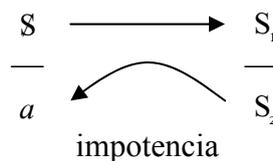
— se aclara por regresión del:

*Discurso de la Universidad*



— se aclara por su «progreso» en el:

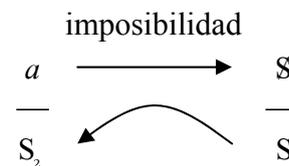
*Discurso de la Histérica*



Los lugares son los de:

el agente	el otro
_____	_____
la verdad	la producción

*Discurso del Analista*



Los términos son:

- S<sub>1</sub>, el significante amo
- S<sub>2</sub>, el saber
- S, el sujeto
- a, el plus-de-gozar

---

<sup>96</sup> Lo que reproducimos bajo este título se encuentra sólo en la versión **JAM/S**, p. 21 (**JAM/P**, pp. 25-26). En los demás textos-fuente de nuestra versión crítica no hay indicios de que Lacan se haya demorado en escribir en el pizarrón los discursos, los lugares y los términos, lo que hace presumir que se trata de un agregado posterior de Lacan, o de una interpolación de Jacques-Alain Miller, pero en todo caso con el consentimiento del primero, puesto que conviene recordar que este Seminario fue publicado por Seuil en 1975, mientras transcurría el dictado del Seminario 22, *R.S.I.*, momento en el que al pasar se descubre un importante error en uno de los dibujos que reproduce esa edición, obra de Miller, sobre el que volveremos en su momento (*cf.* Jacques LACAN, Seminario 22, *R.S.I.*, 1974-1975, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires).

## FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 3ª SESIÓN DEL SEMINARIO

- **JL** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. De dicho texto se hacían copias en papel carbónico y luego fotocopias. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra en la página web de Ecole Lacanienne de Psychanalyse, <http://www.ecole-lacanienne.net/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, LE SÉMINAIRE livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Es la fuente de la edición castellana de Paidós. De esta versión, hemos incorporado en nota al pie los títulos de los capítulos, así como las indicaciones temáticas que los preceden, obra de J.-A. Miller.
- **GT** — *Encore*, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**.
- **VR** — *Encore, Séminaire de Jacques Lacan*, Versión VRMNAGRLSOFABYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en la página web *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. Se encuentra esta versión en: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/P** — Jacques LACAN, EL SEMINARIO libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

## Anexo 1

### SAUSSURE<sup>1</sup>

El capítulo I de los Principios generales se intitula primero «Naturaleza del signo lingüístico», luego «La lengua como sistema de signos».<sup>2</sup> Saussure introduce dos nuevos términos: “significante” y “significado”. Estos son los “organizadores”, los “discriminantes” de la sustancia comunicada y de la sustancia comunicante. Es decir que la introducción de los dos términos es una consecuencia del principio de lo arbitrario del signo lingüístico.

El signo lingüístico une un concepto y una imagen acústica, términos que Saussure reemplaza respectivamente por significado y significante. El signo hace referencia a una entidad más pequeña que la frase, probablemente el vocablo.

El elemento lingüístico consiste en dos términos, por una parte un objeto, fuera del sujeto (dibujo del árbol), por otra parte el nombre, el otro término vocal o mental (arbor).

Primer principio: lo arbitrario del signo.

El significante es inmotivado, es decir arbitrario por relación al significado, con el cual no tiene ninguna ligadura natural en la realidad. El lazo que une el significante al significado es radicalmente arbitrario.

Este primer principio es un principio semiológico general, válido para cualquier tipo de signo.

Segundo principio: carácter lineal del significante.

El significante de naturaleza auditiva representa una extensión. Esta extensión es medible en una sola dimensión: es una línea. Los elementos se presentan uno después de otro, forman una cadena.

La posibilidad de recortar las palabras en las frases es una consecuencia de este principio.

Este segundo principio no concierne más que al significante, y es por lo tanto específico de los signos de significante acústico, es decir de los signos del lenguaje verbal.

Saussure habla de un principio que rige la estructura de los significantes: no hay significante ahí donde no hay significado.

---

<sup>1</sup> Fuente: Versión **VR**, *Annexe 3: Saussure*, in <http://www.acheronta.org/encore/anexxe3.htm>

<sup>2</sup> Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*.

El capítulo IV de la Lingüística Sincrónica concierne al valor lingüístico.

Los dos elementos que entran en juego en el funcionamiento de la lengua son las ideas y los sonidos. Esta combinación produce una forma, no una sustancia. La lengua es comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el derecho y el sonido el revés, no se puede recortar el derecho sin recortar al mismo tiempo el revés. En la lengua, no se podría aislar ni el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido.

El pensamiento es lingüísticamente amorfo fuera de la lengua. Lo arbitrario radical viene ante todo, la relatividad de los valores significantes y significados es su consecuencia.

Puesto que para Saussure un significante no puede tener más que un solo significado, las “significaciones” de un término son una cosa diferente de su significado. Las “sílabas” son para Saussure una realidad “fonológica”, y no de lengua sino de habla. La significación es el equivalente de la fonación, es decir que es la realización del significado de un signo producida a nivel del habla, de la ejecución.

El distingue entre la referencia concreta, por medio de un signo, a un objeto particular y la manera por la cual el signo propone a nuestra representación subjetiva ese objeto u otros posibles. La distinción entre referencia concreta y manera de hacerla es devuelta por Saussure con significación (o sentido) y significado. Frege, antes que él, la había ya visto bien, cuando distingue *Bedeutung* y *Sinn* retomando los problemas ya planteados por Bolzano.

Al afirmar que un término significa algo, al atenerse con ello a la asociación de la imagen acústica con un concepto, no se expresa en ningún caso el hecho lingüístico en su esencia y en su amplitud. La lengua no es solamente el conjunto de las características diferenciales de las entidades, sino que ella es el conjunto de todo lo que es arbitrario, por lo tanto no solamente de los complejos diferenciales sino también, al nivel de las clases de los fonemas, de las clases de variantes.

Arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas.

- Los signos de la escritura son arbitrarios (ninguna relación entre la letra *t* y el sonido que ella designa).
- El valor de las letras es puramente negativo y diferencial (diferentes escrituras de *t*).
- El medio de producción del signo es totalmente indiferente pues no interesa al sistema (lapicera, tiza, blanco, negro... sin importancia).

En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Aunque el significante y el significado sean, cada uno tomado aparte, puramente diferenciales y ne-

gativos, su combinación es un hecho positivo. El signo es una realidad positiva, es decir que el signo es una “entidad concreta”.

Dos signos que comportan cada uno un significado y un significante no son diferentes, son solamente distintos. Entre ellos no hay más que oposición.

Los caracteres de la unidad se confunden con la unidad misma. Es la diferencia la que hace el carácter, como hace el valor y la unidad. Lo que distingue un signo es lo que lo constituye. La lengua es una forma y no una sustancia.

En conclusión:

La particularidad del signo saussuriano en lo que concierne al significante, es la puesta aparte del campo de la referencia (la realidad referencial). Lo que hace funcionar al nivel del significante y del significado es la noción de pura diferencia funcional sin sustancia. Nunca es cuestión de la sustancia, es una relación de oposición entre los términos que constituyen cada nivel. Para Benveniste, relación de necesidad y de contingencia entre significante y significado y relación arbitraria (cultural) entre el signo y la realidad.

Al nivel del significante y del significado, en lugar de hablar de elementos, se habla de cadenas. Lo que se articula alrededor de la cuestión de la metáfora y de la metonimia.

Cuando Saussure sitúa el objeto de la lingüística, la cuestión de la realidad no está incluida: elemento bi-polar. En Peirce, lo referencial está integrado: elemento tri-dimensional. El sentido no es de una sustancia sino de un juego de oposición.

En Saussure, hay exclusión del campo de la realidad.

El pone el acento sobre la noción de sistema. Para captar el funcionamiento del sistema, vuelve sobre el problema de la naturaleza del signo. Signo no es sinónimo de palabra {*mot*}. La noción de cadena hablada pasa delante de la de la frase.

Las lenguas no son sistemas puros de signos arbitrarios.

- Carácter lineal del signo y del mensaje: las unidades constitutivas de las lenguas naturales (orales, fónicas) se desarrollan en el tiempo.

- Carácter “discreto” de las unidades por medio de las cuales está construido el mensaje.

Un signo lingüístico (arbitrario, lineal, diferencial) es un objeto que une indisolublemente un significante, es decir una producción fónica, y un significado, es decir sinónimo de concepto o sinónimo de cosa. Es una concepción diádica del signo.

## Anexo 2

### LA EXPERIENCIA DEL PROVERBIO

Jean Paulhan<sup>1</sup>

(Pasé varios años en Madagascar, viviendo desde el primer día con una familia malgache, con la que me dedicaba a compartir los trabajos y, más que los trabajos, las preocupaciones y los pensamientos. Ello no fue sin torpezas.

Si las dificultades, que me presentaron en particular los proverbios, son propias de la lengua malgache, o comunes a todas las lenguas, no lo investigaré aquí. No quiero más que describir, con el mayor cuidado posible, mi experiencia, y los descubrimientos — o bien las astucias — que me hicieron superar esas dificultades.)

#### I

Antes de dedicarme a conocer el lenguaje proverbial, experimenté de manera particularmente viva su existencia por la molestia, y, si puedo decir, el error que me aportaba.

Aprendí el malgache directamente, con el uso, prohibiéndome recurrir, durante el primer año, a la lectura y a la escritura. Una vez que supe servirme de la mayoría de las frases que aparecían en las conversaciones de todos los días, comencé recién a sentir que mi lenguaje difería del de los Malgaches: la riqueza de mi vocabulario no era lo que estaba en cuestión, ni la corrección de mi sintaxis — es curioso, por el contrario que sólo llegué a tener mucho más tarde tales preocupaciones, y cuando supuestamente debería haber dejado de experimentarlas — pero me parecía más bien que a mis palabras les faltaba cierto peso, un valor, un tono de convicción. Ellas me parecían privadas de cierta parte de ellas mismas que debería haber hecho que fueran aceptadas por quien me escuchaba. Cualquier discusión, si la quería sostener, me obligaba duramente a reconocer que yo sabía expresar mis pensamientos quizás, pero no imponerlos.

En toda asamblea, cuyos miembros tienen igual derecho a hablar, ocurre que opiniones muy juiciosas, y sabiamente expuestas no “prenden”, no dejan huella de su paso. Es poco decir que no son escuchadas, parece que no son siquiera oídas. El fracaso puede depender de algún defecto del que las expresa, de su timidez por ejemplo. Un refrán malgache señala así que por más que el huérfano diga las co-

---

<sup>1</sup> Fuente: Versión **VR**, *Annexe 3*: Jean PAULHAN, *L'expérience du proverbe*, in <http://www.acheronta.org/encore/anexe3.htm>

sas más justas, no se lo comprende: sucede que estuvo privado de la seguridad que da el afecto de los padres.

A la vez que reconocía en mí un defecto similar por sus efectos, no lo refería mí mismo, y me rehusaba a ver en eso un rasgo de mi carácter. Por el contrario, tenía muchas razones para suponer que la autoridad, cuya ausencia sentía, era de naturaleza exterior, material, y que yo no la adquiriría por simple ignorancia: todo sucedía como si hubiera habido, en el interior de la lengua común, y horadando por instantes esa lengua, un segundo lenguaje, esotérico, a cuya práctica una convención tácita le adjudicaba una gran influencia.

En toda lengua existen hablas secundarias, especiales, tales como en el francés hablado son la jerga de los miembros de un oficio, o la lengua literaria. La irrupción brusca de una u otra en una conversación puede sorprender, conmover, desagradar. De entrada consideré de la misma manera, en los casos en que podía distinguirla, a esta segunda lengua malgache: a menudo me daba risa, por una suerte de desproporción de sus palabras, de su construcción, de su acento, con los de las frases que la habían precedido. Pero la estima en que yo veía que se la tenía venía bastante rápido a detener todo sentimiento de ironía. Se le tenía una consideración que no se habría tenido por otras frases. Finalmente debía admitir que constituía un grado, un modo particular del pensamiento y de la expresión, o bien que ese nuevo modo era provocado por su sola presencia.

Logré bastante rápidamente reconocer con toda certeza, y aislar esa lengua. Algunas veces alteraba el tono de una discusión demasiado larga, la precipitaba, la generaba; o bien cortaba de cuajo una disputa incipiente; en la familia hova con la que yo vivía, tal era el fin de toda disputa: hacía falta un proverbio, pero alcanzaba con uno para finalizarla. Había llegado a suponer que se discutía solamente esperando ese proverbio: me apostaba a mí mismo, según el giro que tomaba la conversación, sobre el tiempo que tardaría en “surgir”. Me ocurría adivinar su proximidad por el ritmo más acelerado, más cerrado que tomaba la discusión — como se “siente venir” el estribillo de una canción.

El proverbio también se parecía al estribillo — al menos a ciertos estribillos — por su oscuridad, su falta de pertinencia. Llegaba a reconocerlo por la rareza de las palabras que contenía, nuevas en la conversación, diferentes del tema que se venía tratando. Tenía otros indicios de su presencia: era dicho bastante rápidamente, y más esbozado que dicho — pero con una dignidad y una seriedad singulares. Rabe llegaba a levantarse cada vez que pronunciaba un proverbio; Ralay separaba los brazos y se inclinaba hacia delante. Cuando Rasoa comenzaba a hablar en proverbios, yo sentía que iba a anunciarnos alguna noticia grave, ajena a nuestra conversación: un accidente, una muerte. Nunca vi a nadie interrumpir los proverbios, sino por el contrario, parecía que cada uno ponía su atención en favorecerlos, en facilitarlos — como se está “de corazón” con un acróbata que realiza un número peligroso; o bien aun como, en los estribillos de una opereta, los hasta hace un momento adversarios se encuentran abruptamente de acuerdo.

Aunque no buscaba captar el sentido de esas palabras oscuras, sentía al principio a mi alrededor la atención, y casi la cooperación que ellas exigían. Tan pronto como habían sido pronunciadas, tenía el sentimiento de que la conversación anterior debía haber conducido en cierta forma a ellas, y haber subido hasta ese nivel. Por estar privado de ellas, mi lenguaje me parecía enteramente marcado de monotonía.

No hago más que describir una impresión de la manera más cuidadosa, aunque ésta pueda parecer ingenua. En las conversaciones en que no intervenían la súplica, la orden, la injuria, no más que las otras formas de lenguaje que traicionan o acrean una diferencia de dignidad pasajera o durable — entre los interlocutores, la lengua proverbial me parecía ocupar el lugar, según el caso, de esa orden, de esa injuria, o bien incluso de la insistencia que traduce la repetición de una misma frase. Ella ocupaba ese lugar, si puedo decir, con el menor esfuerzo, y sin que fuera necesario salir del lenguaje.

\*\*\*

No tardaría en encontrar razones de asombro más precisas. Dije que las razones exteriores al lenguaje, que hubieran podido hacerme dar cuenta de la influencia del proverbio, me faltaban: estaba obligado a volverme sobre el sentido de ese proverbio. Ahora bien, mis primeras tentativas de captar ese sentido se toparon con dificultades inesperadas.

RAJAONA — Para ir al mercado, tomemos pues un *filanjana*.<sup>2</sup>

YO — No hay más que una hora de ruta, vayamos mejor a pie. El *filanjana* es bueno para los viejos.

RAJAONA — El respeto se compra. Si vas al mercado a pie, se burlarán de vos.

*El respeto se compra* es un proverbio. Yo no me doy cuenta, por otra parte ninguna palabra del mismo me lo hacía advertir.

Mas, considerándolo como la simple consecuencia de la frase precedente, replico:

— Prefiero hacer sólo como me gusta, y que se me respete menos. Por otra parte, es seguro que...

Sin embargo, no tardo en percibir que hablo en el vacío, y sólo para mí. Me detengo; la discusión no prosigue. Rajaona, evidentemente, no se siente tocado. Pero Rabe, que escuchaba, responde en mi lugar:

— Y yo, he aquí lo que digo: fuiste alcanzado por el proverbio *la voz de la cigarra cubre los campos, pero todo su cuerpo cabe en una mano*. No sos rico, no tenés que hacerte el orgulloso.

---

<sup>2</sup> El *filanjana* es una especie de palanquín.

Como si no hubiera esperado más que eso, Rajaona replica, usando un nuevo proverbio. No se tuvo más en cuenta mi objeción, que si se la hubiese dicho en una lengua desconocida.

Debo explicarme tal fracaso, y los fracasos del mismo orden que encontré al suponer que el sentido no estaba exactamente donde yo lo ubicaba. Mi réplica fue a partir de una frase más o menos como: el respeto debe comprarse (y cómo podríamos obtenerlo si no es por algunos sacrificios; por otra parte ¿no es preocupación de todos adquirirlo?...). Ahora bien, hoy me doy cuenta de que una reflexión tan detallada es ajena a la frase real que pronunció Rajaona: el sentido de cada una de las palabras está menos presente de lo que yo imaginaba, ya que Rajaona no las reconoce en mi respuesta. Aventuras parecidas me ayudan a creer en la existencia de un lenguaje especial, tal que no admite ninguna intrusión del lenguaje común. Al mismo tiempo me parece que una vez alcanzada su altura, la discusión ya no puede luego decaer.

\*\*\*

Rainipatsa dice a su hijo Ralay:

“Sin embargo tenés que decidirte a tomar mujer. Estás en edad de casarte.

A lo que Ralay:

— Eh, padre, no quiero que digan: se apresura en casarse y corre enseguida a divorciarse.

Arriesgo aquí una observación, más o menos como: “No es por que te hayas apresurado en casarte que querrás divorciarte tan rápido: lo uno puede ir sin lo otro...” No me escuchan. Rainipatsa, vencido sobre un primer terreno, lleva sus quejas a otra parte. Pero hay más. Percibo luego que a Rainipatsa le pareció que yo estaba de acuerdo con Ralay. Es ahí donde, trasladando sus quejas a otro tema, él responde:

— Por más que ustedes dos digan, hay que considerar que Ralay es mi único hijo; cuento con él para perpetuar los ancestros...

Sin embargo, más tarde como repito a Rainipatsa mi observación, él la comprende finalmente, se limita a citarme el proverbio y piensa de ese modo convencerme de mi error:

— Pero porque se-apresura-en-casarse-y-corre-enseguida-a-divorciarse!”

Debo así imaginar que los lazos que se encuentran en el interior del proverbio no son lo que parecen ser. Ralay no quiso decir que un primer apresuramiento hacía correr el riesgo de originar un segundo: más bien, él citó un hecho que encierra a

uno y otro a la vez, sin que se los pueda distinguir. Como si hubiera dicho: “Y la *prisa-en-casarse-y-en-divorciarse-enseguida*, ¿qué dicen de esto, no piensan en eso?”. Una comparación puede ayudar a precisar la cosa:

CÉDÈS: “Está bien por una vez, pero no te recomiendo reincidir. ¡A buen entendedor, chau!

Imaginemos aquí la réplica:

MIRE. — No es siempre por haber visto el peligro que sabemos evitarlo...”

o cualquier otra reflexión del mismo orden. A primera vista, si uno se sujeta demasiado fielmente al nudo aparente del proverbio, parecerá absurda, ajena a la conversación. Ese proverbio de ninguna manera se elevaba contra la hipótesis de que el buen entendedor podía no estar a salvo. No era incluso cuestión de eso; el único equivalente aceptable, en rigor, de su sentido sería: “¡Atención!” o “Tenelo -por-dicho”, como el equivalente del proverbio de la prisa sería: “Calma. ¡No nos apuremos demasiado!” Solamente, es la influencia ejercida por ese proverbio la que deviene inesperada y misteriosa.

\*\*\*

No era yo más afortunado cuando el proverbio me advertía de entrada, por la distancia entre su tema y el de las frases vecinas — era el caso más común — que no era una frase común, que exigía un esfuerzo particular. La confusión de la que hablé no tenía más aquí razón de ser, mas los esfuerzos que hacía para captar el proverbio igualmente fracasaban:

RAINIPATSA — “Cuento con vos para perpetuar los ancestros; mirá a Rainibe que ya dio dos nietos a sus padres.

RALAY — Rainibe tiene empleo y se gana la vida. Yo no. ¿No sabés que *se burlan del que baila sin tambor*?

El proverbio da a entender que el dinero no es menos necesario a los esposos que el sonido del tambor a los bailarines. Esto al menos es claro; me alcanzaría retener esto, para hacer uso, de ser necesario, de esta lengua proverbial. Durante algunas semanas, creo que hago bien cuando hablo de tambor a propósito de dinero, de cigarra a propósito de vanidad: sin ningún éxito. Recorro a las metáforas más inesperadas: a los Malgaches les parecen — como a mí mismo, después de todo — dichas por simple juego; el interés de dicho juego, por otra parte, se les escapa.

Pero hay más: el Malgache que pronuncia un proverbio parece a menudo ignorar que utiliza una imagen. Alcanza con devolverle esa imagen para tomarlo desprevenido.

RABE — “¿Cómo querés que me defienda de esa gente? *El buey muerto no se protege de las moscas.*”

Yo respondo:

— Pero vos sos un buey todavía bien vivo, y sólido.

A lo que Rahaja, que se dirige a mí con benevolencia, como relevando una falta de gusto:

— ¿Cómo podés llamar buey a Rabe?

Estos diversos fracasos me contenían de reconocer en el proverbio ningún otro rasgo que el de una autoridad bastante misteriosa, unida a la ausencia de los diversos sentidos y de las posibilidades de sentido que ese proverbio, a primera vista, parecía implicar. Finalmente, relacionando más estrechamente uno y otro de esos dos rasgos, no estaba lejos de pensar que su poder residía en su sola oscuridad.

## II

Quizás se juzgará, por lo que acabo de contar, que yo era más torpe de lo que es habitual. Y no dudo, que en mi lugar, un campesino francés saldría bastante bien del paso. Pero yo ignoraba, antes de venir a Madagascar, la existencia y hasta la posibilidad de un lenguaje proverbial. Más exactamente, poseía sobre esta existencia algunas nociones abstractas, literarias — y más hechas para engañarme que para entrar en la buena vía. Sin duda fue debido a mi torpeza sentirme demasiado atraído por la sorpresa que me causaban los proverbios con los que me topaba y conocerlos por ende de una manera distinta de cómo lo hubiera hecho un campesino.

Me veía particularmente despistado por la dificultad que encontraba en exponer a mis camaradas malgaches la causa de mi dificultad. Sus respuestas, aunque llenas de buena voluntad, ofrecían una torpeza simétrica a la mía. En cuanto yo quería atraer la atención de ellos sobre el proverbio desnudo, aislado del resto de la frase o del discurso que lo contenía, se turbaban, eludían mi pregunta y parecían evitar adrede captar, para presentármelo, un objeto del cual yo no podía dudar sin embargo que ellos tuvieran una idea neta.

Si yo pregunto, de este modo, cuál es el sentido del proverbio: huevo de alondra al borde de la ruta; no soy yo el culpable, es la alondra.

Ralay — ¿Pero dónde lo escuchaste? ¿De qué se trataba?

— No me acuerdo. Decime solamente lo que el proverbio quiere decir.

Ralay reflexiona, y me responde:

— He aquí que sos vendedor de rafia. Venís al mercado; tu primer cliente, es un campesino que no conoce el valor de las cosas. El precio que le pidas, así fueran diez monedas, él las da. Y tu vecino te dice: “Eso no está bien, le robás a ese pobre hombre”. Entonces vos: “Bromeás, es su necedad la que le robó. *Huevo de alondra en el borde de la ruta; no soy yo el culpable, es la alondra*”.

Alcanzo de este modo a captar el sentido del proverbio: se trata de un transeúnte que ve el huevo, lo agarra y se dice: “No tengo nada que reprocharme, la alondra no tenía más que ocultarlo mejor”. ¿Por qué no se me había dado enseguida una explicación tan simple? La propongo, no despierta interés. Es o no exacta, apenas se me responde. “No hay nada que decir en su contra, señala Rajaona cuando yo insisto, sin embargo no es del todo así”. La explicación parece ser indiscutible e inútil a la vez.

\*\*\*

IBOALA — “Esta vez vas a corregirte, pienso. ¡Cincuenta francos perdidos en una noche!

BELALAO — ¡Ah! Es ahora que debo jugar para recuperarlos.

— Tené cuidado con el proverbio: *no se atrapa lo que se espera, se pierde lo que se tiene*.

— No se trata de eso. Cuando se tiene paciencia, siempre llega un momento en que *nace un ternero en otoño; alegría y riqueza al mismo tiempo*.

La discusión continúa. Un poco más tarde, le pregunto a Iboala por el sentido del proverbio: *no se atrapa...* “¿Pero cuándo lo dije?” me pregunta enseguida. Se lo recuerdo. “¡Ah! Es que ocurre a menudo, me explica entonces, que los jugadores, aunque uno les diga, se obstinan...”. Así, para dar sentido al proverbio, primero él tiene que situarlo, rodearlo de las mismas palabras que tenían lugar en la discusión. Fuera de esas relaciones, se rehusa a imaginarlo. Si insisto, parece ver en mi insistencia la marca de cierta hostilidad: ¿no voy a imaginar que él se equivoca? ¿soy yo que quiero enseñarle a hablar bien? Parece que al interior del proverbio hubiera alguna dificultad, algún nudo que exige, para ser captado, que se considere primero ese proverbio en su aplicación y en su juego. No se basta a sí mismo.

Ahora puedo precisar el rasgo general de las respuestas que se me daba. Estas respuestas parecían suponer que yo ya conocía el proverbio o más exactamente la cosa de la cual se trataba en ese proverbio, y que mi incertidumbre se refería a la sola expresión de esa cosa. Citándome esa expresión — y tanto más en cuanto ésta me era muy familiar — se pensaba a veces encontrarme en falta, como si sólo mi mala voluntad me hubiera conducido a pedir aclaraciones.

RAZAY — “Te equivocás, Raso, en ponerte tu lamaba nuevo par ir al mercado. Si hay una aglomeración volverás completamente deshecha.

RASOA — No tengas miedo, me pondré a resguardo.

YO — Uno siempre se imagina que se salvará, y luego, una vez en el tumulto, hay que ser muy astuto para escaparse.

RAZAY — Raso cree quizás que ella es el toro de barro que no perderá sus cuernos”<sup>3</sup>

Cuando Raso se va le pregunto a Razay el sentido de *toro de barro*... Ella me contesta:

“Y bien, pero es esto: uno siempre se imagina que se salvará...”, repitiéndome toda mi frase, como satisfecha, vengándose también de haberme agarrado en flagrante delito de ignorancia simulada.

Debo decir aquí de qué ayuda me fueron los jóvenes Malgaches educados a la europea, liberados — o que se jactaban de estarlo — de toda adhesión a los proverbios y que, no teniéndolos más que por frases (y frases, agregaban, estúpidas, casi privadas de sentido), me ayudaron mucho a comprenderlos. Yo desconfiaba por otra parte de esos jóvenes cuyo lenguaje contenía, al lado de puras palabras malgaches, demasiadas palabras inglesas o francesas, apenas transformadas (e incluso ocurría, para mi gran escándalo, que ellos rodeaban a esas palabras extranjeras, casi, del mismo respeto que sus padres tenían por los proverbios).

Sin duda ellos no captaban espontáneamente el sentido de los proverbios: usando a veces la etimología, citando en otra parte alguna prescripción de los ancestros en donde figuraba el proverbio, pero recordando sobre todo las diversas conexiones y las imágenes a las que yo había debido renunciar, era con piezas y fragmentos que ellos componían su sentido. Poco importa: esta actitud indiferente ofrecía sin duda la parte de inexactitud que yo necesitaba. Una diferencia de opinión, de moda, colocaba a esos jóvenes Malgaches casi en la misma dificultad en la que me dejaba mi ignorancia. De suerte que yo no podía agarrármela demasiado con los viejos Malgaches a quienes me había dirigido al principio por haber tratado mi ignorancia como si ella se hubiese debido a una diferencia de opinión.

\*\*\*

No tardé en percibir que el problema que se me planteaba era más complejo, quizás, de lo que yo imaginaba. Exactamente, no parecía que sólo se me planteaba a mí (de manera que debía renunciar a partir de entonces a explicarlo totalmente por mi sola ignorancia de la lengua), sino también a los Malgaches e incluso entre e-

---

<sup>3</sup> Sus largos cuernos son la parte más frágil de los pequeños toros de barro que hacen los niños malgaches. El sentido del proverbio es, más o menos: no hay toro de barro que no deba pronto perder sus cuernos.

llos, a quienes me parecían, por otra parte, los más hábiles para hablar. Ocurría así perfectamente que un proverbio, lejos de provocar el acuerdo, la aprobación de todos, daba un vuelco y en cierto modo se desplomaba. No se consideraba incluso adecuado contestarle de otro modo que: “Pero no es de eso que se trata... ¿Qué quisiste decir?...” o bien aun, lo que me despistaba más: “No son más que palabras... qué nos contás... ¡Dejanos tranquilos con tus proverbios!” (Todo lo que hubiera tenido ganas de replicar a tal proverbio usado contra mí). No se agregaba nada a eso. Todo ocurría como si ese proverbio mal empleado y constreñido a reconocer su naturaleza de proverbio, acudía en auxilio de la opinión que atacaba más que de la que debía sostener. Su autor debía inventar algún argumento sobre la marcha, algún otro proverbio; incluso difícilmente se desembarazaba del ridículo, proveniente de una primera torpeza.

Me parecía que el proverbio no podía darse en ningún caso sin algún riesgo. Lo comparaba con un difícil ejercicio, que nunca llegamos a cumplir muy mecánicamente. Pero yo no refiero esta observación más que para ser completo, y para agregar a mis primeras sorpresas una sorpresa nueva que primero me pareció que las contrariaba. Ella me enseñaba poco, no me enriquecía. Cuando yo quería recordar en los primeros tiempos ejemplos de fracasos del proverbio, lo lograba sólo con dificultad (en tanto que los éxitos se fijaban bastante bien en mi mente). Era como si nada hubiera ocurrido: ninguna palabra, ningún giro formaba parte del fracaso más que cualquier otro. Caracterizadas por la sola ausencia de éxito, ni la memoria ni la reflexión tenían asidero en tales ejemplos. Es posible también que yo no haya hecho grandes esfuerzos por recordarlos; sin duda, por más ocupado que estuviera en mis progresos, de alguna manera me defendía de retener lo que me aparecía como un mal ejemplo a seguir. Podría haber extraído de la experiencia la conclusión de no tener motivo para descorazonarme por una torpeza que me era común con los Malgaches. Pero más bien prefería pensar que las dificultades a superar debían ser extremadamente grandes.

### III

Pasan algunos meses. Mi lenguaje comienza a su vez a contener proverbios. Ciertamente, ocurre más a menudo que los cito inocentemente en algún relato, “por placer”, no obstante consigo también a veces hacerlos intervenir en una discusión a la que acuden a apoyar mi causa.

¿Cómo logré poseer ese principio de ciencia? No es porque haya descubierto un día, por algún esclarecimiento de sentido, la razón de las dificultades y de las contradicciones que referí. No, el progreso se produjo en mí de manera imperceptible, oscura. En principio, no hay duda de que las ilusiones y los errores que vimos me ayudaron. El descubrimiento de una imagen, el análisis del sentido, si bien por una parte podían impedirme que me abandonara al real juego de los proverbios, al menos me proporcionaban un marco, casilleros en donde clasificarlos y reencontrarlos enseguida entre mis recuerdos. Ayuda insuficiente, lo admito; ayuda peligrosa, pues el proverbio es menos y al mismo tiempo más que un razonamiento o

una metáfora: es uno y otra en estado coagulado; para persistir como proverbio exige que las mismas palabras que lo componen sean recordadas en un orden idéntico.

Exagero a propósito: de hecho, cantidad de proverbios permiten modificarse ligeramente, se abrevian o se desarrollan sin perder en eso su virtud de proverbio. Tales alteraciones exigen solamente un tacto y una flexibilidad que yo estaba lejos de poseer: la más mínima modificación me parecía suficiente para relanzarlos a la lengua común — y tal era en verdad el efecto de las alteraciones que yo imaginaba. Así, “*se burlan de los que bailan sin tambor*” era un proverbio; pero jamás lo hubiera sido una frase como: “¿Se vio alguna vez bailar sin tambor?”, o “Es para reír: baila sin tambor”. El solo recuerdo de la imagen me inducía en error. Es la frase proverbial entera que debía recordar, como si no fuera más que una sola palabra.

No encontré en eso las dificultades que hubieran podido esperarse. El fracaso de mis primeros intentos de interpretación, al hacerme encontrar los proverbios absurdos y privados de sentido, me preparaba a considerar cada uno de ellos como un todo, un bloque que yo tenía que captar entero de una vez. Por otra parte yo había aprendido hasta ahí la lengua malgache mediante frases más que por palabras: no se me exigía ninguna aplicación nueva. Se encontró finalmente que los grupos arbitrarios de palabras que yo quería retener, poseían ciertas reglas propias de composición, ciertas leyes de sentido. Todo proverbio podía de este modo convertirse en un molde, estarcido susceptible de darme, con ciertos retoques, casi cientos de reproducciones. Pasé fácilmente de:

Alma de esclavo: destruir

a:

Alma de Iketaka<sup>4</sup> : coquetear.

Alma de niño: no pensar en nada.

De la misma manera:

Si se rompen los dientes, culpamos a la cabeza.

se convertía en:

Si los cabellos son blancos, culpamos a la cabeza

O incluso:

---

<sup>4</sup> Nombre de niña pequeña.

Como se protege el ciego: es cuando ha sido tocado que se inclina hacia el costado.

invocaba

Como el ratón esquiva los golpes: es cuando ha sido tocado que salta de costado.

Ocurrió luego que el marco abstracto, el armazón común a toda una familia de proverbios se me presentó primero: ese marco se llenó enseguida de palabras.

Pero es demasiado hablar de un artificio de escolar. Tampoco se bastaba a sí mismo: me ocurrió frecuentemente recordar alguna frase que yo sabía que era un proverbio, sin por eso conocer mejor su sentido. Imaginaba retener para cada frase de este tipo una palabra abstracta que me daba el equivalente de ella. Así: “*Si el ojo está reventado, culpamos a la cabeza*” se asociaba a la idea de solidaridad; y “*Como se protege el ciego...*” a: inoportuno. Para “*Su voz cubre los campos, pero su cuerpo entero cabe en la mano*” yo pensé en vanidad.

No era para nada un procedimiento muy seguro: no valía más que para un pequeño número de proverbios, y para ninguno de ellos valía plenamente. Alcanza con que esas asociaciones me hayan servido: se eliminaban cuando llegaba a poseer suficientemente el proverbio, podían reaparecer si luego me faltaba aun algún rasgo del sentido de ese proverbio.

\*\*\*

La principal ayuda que encontré en este estudio me vino de otra parte, y por una vía inesperada.

Di a entender que todo lo que era malgache, sea costumbres, rasgos de carácter o de espíritu, me lanzaba a un entusiasmo bastante ligero. Buscaba que mis amigos compartieran ese entusiasmo: escribiéndole a uno de ellos, le hice tomar como prueba de la ingeniosidad y del espíritu de observación de mis salvajes, toda una lista de proverbios. Después de todo hacía lo que hacen la mayoría de los viajeros — pero la cosa era quizás más sorprendente, viniendo de mí para quien esos proverbios debían representar algo muy distinto que una observación sutil. A tal punto la afinidad es ingeniosa.

Me encuentro de todas maneras víctima de esa afinidad — quizás los proverbios componían en mí una imagen completamente diferente de la que habían terminado por imponerme mis experiencias. Cuando cité unos cincuenta proverbios tales como:

Pequeña niña que mira los juegos: es cuando se va que la advertimos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Es demasiado tarde para hablarle.

o:

Es cuando la mala lengua se fue que barremos la casa<sup>6</sup>.

Admiro cuántas de tales observaciones son finas, reveladoras. Ellas parecen esclarecerme cada una un orden de hechos que hasta ahí me había sido oscuro. Llego a leer las compilaciones de proverbios malgaches que puedo procurarme, no como leería un diccionario sino como una serie de pequeños dramas, de fábulas de las cuales cada una lleva en sí su sentido completo:

Cuando es un ciego el que te lleva, se termina en el foso.

o bien aun como una colección de máximas:

Los hombres son riquezas.

No todos los proverbios se prestan a una interpretación parecida. Me dedico sobre todo a los que ofrecen algún punto de paradoja o de astucia; los proverbios de simple evidencia me parecían por el contrario bastante inútiles: los paso. Me alcanza con encontrar treinta proverbios sobre cien, capaces de intrigarme e instruirme para suponer que esos treinta son los “verdaderos” proverbios: en cuanto a los otros, es probable que yo no los comprenda completamente, o incluso que sólo sean proverbios de poca importancia, de segunda zona. Llego a componer así la imagen de un “alma malgache”, moralista, sutil y crítica.

Es notable que los progresos de esta imagen iban a la par con los progresos efectivos que yo hacía con el uso de los proverbios. Cada día agregaba un matiz nuevo al alma malgache que yo me representaba, y cada día también nuevos proverbios tomaban lugar en mis frases. A la larga, sin embargo, un hecho me impresionó: no eran los mismos proverbios los que figuraban aquí y allá. Como si mi reflexión y mi lenguaje hubieran jugado sobre dos planos diferentes, ocurría que la consideración de un proverbio por su ingeniosidad o por ser pintoresco me privaba de la facultad de servirme de él en una discusión. A la inversa, los proverbios en apariencia más desprovistos de interés, como:

Un pedazo de piedra es piedra

Cuando las lágrimas caen, es que el corazón es grande

eran los que yo usaba más fácilmente. Todo se sucedía para mí como si hubiera habido antinomia entre el sentido del proverbio y el uso que se hacía de él.

Antinomia, bajo esta forma, completamente accidental, lo admito. Es probable que si yo me hubiera aplicado, por el contrario, a hacer resaltar la cordura, el espíritu de orden de los Malgaches, o su fidelidad a la evidencia, son los proverbios

---

<sup>6</sup> La “mala lengua” repite a diestra y siniestra “¡Qué polvo en casa de Ranona! Qué suciedad”.

paradojales los que habrían penetrado más fácilmente en mi lenguaje, sin que hubiera tenido tiempo, por así decir, de observarlos. Además, logré servirme de esos proverbios paradojales tan fácilmente como de los otros, en cuanto dejé de considerarlos admirables descubrimientos. Desde el día en que se me ocurrió, por ejemplo que ese proverbio: *es cuando la mala lengua se fue que barremos la casa*, no me enseñaba nada que no pudiera enseñarme el proverbio francés: *es cuando el caballo se fue que cerramos la puerta de la caballeriza*; y que ese otro: *cuando es un ciego quien te lleva, se termina en el foso* bien podría haber sido importado por un misionero, traté a esos dos proverbios mucho más familiarmente, y comencé a usarlos como “frases completamente hechas”. Me encontré súbitamente libre de reflexión con respecto a ellos.

Puede parecer, por otra parte, que los primeros procedimientos, que habíamos visto más arriba, gracias a los cuales pude comenzar a captar los proverbios, tenían por efecto provocar precisamente la misma familiaridad, permitir la misma ausencia de reflexión. Ellos dividían el proverbio en dos partes, de las cuales una estaba constituida por la parte material, las palabras y las frases de ese proverbio, la otra por una idea abstracta que se hallaba pegada, como una etiqueta, a esa frase inerte, y sin relación interior con ella: de manera que nunca me fue necesario, para usar ese proverbio, cambiar su sentido detallado. Con esa sola condición, parecía que yo podía hacer uso de él.

Sin duda también había comenzado a notar el efecto y la repercusión exterior de una tal antinomia — ya sea cuando fracasaban mis tentativas por captar el proverbio a partir de su sentido aparente, o cuando fracasaban los esfuerzos de los Malgaches a quienes yo interrogaba para encontrar y presentarme ese sentido aparente a partir de su uso. Así todo mi progreso en el lenguaje proverbial parecía consistir menos en resolver que en prolongar en mí, y volverme interiores las diferencias y las oposiciones que primero me desconcertaban.

#### IV

Pasa un poco más de un año. Mi lenguaje es hoy, yo creo, tan rico en proverbios como el de un Malgache. Sin embargo no avancé para nada hacia la solución de la dificultad que me ocupó hasta aquí. Parecería más bien que perdí el primer interés y la curiosidad que me ligaban a ella. Las reflexiones que me forzaron a hacerme los proverbios, si las recuerdo ahora y quiero sacar algo en limpio, me parecen inoportunas. Sin duda si no me hubiera esforzado en mantenerlas, estarían en este momento deshechas y perdidas. Pero hay más. Las nuevas reflexiones que me es posible hacer hoy a propósito de los proverbios, no me parecen mucho más satisfactorias, no se prestan demasiado que digamos al recuerdo.

Ciertamente, dejé de sentir que mi lenguaje es monótono, sin peso ni convicción. Y no imagino más ninguna alianza secreta entre Malgaches que me supere. No son éstos, sin duda, más que rasgos negativos, pero me ocurre también “cortar” con un proverbio una discusión que no acaba, y de sorprender incluso una cierta

desproporción de tono y de acento entre mi proverbio y las frases que lo preceden, o le siguen: con él mis palabras parecen haberse hecho más apuradas, más presurosas. Todavía puedo tener el sentimiento de que se establece un acuerdo más íntimo y cerrado entre mi interlocutor y yo, a favor del proverbio, que ese interlocutor se me vuelve de alguna manera más familiar. Si se quiere llamar a esta familiaridad, a este acuerdo “influencia”, me parecerá fácilmente que debí al proverbio mi nueva seguridad, y haberme podido mostrar más francamente, más abiertamente convencido. Por último, no hay una sola de mis primeras observaciones que no pueda en rigor rehacer, pero esta vez desde adentro.

En rigor, hay de hecho, un rasgo de esas observaciones que de entrada me detiene: no hay una que me parezca por un lado, en cuanto la quiero expresar, inexacta, y engañosa. Si se trata por ejemplo de la seguridad, me cuesta imaginar que ella pueda deberse — y mi éxito también — al empleo que hice del proverbio: parecería más bien que depende, justamente, de la verdad de mis palabras. Así, me borro gustoso ante el éxito de esas palabras, me retiro, pido casi se me excuse si estoy a tal punto en la verdad, gustoso dejaría escuchar que no es mi culpa, que son las cosas las que son así. Hay que tomar completamente la cuestión por este sesgo, podrá parecerme que decir el proverbio fue gracias a mi seguridad, no que el proverbio me hizo ganar mi seguridad, y que el proverbio me influenció, lejos de haber querido yo influenciar con él a mi interlocutor. Es quizás pedir demasiada precisión a sentimientos que se desvanecen apenas se han formado.

Se trata, por otra parte, de la diferencia de tono entre el proverbio y las frases comunes, ocurre sin duda que yo observo esta diferencia: es en un solo caso, bien determinado, y no cuando mi proverbio tiene éxito, sino cuando fracasa: lo recuerdo entonces, me pregunto por qué error lo ubiqué mal, experimento cómo la solemnidad — con la cual percibo que lo pronuncié — pudo ser ridícula. En otro caso, es poco decir que la desproporción no me es sensible: no alcanzo siquiera a imaginarla. Me disgustaría haber debido algún éxito al hábil empleo de una frase. Cuando noto que ya entendí “en proverbio” las palabras que acabo de pronunciar, experimento molestia, como si esas palabras me fueran retiradas, como si se me volvieran exteriores. Así no alcanza con decir que las observaciones que recién se esbozaban, son por una parte inexactas, parece incluso que pudieran ser peligrosas, y que el proverbio no juega bien más que a condición de no ser tenido por proverbio. Podría decirse incluso, para aportar un acontecimiento también paradójico, que el proverbio en todo caso está dotado de una importancia singular, pero que la última manera en que se pueda reflejar esta importancia es decir que ella se debe al proverbio. Al atacarla así de frente, la dificultad puede parecer insalvable. Más me apresuro y me obligo aquí a la sinceridad, y más me parece que cuando pronuncio un proverbio no pasa *nada*: no escucho nada que sea del orden del lenguaje, nada que se pueda expresar relacionándolo con esta especie singular de frase, que nombramos proverbio. No hay que extrañarse de que yo haya perdido, con respecto a ese proverbio, mi primera curiosidad: en el momento en que pensaba rozar algo la explicación de mi inquietud, son los términos mismos, los que formaban y me presentaban esta inquietud, los que me son quitados.

\*\*\*

Puesto que toda observación directa del proverbio en el momento de su juego parece aquí imposible, resta buscar si no existe un medio de abordarlo al sesgo y por astucia, aprovechando algún accidente de ese juego. También tenía que observar, a medida que el uso del proverbio me resultaba más familiar, que era simplificar las cosas en exceso describir — como lo hice hasta aquí — un proverbio, unas veces exitoso sin reserva, otras fracasando sin recursos. Eran, al contrario, los casos intermedios los que ahora me ocupaban, que me parecían los más “interesantes”: ya sea aquellos donde el proverbio, ya pronunciado pero mal pronunciado, ubicado sin gran rigor podía todavía ser “agarrado”, reforzado por una explicación ingeniosa, o ya sea los que, previendo algún obstáculo al juego del proverbio que yo me proponía pronunciar, me preocupaba de antemano de levantar o sortear ese obstáculo. Se trataba, en uno y otro caso, de asegurar, de rectificar mi acción sobre el proverbio: o bien ese proverbio estaba por decirse, otras ya dicho. El juego singular, que se nos escapaba recién, se había producido en un caso, sólo se trataba de mantenerlo. Hacía falta en el otro caso preverlo y componerlo de antemano. Podía sorprender a favor de una u otra dificultades, figuras del proverbio singularmente diferentes.

Sucede que decido usar proverbios en la discusión para la que me preparo. Busco entonces fijar por anticipado, en la medida de lo posible, esos proverbios. Hablábamos recién de seguridad. Todavía no estoy más que en riesgo. Me parece que diciendo el proverbio voy a correr algún peligro, y que será “muy fuerte” si sale bien, pero que finalmente el éxito es dudoso. Además me esfuerzo en poner todas las oportunidades de mi lado. Elijo cuidadosamente mis proverbios, los peso, los aprecio. Si Rasendra, a quien voy a reprochar enseguida su gusto por los cabarets, me objeta el deber que uno tiene de seguir a sus amigos le replicaré con: *Cuando es un ciego quien te lleva, se termina en el foso*. Si él me opone las convenciones: estar “a la altura”, mantener su rango, “invitar las rondas”, yo responderé: *La voz de la cigarra cubre los campos, pero su cuerpo entero cabe en la mano*; y si él hace valer que no quiere parecer pobre: *El que charla con los ricos, al volver hace arder la traba de su puerta*.<sup>7</sup> Me esfuerzo en fin por que el proverbio que yo vaya a decir no pueda en ningún caso presentar una dificultad de sentido insalvable. Quiero que la imagen, bastante inesperada para impresionar a Rasendra, no sea sin embargo forzada, ni exagerada: que el resultado de las ideas pueda ser descubierto con un pequeño esfuerzo. No dejando de imaginar un posible fracaso, busco y recuerdo los proverbios que conozco hasta que tengo un número suficiente de ellos como para responder a los diversos casos que se pueden presentar, para expresar a mi antojo esos casos, y transformar en forma útil las objeciones mismas que Rasendra me hará.

He aquí entonces, sobre el proverbio, una primera visión poco hecha, después de todo, para sorprendernos. Consideramos ese proverbio, antes de que haya jugado,

---

<sup>7</sup> El pobre, demasiado ocupado en charlar con el rico no tuvo tiempo de cortar sus leños. Al volver tuvo que hacer arder, para prender su fuego, la barra de madera que le sirve para cerrar su puerta.

como una frase — por otra parte dotada de autoridad — propia para expresar tal o cual hecho elegido, a condición sin embargo de que nada, en el detalle de su sentido, difiera absolutamente de ese hecho. (Lo mismo sucede con una palabra cuya etimología demasiado obvia la vuelve fácil y a la vez difícil de ubicar.) “Es el caso en que se dice: *el que charla con los ricos...*” podría pensar, o bien: “Es justamente lo que se llama: *la voz de la cigarra...*”. Entendamos: he aquí las palabras que convienen a esta situación, la frase que ésta exige. Pero no es muy útil insistir aquí, ni citar nuevos ejemplos: no existe manera de considerar el proverbio que sea más común, más frecuentemente admitida. Constituía el fondo de mis primeras observaciones, y yo no la había abandonado tanto, lo vemos ahora, como para que una torpeza, vecina de aquella en la que me encontraba primero arrojado por mi ignorancia, pero esta vez querida, invocada y debida a la preocupación de no ser tomado desprevenido por ninguna réplica, de no ser “ignorante” ante ninguna objeción, no me obligara a volver a ella.

\*\*\*

Hay sin embargo un segundo punto de vista desde donde puedo hoy considerar al proverbio. Dijimos que ese proverbio podía parecer inasible, en el momento mismo de su juego; sólo que ocurre que ese juego se prolonga. Es más, ocurre que me encuentro forzado por algún accidente, a mantenerlo — y por eso, aunque no fuera más que por un instante, a esclarecerlo, a desarrollarlo. Es ahí, al decir el proverbio sin encontrar de primera la viva adhesión que más o menos confusamente yo esperaba, vuelvo sobre mis palabras, las recomienzo, me esfuerzo en mostrar que “eso estaba bien”. Me justifico después, o mejor dicho, me continúo — quizá no sin artificio, ni conciencia. Un ligero fracaso, tampoco previsto y que tratamos de reducir de antemano, pero que se produce después y en el momento que sigue al uso ingenuo del proverbio, sin que tengamos tiempo para alterar este uso, mientras que el proverbio, una vez lanzado, debe imponerse tal cual es, tal fracaso es sin duda apropiado para revelarnos los rasgos del estado enigmático que nos ocupa. Se lo podría agarrar *in fraganti*.

Sigamos la discusión, que se emprende:

RASENDRA — “¿Cómo dejar bruscamente de ir al café? Yo no puedo abandonar sin razón a todos mis amigos.

YO — Podés empezar por tomar un poco menos, quedarte con ellos sólo una o dos horas. Por supuesto, no te rebajaste todavía a pedir prestado, pero cuando te vas a pasear tenés que ir a pie. *El que charla con los ricos, al volver hace arder la traba de su puerta.*

Rasendra no parece tocado, no comprende. Insisto:

— Lo que yo decía: por perder tu tiempo tomando con amigos más ricos que vos, al volver te encontrás sin un peso.

o:

— Después de todo, ir a pie no sería nada, pero sabés bien que tu familia no come tanto como querría.

O bien aún:

— Aunque no vendamos todo lo que tenemos, es una verdadera ruina dejar a los suyos en la necesidad.

Así sucesivamente.

¿Qué pasó? Así como, preparándome para la discusión, elegía entre algunos proverbios el que me parecía el mejor para expresar los hechos que me preocupaban, invoco aquí los hechos, formo las frases que me parecen las más aptas para explicar el proverbio a comprender, y en una palabra, a expresarlo. Las modifico a ese efecto, las completo, las transformo, me esfuerzo para que Rasendra no se desorienta por ellas. Rodeo de más cerca ese proverbio: así, queriendo devolver el “*hacer arder la barra*” que me propone, paso de “*ir a pie*” cuyo sentido es muy lejano, a la “familia privada de comer”, luego a la “ruina”.

Más allá:

RASENDRA — No tenés que hacerte una idea porque me hayas visto ebrio dos o tres días seguidos. Primero, una pequeñez se me sube a la cabeza y además era la fiesta de Ambohibiby esa semana, tenía que seguir a mis amigos.

YO — Te equivocás al dejarte arrastrar. Cuando es un ciego el que te lleva se termina en el foso.

Y, como Rasendra duda:

— ¿No decís vos mismo que son tus amigos los que te arrastran, y que te alcanza con un poco de vino para ponerte ebrio?

Que justifican, expresando así “el ciego que lleva” por “tus amigos te arrastran”, y el “foso” por esa rápida ebriedad: además, justificándolos mediante las mismas palabras de Rasendra, que él no puede negar ni retirar. De este modo, descubro aquí en estas palabras, como recién en las mías, la misma serie de ideas que ofrecía el proverbio, indico que ellas convienen perfectamente a ese proverbio, que no presentan por relación a él ninguna imagen, ninguna diferencia que fuera imposible reducir; el proverbio hace su unidad: ahora ellas parecen no tener más razón de ser que de expresarlo.

Esta nueva manera de considerar los proverbios no está más que la primera hecha para sorprendernos. Normalmente no es en ellos la *frase* que nos retiene, sino, por el contrario, el tema: fábula, moralidad, ley de la naturaleza. A menudo se ha que-

ruido ver, en los proverbios de un pueblo, la suma de sus conocimientos y su sistema del mundo: En cuanto a expresar, en detalle, ese sistema y sus aplicaciones, es asunto del resto del lenguaje. Es en el mismo sentido que yo notaba primero y citaba, en mis cartas, aquellos proverbios malgaches que me parecían particularmente concernientes al tema. De este modo incluso clasificamos los proverbios no según su frase, sino según su sentido: proverbios concernientes a la familia, a la sociedad, al rey...

Parece así que la situación de recién se dio vuelta completamente. Cuando me preparaba para la disputa, dando por hecho que Rasendra se equivoca al beber, buscaba qué proverbio podría expresar mejor ese hecho. La cuestión era: “¿Cómo el proverbio querrá decir eso?”. A la inversa, en cuanto el proverbio fue pronunciado, se trata — dado que ese proverbio representa y, exactamente, que ese proverbio *es* — de encontrar las frases que son apropiadas para expresarlo de manera exacta, para reflejarlo fielmente. La cuestión devino:

“¿Cómo querrá decir eso el proverbio?” O bien aún, se diría que se trata en uno y otro caso de lograr expresar, mediante frases, un hecho. Pero el proverbio es primero frase, luego hecho. A la inversa, las frases que lo rodean son primero hecho, luego sirven como frases.

\*\*\*

No es muy fácil imaginar en detalle cómo se puede producir el giro, del cual hemos visto el origen, luego los efectos. La ironía, el humor pueden darnos una idea aproximada de ello. Swift escribe:

“Descuidando rápidamente su verdadero asunto, que era hacernos ver toda la abominación del robo, nuestro predicador se aplicó a establecer bien mediante su sermón que los pequeños arroyos hacen los grandes ríos y que una moneda es una moneda”.

Y Claude Tillier:

“...Nos pareció enseguida que el orador no se preocupaba más que de probar una cosa: a saber que el cántaro se rompe a fuerza de ir al agua. Todo le era bueno para eso”.

De este modo podríamos decir aún que en lugar de dar mi opinión mediante el proverbio, yo debí elegir bruscamente dar el proverbio mediante mi opinión. Dejo de admitir que Rasendra se equivoca al beber para consagrarme a esta nueva y urgente verdad — de la cual Rasendra no es más que un caso particular — a saber que aquel que charla con los ricos quemará su traba al volver a su casa. No puedo decir el proverbio, en cierta manera, más que a condición de creer enseguida que “llegó”. Parece que el sentido no es aquí un hecho estable, simple, dado con el proverbio, sino a propósito de ese proverbio una invención y como un ejercicio.

Por oscuros que permanezcan todavía en ellos mismos la distracción, el desplazamiento de la adhesión que supone un tal ejercicio, ellos esclarecen singularmente, una vez que se los quiere admitir, las dificultades que el juego del proverbio nos proponía recién. Las singularidades mismas que presentan se encuentran exactamente al responder a las singularidades que nos detenían. Así, yo debía observar que mi seguridad se debía, según mi parecer, no a mi proverbio, sino a la verdad de los acontecimientos que yo citaba. La razón de esto es simple: es que yo no quería considerar a ese proverbio más que como un acontecimiento verdadero. Por la desproporción de tono entre el proverbio y las frases comunes, ella no me era sensible más que si mi proverbio fracasaba: tanto es así que en caso de éxito no hubiera pensado en considerar ese proverbio como frase, y en compararlo con frases vecinas. Se ha visto cuánto odiaba considerar a los proverbios por lo que son — al punto que, hablando de su influencia, me disgustaba relacionar esa influencia con el “proverbio”. El lenguaje además aquí nos falla, es difícil admitir que hablando en general de un *proverbio* se tenga en vista otra cosa que una *frase* dada, formada por ciertas palabras, apropiadas para reflejar ciertos hechos; y exactamente lo contrario de una frase: un acontecimiento independiente de toda palabra, un *hecho* que se trata de expresar. Desde el momento en que alcanzamos aislar ese hecho, toda dificultad queda levantada: cuando pronuncio el proverbio, no es para nada una frase que ubico con habilidad, es una verdad de la cual afirmo la existencia.

Pero ahora hay que volver a mis primeras sorpresas: el proverbio me aparecía primero, lo hemos visto, como una frase, en sí clara u oscura, pero en todo caso separada del curso general de la conversación — frase que ofreciendo diversas conexiones, prestándose a ciertas imágenes, y tal que yo no pudiera sin esfuerzo ligarla al tema del cual se trataba. Ahora bien, me faltaba reconocer al mismo tiempo que ni esas conexiones ni esas imágenes eran sensibles a los Malgaches que habían usado el proverbio. Es más, evitando captar esos proverbios cuando yo intentaba presentárselos, ellos parecían sólo poder alcanzarlos desarrollándolos, y expresándolos mediante frases comunes. Debía suponer entonces que había en el proverbio algún nudo que exigía, para ser captado, que se considerara a ese proverbio en su aplicación y en su proyección. Pero hoy podemos decir, más simplemente: en su expresión — como una cosa que podemos captar si hemos comenzado por expresarla. Pues, yo había tomado por palabras lo que los Malgaches entendían como cosas. A lo que se debía nuestro malentendido.

Además hay un malentendido análogo, pero transportado por completo sobre mí, que yo llamaba más arriba antinomia: distinguiendo así entre los proverbios complejos, ricos por demasiado sentidos inesperados y por eso condenados a quedar como frases para mí, exigiendo ser considerados aparte, y, por otro lado, los proverbios más simples, “que caen por su propio peso”, evidentes, que yo ubicaba muy bien en las conversaciones, formaba una oposición vecina de aquella que más tarde me aparecería entre el proverbio *antes* y *después* del uso: uno complejo, variado, difícil de reducir, el otro por el contrario natural, que cae por su propio peso, que exige simplemente ser expresado cuanto antes, y aplicado; una prueba de eso era que el proverbio más complejo, si me resultaba por el contrario familiar y

natural, pasaba fácilmente a la segunda clase. No hay ninguna de mis observaciones, por contradictorias que hayan podido parecer, que no pueda encontrar aquí su razón y su lugar: es en el pasaje de un estado al estado opuesto — y si se quiere, de una observación a la observación contraria — que se sostiene todo el juego del proverbio. Al logro de ese movimiento está ligado su éxito.

\*\*\*

Si el propósito y la figura general de tal ejercicio hoy nos son familiares, uno de sus rasgos, sin embargo, permanece misterioso: es la influencia que ejerce. Todo ocurre como si el giro, o mejor dicho, la transformación que hemos visto, diera a su autor algún mérito. Sin duda tal transformación es difícil y no tiene siempre éxito. Pero hay más: ésta parece seria, apremiante al punto de que cada uno de los interlocutores, abandonando por un instante su propia opinión, se encuentra afectado por ella. Todo sucede como si hubiera acontecimientos — los proverbios — tales que fuera loable, meritorio, llegar a expresarlos. De este modo podríamos imaginar que el triunfo de una expresión difícil — sin la cual el sentido mismo y el lenguaje se verían puestos en peligro — obliga en cierta forma a mi adversario, tan interesado como yo en que ese sentido y ese lenguaje se mantengan, a reconocer la confianza y el éxito que me vale una dificultad vencida. Habría que decir en ese caso que mi primera torpeza me puso sobre la vía de una torpeza más general e inherente quizás a todo lenguaje. Si quisiéramos nombrar esa torpeza, sería algo como: ciertas palabras deben ser tenidas por cosas. Sería poco decir: son incluso cosas singulares, que urgen *decir*, y decir lo más exactamente posible — de manera que a propósito de esas cosas, o esas palabras, toda una parte del lenguaje se encuentra empleada en restablecer que se pueda hablar.

Es posible también que mis propios esfuerzos por entender el proverbio me hayan engañado, mostrándome el proverbio bajo la forma de un esfuerzo — y que en fin, apremiado por salir adelante, yo haya rodeado la dificultad en lugar de resolverla. No quería más que describir esa dificultad y esos esfuerzos.

**traducción:**

**IRENE KLEINER**

**para circulación interna**

**de la**

**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**4**

**Martes 9 de ENERO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 4ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 4ª sesión del seminario ocupa el Capítulo III de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **LA FONCTION DE L'ÉCRIT {LA FUNCIÓN DEL ESCRITO}**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *El inconsciente es lo que se lee / Del uso de las letras / S / s / La ontología, discurso del amo / Hablar de cojer / Lo ilegible*.

Bueno, bien, voy a desearles ¡un buen año! No es todavía completamente la hora. Prescindiré de comentarios a propósito de esos votos que, después de todo, podemos considerar como banales, y entonces voy a entrar muy suavemente en lo que les he reservado para hoy que...

[*La sala* — ¡No se oye! *Lacan* — ¿Qué es lo que no anda? ¿Dónde es que no se me oye?]

...lo que les he reservado para hoy, que es a mi cuenta y riesgo, que, como van a verlo — o quizá no verlo, ¿quién sabe? — que en todo caso a mí, antes de comenzar, me parece peligroso.

Para poner un título, de algún modo, lo que voy a decirles va a estar centrado... puesto que en suma se trata *otra vez* {*encore*} de algo que es el discurso analítico, se trata de la manera por la cual, en este discurso, tenemos que situar la función del escrito. Evidentemente, hay anécdota al respecto, a saber que, un día, escribí sobre la página de una selección que yo sacaba — lo que yo he llamado la *pouvelliciation*<sup>3</sup> — y no encontré nada mejor para escribir sobre la cubierta de esa selección que la palabra *Escritos* {*Écrits*}.<sup>4</sup>

Estos *Escritos*, es bastante conocido, digamos, que no se leen fácilmente. Puedo hacerles, así, una pequeña confesión autobiográfica: que al escribir *Escritos*, eso es muy precisamente lo que yo pensaba. Esto es — eso llega quizá incluso hasta ahí — que yo pensaba que no eran para leer.

---

<sup>3</sup> *pouvelliciation* es una condensación entre *publication*, “publicación”, y *poubelle*, como se llama en París a los “cubos de basura”, en recuerdo del Prefecto del Sena Eugène-René Poubelle, que los impuso en 1884. En una suerte de anticipación por relación al sentido irónico que Lacan pretendía dar a lo que “poubelicaba” —si fuera lícito transliterar así esta condensación neológica—, existe la expresión francesa *jeter à la poubelle* como equivalente familiar de “rechazar con desprecio”.

<sup>4</sup> Jacques LACAN, *Écrits*, aux Éditions du Seuil, Paris, 1966. Primera edición en español (parcial): *Lectura estructuralista de Freud*, traducción de Tomás Segovia, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971. Décimo tercera edición en español, corregida y aumentada: *Escritos 1* y *Escritos 2*, traducciones de Tomás Segovia y Armando Suárez, revisiones del autor y de Juan David Nasio, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984.

En todo caso, es un buen punto de partida. Desde luego, que la letra, eso se lee — eso parece incluso estar hecho, así, en la prolongación del término — se lee, y literalmente. Pero justamente, quizá no es para nada lo mismo *leer una letra*, o bien *leer*.

Para introducir eso de una manera que haga imagen, no \*quiero\*<sup>5</sup> partir inmediatamente del discurso analítico. Es muy evidente sin embargo que en el discurso analítico no se trata más que de eso, de lo que se lee, de lo que se lee más allá de lo que ustedes han incitado al sujeto a decir, que es — como lo he subrayado \*en ese pasaje\*<sup>6</sup> la última vez — que no es tanto decir todo como decir cualquier cosa. Y llevé la cosa más lejos: no vacilar, pues ésa es la regla, no vacilar en decir aquello cuya dimensión introduje este año como siendo esencial al discurso analítico, en decir tonterías *{bêtises}*.

Naturalmente, eso supone que desarrollemos esta dimensión, y esto no puede hacerse sin el *decir*.

¿Qué es la dimensión de la tontería? La tontería — al menos ésta, que se puede proferir, \*es que la tontería no llega lejos\*<sup>7</sup>. En el discurso, el discurso corriente *{discours courant}*, se queda corta *{elle tourne court}*. Esto es seguramente algo de lo cual, si puedo decir, me tranquilizo cuando hago esta cosa que no hago nunca sin temblor, a saber volver a lo que he proferido a lo largo del tiempo. Eso me produce siempre un santo temor, el temor justamente de haber dicho tonterías, es decir, algo que, en razón de lo que yo avanzo ahora, podría considerar como que no aguanta.

Gracias a alguien que ha retomado ese seminario anunciado como el primero de la École Normale,<sup>8</sup> y que va a salir muy pronto,<sup>9</sup> he

---

<sup>5</sup> GT, ALI: \*voy a\*

<sup>6</sup> GT, STF, ALI: \*pienso, al pasar\*

<sup>7</sup> JAM/S: [no llega lejos]

<sup>8</sup> Se trata del Seminario del año 1964, dictado en la sala de la École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, en razón de que el profesor Jean Delay, jefe de servicio de la Clínica de las Enfermedades Mentales del Hospital Sainte-Anne, le hizo sa-

podido tener — lo que no me está reservado a menudo, puesto que, como se los digo, me evito a mí mismo el riesgo — he podido tener el sentimiento que algunas veces encuentro puesto a prueba, de que lo que ese año, por ejemplo, he avanzado, no era tan tonto. Al menos no lo era tanto \*cuanto que me ha permitido avanzar otras cosas\*<sup>10</sup>, de las que me parece, porque ahora estoy en ello, que se sostienen.

Esto no impide que este *releerse* represente una dimensión, una dimensión que hay que situar \*propriadamente en\*<sup>11</sup> lo que es, respecto del discurso analítico, la función de lo que *se lee*.

El discurso analítico tiene, a este respecto, un privilegio, \*parece difícil\*<sup>12</sup>. Y es de ahí que yo he partido en lo que constituye para mí una fecha: \*«De lo que yo enseño»\*<sup>13, 14</sup>, como me he expresado,

---

ber a Lacan, de manera bastante abrupta, luego de su primera lección del Seminario sobre *Los nombres del padre* (20 de Noviembre de 1963), que ya no le era posible dar asilo a su enseñanza en su servicio. Lacan obtuvo su nueva sala en la École Normale gracias a la intervención de personalidades como Louis Althusser, F. Braudel y Claude Lévi-Strauss, y comenzó su nuevo seminario (el ya comenzado sobre *Los nombres del padre* se limitó a esa única reunión), anunciado como *Los fundamentos del psicoanálisis*, el 15 de Enero de 1964.

<sup>9</sup> Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1973. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Primera edición en castellano: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, traducción de Francisco Monge y Prólogo de Oscar Masotta, Barral Editores, España, 1977. Nueva versión: *El Seminario*, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, revisión de Diana Rabinovich, Editorial Paidós, 1986.

<sup>10</sup> **JAM/S**: [al punto de haberme impedido avanzar otras cosas]

<sup>11</sup> **JAM/S**: [por relación a]

<sup>12</sup> **GT, STF**: \*me parece difícil\* / **JAM/S** omite toda referencia a la dificultad, lo que modifica el sentido del párrafo.

<sup>13</sup> **JL y GT**: \*de lo que yo enseño\* / **JAM/S**: [de lo que yo enseño] — El contexto es claro en cuanto que Lacan se refiere a una intervención suya precisa en una fecha precisa. Cf. la nota siguiente.

<sup>14</sup> Jacques LACAN, *De ce que j'enseigne*, conferencia pronunciada en el grupo de *l'Évolution psychiatrique*, el 23 de Enero de 1962, de la que existe un resumen mecanografiado, publicado en *Petits écrits et conférences*, recopilación de varios

lo que quizá no quiere decir completamente lo que parecía enunciar eso, a saber, de poner allí el acento sobre el *yo*, a saber lo que yo puedo proferir, sino quizá también de poner el acento sobre el *de*, es decir de dónde viene eso — una enseñanza de la que soy el efecto.

Desde entonces, he puesto el acento sobre lo que he fundado por medio de una articulación precisa, la que se escribe justamente, se escribe en el pizarrón, con cuatro letras, con dos barras y con algunos trazos, concretamente cinco, que ligan cada una de esas letras, \*una de estas barras, puesto que hay cuatro [letras], podría haber seis, una de estas barras faltando\*<sup>15</sup>.

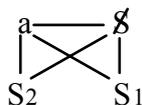
---

inéditos de Lacan de edición anónima, y unas notas de Claude Conté, reproducidas en una versión crítica del Seminario 9, *La identificación*, de autoría no identificada (probablemente, la versión de Michel Roussan, que es excelente). He traducido ambas versiones, confrontándolas a dos columnas. Cf. Jacques LACAN, «De lo que yo enseñé», traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

<sup>15</sup> **JAM/S**: [dos a dos. Uno de estos trazos — puesto que hay cuatro letras, debería haber allí seis trazos — falta] / *Nota de VR*: “Hay al final de esta frase una ambigüedad entre los trazos y las barras, utilizando Lacan el término barra para lo que acaba de llamar trazo. Consideramos que las barras separan las letras de esta manera:

$$\begin{array}{cc} \underline{a} & \underline{\mathcal{S}} \\ S_2 & S_1 \end{array}$$

y que los trazos las unen de esta manera:



aquí en el discurso del analista, del que se trata en este pasaje. El trazo faltante, sobre los seis posibles, es el del piso inferior, conforme a lo que Lacan ha enunciado precedentemente (ver, entre otros lugares, la sesión del 11-3-70 de *El revés del psicoanálisis*)”. — Lacan, o el transcriptor, o ambos, así como el autor de la nota de **VR**, pecan aquí de confusión en un caso sin embargo sencillo: en la estructura del discurso, como a veces la escribe Lacan, que no es exactamente como la transcribió Miller en su interpolación de la clase pasada (véase allí nuestra nota *ad hoc*), cada una de las cuatro letras, en sus respectivos lugares (lugares establecidos por las dos barras), se une por medio de un trazo con cada una de las otras, excepto las que ocupan los lugares de la verdad y de la producción, que no se unen entre sí, lo que hace 5 trazos. Ejemplo de este modo de escribir los discursos, por ejemplo para los discursos del amo y de la histérica, el lector puede encontrar-

\*Lo que, de esta manera, se escribe, y que yo llamo *discurso analítico*. Este ha partido de un recuerdo, de un recuerdo inicial, de un recuerdo primero, a saber\*<sup>16</sup> que el discurso analítico es ese modo de relación nuevo que se ha fundado solamente por lo que funciona como palabra, y esto, en algo que se puede definir como un campo. *Función y campo*, escribí justamente, *de la palabra y del lenguaje*, terminé: *en psicoanálisis*.<sup>17</sup> Lo que era designar lo que constituye la originalidad de \*cierto\*<sup>18</sup> discurso, que no es homogéneo a cierto número de otros que hacen oficio,<sup>19</sup> y que, solamente por este hecho, vamos a distinguir por ser discursos oficiales. Se trata hasta un cierto punto de discernir cuál es el oficio del discurso analítico y de volverlo, a él también, si no oficial, al menos oficiante.

\*Es en este discurso tal como es, en su función y su oficio, que se trata de discernir — ésta es hoy la vía que yo tomo — lo que puede, este discurso, revelar de la situación muy particular del escrito en cuanto a lo que es del lenguaje.

Esta es una cuestión que está muy a la orden del día, si puedo expresarme así. No obstante, no es a esta punta de actualidad que yo quisiera llegar en seguida. Entiendo particularmente precisar cuál puede ser, si es específica, cuál puede ser la función del escrito en el discurso analítico.\*<sup>20</sup>

---

lo en *Televisión* — cf. Jacques LACAN, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 95 y 103 respectivamente, al margen.

<sup>16</sup> **JAM/S**: [Esta escritura ha partido de un recuerdo inicial]

<sup>17</sup> Jacques LACAN, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», informe del Congreso de Roma, 26 y 27 de Septiembre de 1953, publicado originalmente en *La Psychanalyse*, vol. 1, 1956, y finalmente en *Écrits*, 1966.

<sup>18</sup> **JAM/S**: [este]

<sup>19</sup> {*d'autres qui font office*} — la expresión *faire office de* remite a “servir para”, “cumplir un papel o una función”, pero traduzco literalmente para mantener el juego del párrafo con “oficial” y “oficiante”.

<sup>20</sup> **VR**: \*...se trata de circunscribir en él {*d'y cerner*} / **JAM/S**: [Y es en este discurso que se trata de precisar cuál puede ser, si es específica, la función del escrito en el discurso analítico.]

Todos saben que he producido, propuesto el uso, para permitir explicar las funciones de este discurso,<sup>21</sup> de cierto número de letras, \*muy especialmente\*<sup>22</sup>, para volver a escribirlas en el pizarrón:<sup>23</sup>

*a*

— la *a* minúscula, que yo llamo *objeto*, pero que a pesar de todo no es nada más que una letra;<sup>24</sup> \*\*<sup>25</sup>

**A**

— la **A** mayúscula, que yo hago funcionar en lo que, de la proposición, no ha tomado más que fórmula escrita, y que es producción de la lógico-matemática o de la matemático-lógica, como ustedes quieran enunciarlo. Esta **A** mayúscula, no hice con ella cualquier cosa, designo con ella lo que ante todo es un lugar *{lieu}*, un sitio *{place}*, he dicho: *el lugar del Otro {le lieu de l'Autre}*, como tal, designado por una letra.

---

<sup>21</sup> Jacques LACAN, Seminario 17, *El revés del psicoanálisis*, 1969-1970.

<sup>22</sup> JAM/S: [En primer lugar]

<sup>23</sup> Nota de VR: “Lacan escribe efectivamente en el pizarrón”.

<sup>24</sup> La primera vez que Lacan caracterizó al objeto *a* como “nada más que una letra” fue en la sesión del 9 de Enero de 1963 de su Seminario *La angustia*: “Está claro que esto supone un paso más en la situación de precisión de lo que entendemos por este objeto *a*. Quiero decir, este objeto, lo designamos por medio de, justamente, *a*. Señalo que esta notación algebraica tiene su función. Es como un hilo destinado a permitirnos reconocer en ella, bajo las diversas incidencias en que nos aparece, la identidad. Su notación es algebraica, *a*, justamente para responder a este fin de localización pura de la identidad, habiendo sido ya planteado por nosotros que la localización por medio de una palabra, por medio de un significante, es siempre, y no podría ser sino, metafórica {...}. Del mismo modo, designar ese *a* minúscula por el término de objeto, ustedes lo ven, es de un uso metafórico...” — Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia* (1962-1963), *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cf. la clase 7, sesión del 9 de Enero de 1963.

<sup>25</sup> JAM/S: [Luego]

¿En qué puede una letra servir para designar un lugar? Está claro que hay ahí algo abusivo, y que, cuando ustedes abren por ejemplo la primera página de lo que ha sido, en fin, reunido bajo la forma de una edición definitiva bajo el título de *La teoría de los conjuntos*, y con la firma de \*autores ficticios que se denominan\*<sup>26</sup> con el nombre de Nicolas Bourbaki,<sup>27</sup> lo que ustedes ven, es la puesta en juego de cierto número de signos lógicos. Estos signos lógicos, precisamente, designan... en particular uno de ellos, la función *sitio*  $\{place\}$  como tal. Este signo lógico es designado, escrito por medio de un pequeño cuadrado:<sup>28</sup>



Por lo tanto ante todo no he hecho, hablando con propiedad, un uso estricto de la letra cuando dije que el lugar del Otro se simbolizaba por medio de la letra A.

Por el contrario, lo he marcado redoblándolo con esta S mayúscula que aquí quiere decir *significante*, significante del A en tanto que está barrado: **S(A)**. Por ahí, he articulado en el escrito, en la letra, algo que añade una dimensión a este lugar del A mayúscula, y muy precisamente mostrando que, como lugar, no se sostiene; que hay en este lugar, en este lugar designado del Otro, una falla, un agujero, un lugar de pérdida; y \*que es precisamente con lo que, en el nivel del objeto *a* minúscula, viene a funcionar por relación a esta pérdida, que es avanzado algo completamente esencial a la función del lenguaje.\*<sup>29</sup>

— He empleado \*también\*<sup>30</sup> esta letra,

---

<sup>26</sup> **JAM/S**: [un autor ficticio]

<sup>27</sup> Nota de **VR**: “En 1915, siete matemáticos, Henri Carton, Claude Chevalley, Jean Delsarte, Szolem Mandelbrojt, René de Possel, André Weil y Jean Dieudonné, fundaban el grupo Bourbaki, por el nombre de un general de Bonaparte”. — cf. Nicolas BOURBAKI, *Elementos de historia de las matemáticas*, Alianza Editorial.

<sup>28</sup> **JL** y **GT** lo presentan añadido en forma manuscrita, omitido en **VR**.

<sup>29</sup> **JAM/S**: [El objeto *a* viene a funcionar respecto de esta pérdida. Esto es algo completamente esencial a la función del lenguaje.]

Φ

(\*hablo de lo que he introducido, que funciona como letra, que introduce como tal una dimensión nueva), he utilizado, distinguiéndola de la función solamente significante que se promovió en la teoría analítica hasta aquí con el término del falo\*<sup>31</sup>, he propuesto Φ mayúscula como constituyendo algo original, algo que yo especifico, aquí, hoy, por estar precisado en su relieve por el escrito mismo. Es una letra cuya función se distingue de las otras — y es por otra parte precisamente por esto que estas tres letras son diferentes: ellas no tienen la misma función, como ya pueden ustedes haberlo sentido por lo que primero he enunciado de S(A) y del *a* minúscula — es una función diferente, y sin embargo sigue siendo una letra.

Es muy precisamente por mostrar la relación que, de lo que estas letras introducen en la función del significante, se trata hoy de discernir lo que podemos, al retomar el hilo del discurso analítico, avanzar al respecto.

Yo propongo... propongo esto, que ustedes consideren el escrito como no siendo de ningún modo del mismo registro — de la misma calaña, si me permiten este tipo de expresiones que pueden tener precisamente su utilidad — que lo que se llama el significante.

El significante, es una dimensión que ha sido introducida de la lingüística, es decir de algo que, en el campo donde se produce la palabra, no va de suyo. Un discurso \*lo\*<sup>32</sup> sostiene, que es el discurso científico. \*Un cierto orden de disociación, de división es introducido por la lingüística, gracias a lo cual se funda la distinción de lo que parece sin embargo ir de suyo\*<sup>33</sup>, esto es que, cuando se habla, eso

---

<sup>30</sup> JAM/S: [finalmente]

<sup>31</sup> JAM/S: [a distinguir de la función únicamente significante que se promueve en la teoría analítica hasta aquí con el término del falo]

<sup>32</sup> JAM/S: [la]

significa, eso comporta el significado. Mucho más, hasta cierto punto, eso no se soporta más que de la función de significación.

Introducir, distinguir la dimensión del significante, es algo que no toma relieve precisamente sino por postular que el significante como tal — muy precisamente lo que ustedes oyen {*ce que vous entendez*}, en el sentido diré literalmente auditivo del término,<sup>34</sup> en el momento en que, aquí y ahí donde estoy, y de ahí donde estoy, yo les hablo — es postular muy precisamente esto, pero por un acto original, que lo que ustedes oyen no tiene, con lo que eso significa, ninguna relación. Hay ahí un acto que no se instituye más que por un discurso, llamado discurso científico. Esto no va de suyo.

Y eso va incluso tan poco de suyo que lo que ustedes ven salir de un diálogo, que no es de una mala pluma puesto que es el *Cratilo* del llamado Platón, y eso va tan poco de suyo que todo ese discurso está hecho por el esfuerzo \*de hacer que, justamente, esa relación, esa relación que hace que lo que se enuncia, está hecho para significar, y que eso debe precisamente tener alguna relación; todo ese diálogo es tentativa — que nosotros podemos decir, desde donde estamos, que es desesperada — para hacer que este significante, por sí mismo, sea presumido querer decir algo. Esta tentativa desesperada está por otra parte marcada por el fracaso, puesto que es de otro discurso — pero de un discurso que comporta su dimensión original, el discurso científico — que se promueve, que se produce — y de una manera, si puedo decir, cuya historia no hay que buscar — que se produce, por la instauración misma de ese discurso, que el significante no se postula más que por no tener ninguna relación.\*<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> **JAM/S:** [Ella {la lingüística} introduce en la palabra una disociación gracias a la cual se funda la distinción del significante y del significado. Ella divide lo que sin embargo parece ir de suyo]

<sup>34</sup> *ce que vous entendez* — Se tendrá en cuenta que el verbo *entendre* remite a “oír”, “escuchar” y también “entender”. En este caso, *ce que vous entendez*, dada la aclaración inmediata, es indudablemente “lo que ustedes oyen”; pero la aclaración misma, por otra parte, en tanto que evoca los otros sentidos, da para pensar que dicha evocación fue calculada. Véase más adelante en la sesión.

<sup>35</sup> **JAM/S:** [por mostrar que debe haber una relación, y que el significante quiere decir, por sí mismo, algo. Esta tentativa, que podemos decir, desde donde estamos, desesperada, está marcada por el fracaso, puesto que de otro discurso, del discurso científico, por su instauración misma, y de una manera cuya historia no

Los términos que aquí empleamos son siempre ellos mismos resbaladizos.

Incluso un lingüista tan pertinente como ha podido serlo Ferdinand de Saussure ¡habla de arbitrario!<sup>36</sup> Pero eso es un resbalón, resbalón hacia otro discurso: el discurso del decreto, o por mejor decir: el *discurso del Amo* {*Maître*}, para llamarlo por su nombre. El “arbitrario” no es lo que conviene. Pero por otro lado debemos siempre prestar atención cuando desarrollamos un discurso — si queremos permanecer en su campo mismo, y no producir perpetuamente esos efectos de recaída, si puedo decir, en otro discurso — debemos intentar dar a cada discurso su consistencia, y, para mantener su consistencia, no salir de él más que a sabiendas. \*\*<sup>37</sup>

Decir que el significante es arbitrario no tiene el mismo alcance que decir, simplemente, que el significante no tiene relación con su efecto de significado. \*\*<sup>38</sup>

Es así que a cada momento, y más que nunca en el caso donde se trata de avanzar como función lo que es un discurso, debemos al

---

hay que buscar, llega lo siguiente, que el significante sólo se postula por no tener ninguna relación con el significado.]

<sup>36</sup> Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Editorial Planeta-De Agostini, España, 1994. Cf. Primera Parte, Capítulo 1, § 2. Primer principio: lo arbitrario del signo: “El lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*. Así, la idea de «sœur» [hermana] no está ligada por ninguna relación interior con la serie de sonidos *s-ö-r* que le sirve de significante; también podría estar representada por cualquier otra: prueba de ello: las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes: el significado «bœuf» tiene por significante *b-ö-f* a un lado de la frontera y *o-k-s* (*Ochs*) al otro”. — En relación a esto, se consultará con provecho: Émile BENVENISTE, «Naturaleza del signo lingüístico», en *Problemas de lingüística general*, Siglo Veintiuno Editores, artículo donde este autor sostiene que la relación entre significante y significado no es arbitraria sino necesaria.

<sup>37</sup> JAM/S: [Esta vigilancia es tanto más necesaria cuando se trata de lo que es un discurso.]

<sup>38</sup> JAM/S: [pues esto es deslizar en otra referencia.]

menos en cada ocasión, en cada instante, señalar aquello en lo cual deslizamos hacia otra referencia. El término *referencia*, en este caso, no pudiéndose situar sino por lo que constituye como lazo el discurso como tal. No hay nada a lo cual el significante como tal se refiera si no es a un discurso, \*\*<sup>39</sup> a un modo de funcionamiento del lenguaje, a una utilización como lazo del lenguaje.

Todavía hay que precisar en este caso lo que quiere decir el lazo {*le lien*}.

El lazo, desde luego, \*no podemos más que deslizar a ello inmediatamente,\*<sup>40</sup> es un lazo entre aquellos que hablan. Y ustedes ven en seguida a dónde vamos, a saber que aquellos que hablan, desde luego, esto no es cualquier cosa, son seres que estamos habituados a calificar de vivientes. Y quizá es muy difícil excluir de aquellos que hablan esta dimensión que es la de la vida, a menos que no nos percateemos inmediatamente — lo que es palpable — que en el campo de aquellos que hablan nos es muy difícil hacer entrar la función de la vida sin hacer entrar al mismo tiempo la función de la muerte, y que de ahí resulta una ambigüedad, significante justamente, que es completamente radical, de lo que puede ser propuesto como siendo función de vida o bien de muerte. Está completamente claro que nada conduce de manera más directa a esto, que algo por donde solamente la vida puede definirse, a saber la reproducción de un cuerpo, esta función de reproducción misma no puede intitularse ni especialmente de la vida, ni especialmente de la muerte, puesto que como tal — en tanto que esta reproducción es sexuada — como tal comporta las dos: vida y muerte.

Pero ya, nada más que al adelantarnos en algo que está ya en el hilo, en la corriente del discurso analítico, hemos dado ese salto, ese deslizamiento que se llama *concepción del mundo*, que sin embargo debe ser considerado por nosotros precisamente como lo más cómico que hay, a saber, que siempre debemos prestar mucha atención a que este término “concepción del mundo” supone él mismo un discurso muy diferente \*\*<sup>41</sup>, que es, que forma parte del de la filosofía, que na-

---

<sup>39</sup> JAM/S: [es decir]

<sup>40</sup> JAM/S: [no podemos sino pasar a ello inmediatamente]

da, después de todo, es menos seguro, si se sale del discurso filosófico, que la existencia como tal de un mundo. Que no hay a menudo más que la ocasión de sonreír \*\*<sup>42</sup> en lo que es propuesto, por ejemplo, del discurso analítico, como comportando algo que sea del orden de una tal concepción.

Diré incluso más, que, hasta cierto punto, merece también nuestra sonrisa ver que se propone un término así para designar, por ejemplo, digamos, lo que se llama marxismo. El marxismo no me parece — y a cualquier examen que hagamos, así fuese el más aproximativo... — no puede pasar por concepción del mundo. Es al contrario, por todo tipo de coordenadas totalmente sorprendente que el enunciado de lo que dice Marx — lo que no se confunde obligatoriamente con la concepción del mundo marxista — es, hablando con propiedad, otra cosa, que, más formalmente, llamaré un *evangelio*,<sup>43</sup> a saber un “anuncio”, un anuncio que algo que se llama la historia instaure otra dimensión del discurso, \*en otros términos\*<sup>44</sup> la posibilidad de subvertir completamente la función del discurso como tal, entiendo, hablando con propiedad, del discurso filosófico en tanto que sobre él reposa una concepción del mundo.

El lenguaje se comprueba por lo tanto mucho más vasto como campo, mucho más rico de recursos, que ser simplemente aquel donde pueda inscribirse un discurso que es aquel que, en el curso de los tiempos, se ha instaurado del “discurso filosófico”. No es porque nos es difícil no tenerlo para nada en cuenta — en tanto que por ese discurso, ese discurso filosófico, son enunciados ciertos puntos de referencia que son difíciles de eliminar completamente de todo uso del lenguaje — no es a causa de eso que debemos a todo precio prescindir de él. A condición de darnos cuenta que no hay nada más fácil que recaer en lo que he llamado irónicamente, incluso con la nota cómica, “concepción del mundo”, pero que tiene un nombre más moderado, mucho más preciso y que se llama la *ontología*.

---

<sup>41</sup> JAM/S: [que el nuestro]

<sup>42</sup> JAM/S: [cuando se oye]

<sup>43</sup> “Evangelio” es la traducción de la palabra griega *ευαγγέλιον*, que significa “anuncio” o “buena nueva”.

<sup>44</sup> JAM/S: [y abre]

\*La ontología es especialmente esto que, por un cierto uso del lenguaje, ha valorizado, ha producido de una manera acentuada, ha producido el uso en el lenguaje de la cópula, de una manera tal que ésta haya sido, en suma, aislada como significante.\*<sup>45</sup> Detenerse en el verbo *ser* {*être*}<sup>46</sup> — este verbo que ni siquiera es, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, de un empleo que se pueda calificar de universal — producirlo como tal, es algo que comporta una acentuación, una acentuación que está llena de riesgos. Para, si podemos decir, detectarla, e incluso hasta cierto punto exorcizarla, bastaría quizá con proponer que nada obliga, cuando se dice que cualquier cosa, *es lo que es*, a aislarlo, a acentuarlo, a \*ese\*<sup>47</sup> *ser*, de ninguna manera. Eso se pronuncia *es lo que es* {*c'est ce que c'est*} y podría igualmente escribirse *eslokés* {*seskecé*}, que no se vería en ello, en este uso de la cópula, no se vería en ello, si puedo decir, nada.

No se vería allí nada si un discurso que es el discurso del amo {*maître*}, discurso del amo — que aquí puede igualmente escribirse *m-apóstrofo-ê.t.r.e.* {*m'être*},<sup>48</sup> lo que pone el acento sobre el verbo

---

<sup>45</sup> **JAM/S**: [La ontología es lo que ha valorizado en el lenguaje el uso de la cópula, aislándola como significante.] — aprovecho la nota para llamar la atención sobre el hecho de que en este párrafo al menos, y salvo por el estilo “hachado” y simplificador de Miller, no hay diferencias entre las transcripciones en las que se basa mi versión... lo que puede escapar al lector habituado a la versión publicada por Paidós, **JAM/P**, pretendida traducción de la versión **JAM/S**, cuando, siempre en este párrafo, los desatinos comienzan en el segundo renglón del mismo, al verter la noción lacaniana de que la ontología aísla la cópula como significante (p. 33 de Seuil) en la noción, incomprensible, de que la ontología aísla la cópula del significante (p. 42 de Paidós: “La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante”). Ahora bien, aislarla *como* significante, no es lo mismo que aislarla *del* significante. Lo que sigue del discurso de Lacan al respecto es transparente: al revés de la ontología, que aísla la cópula, el *es*, como significante, la propuesta de escritura formulada por Lacan, *eslokés*, anula dicha operación ontológica de aislamiento.

<sup>46</sup> Todo el tiempo, pero especialmente en lo que sigue, conviene recordar que el *être* francés cubre el campo de nuestros verbos *ser* y *estar*, además de poderse usar como auxiliar.

<sup>47</sup> **JAM/S**: [el verbo]

<sup>48</sup> *m'être*, que podría traducirse por “serme”, es homofónico con *maître*, “amo”.

*ser...* — esto es algo que el mismo Aristóteles considera con cuidado antes de avanzar, puesto que, \*para lo que es del *ser*\*<sup>49</sup>, que él opone al το τί ἐστὶ {*to ti esti*}, a la *quiddidad*, a *lo que eso es*, llega hasta emplear el τό τί ἦν εἶναι {*to ti en einai*}, a saber “lo que se habría producido si hubiese llegado a *ser*, simplemente”: *lo que era a ser*.<sup>50</sup> Y parece que, ahí, se conserva el pedículo que nos permite situar de dónde se produce este discurso del ser: es muy simplemente el del estar bajo la bota {*l'être à la botte*}, del estar a las órdenes {*l'être aux ordres*}: “lo que iba a ser si tú hubieras escuchado lo que yo te ordeno”.

Toda dimensión del ser se produce por algo que está en el hilo, en la corriente del discurso del amo, de aquel que, profiriendo el significante, espera de esto lo que es uno sus efectos de lazo, que seguramente no hay que descuidar, que está hecho de esto, que el significante manda, que el significante es ante todo, y por su dimensión, imperativo.

¿Cómo volver, si no es por un discurso especial, a lo que yo podría avanzar de una realidad prediscursiva? Ahí está lo que, desde luego, es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento, pero lo que, también, hay que considerar como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva, cada realidad se funda y se define por un discurso.

Y es precisamente por eso que importa que nos percatemos de qué está hecho el discurso analítico, y no desconocer lo que sin duda no tiene en él más que un lugar limitado, a saber, ¡Dios mío! que en él se habla de lo que el verbo *cojer* {*foutre*}<sup>51</sup> enuncia perfectamente, en

---

<sup>49</sup> **JAM/S**: [para designar el ser]

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro Z.

<sup>51</sup> Esta forma de escribir “cojer”, es decir, con “j”, no es una errata, y si no llegara a ser sostenible es al menos argumentable: entiendo que la “j” está más cerca que la “g” de la “i” que anida en la palabra latina para “coito”, *coitus*; añadamos que una de las acepciones de “coja” es “mujer de mala vida”. La forma más usual, “coger”, escapa a nuestros colegas hispanos no advertidos de argentinismos, y en cuanto a la alternativa “joder” por la que se inclinó la versión de Paidós, no tiene entre nosotros el sentido inequívocamente sexual que conviene no amortiguar.

él se habla de *cojer* — quiero decir el verbo, en inglés *to fuck*, ¿no es cierto? — y allí se dice que *eso no anda*. Es una parte importante de lo que se confía en el discurso analítico e importa muy precisamente subrayar que esto no es su privilegio.

\*Está claro que, en lo que recién he llamado el discurso *{le discours}*, y escribiéndolo casi en una sola palabra, el *disc-orsocorriente {le disque-ourcourant}*\*<sup>52</sup>, el disco *{disque}* también fuera del campo *{hors-champ}*, fuera de juego *{hors-jeu}* de todo discurso, a saber el disco simplemente *{le disque tout court}*... en el disco, que es precisamente, después de todo, el ángulo bajo el cual podemos considerar todo un campo del lenguaje, de aquel que en efecto da precisamente su sustancia, su materia, para ser considerado como disco, a saber, que eso gira, y que eso gira muy exactamente para nada... ese disco es exactamente lo que se encuentra en el campo desde donde los discursos se especifican, el campo donde todo eso se ahoga, donde cualquiera es capaz, es capaz, igualmente capaz \*de enunciarse otro tanto\*<sup>53</sup> pero, por un cuidado de lo que llamaremos muy justificadamente “de-cencia”, lo hace, en fin, lo menos posible.

Lo que constituye el fondo de la vida, en efecto, es que \*\*<sup>54</sup> todo lo que concierne a las relaciones de los hombres y de las mujeres, lo que se llama colectividad, eso no anda. Eso no anda, y todo el mundo habla de eso, y una gran parte de nuestra actividad transcurre en decirlo. Esto no impide que no hay nada serio si no es lo que se ordena de otra manera como discurso, incluso y comprendido esto: que precisamente, esta relación, esta relación sexual en tanto que no anda, a pe-

---

<sup>52</sup> **JAM/S**: [Es también lo que se expresa en lo que recién he llamado el discurso corriente *{discours courant}*. Escribanlo *disco-rsocorriente {disque-ourcourant}*] — Llamo la atención del lector sobre otras resonancias homofónicas de este párrafo, imposible señalar todas, por lo que cualquier “traducción” sólo puede proponerse como tentativa: *discours* (discurso), *disque* (disco), *dis que* (di que), *disque tout court* (disco simplemente), *disc ours* (*ours* = oso), *disque... hors* (disco... fuera). Tal vez por esta razón, la pretendida traducción **JAM/P** juzgó pertinente ampliar el párrafo traducido: “Es también lo que se expresa en lo que llamé hace poco el discurso corriente. Escribase *disco ursocorriente, disco-fuera-de-corriente...*” (p. 44).

<sup>53</sup> **JAM/S**: [de enunciar tanto uno como otro de estos]

<sup>54</sup> **JAM/S**: [para]

sar de todo anda, gracias a un cierto número de convenciones, de interdictos, de inhibiciones, de todo tipo de cosas que son el efecto del lenguaje, que no hay más que tomar de esta materia y de este registro, y que reducen muy precisamente esto, lo que de pronto nos hace volver, nos hace volver, como conviene, al campo del discurso: no hay la más mínima realidad “prediscursiva”, por la buena razón de que lo que hace colectividad y que he llamado evocándolo, hace un momento, “los hombres, las mujeres y los niños”, eso muy exactamente no quiere decir nada como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños, no son más que significantes. Un hombre, no es nada más que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título — eso va a parecerles curioso... — a título de lo que no se sitúa más que por el discurso, puesto que, si lo que yo propongo es verdadero, a saber, que la mujer es *no-toda*,<sup>55</sup> hay siempre algo que, en ella, escapa al discurso.

Entonces, se trata de saber, en todo esto, lo que en un discurso se produce del efecto del escrito. Como ustedes lo saben — ustedes lo saben quizá, ustedes lo saben en todo caso si han leído lo que yo escribo — el *significante* y el *significado*, no es solamente que la lingüística los haya distinguido. La cosa, quizá, puede parecerles obvia, pero justamente, es al considerar que las cosas son obvias que uno no ve nada de lo que sin embargo se tiene ante los ojos — y “ante los ojos” en lo concerniente, justamente, al *escrito*. \*\*<sup>56</sup>

Si hay algo que puede introducirnos en la dimensión del escrito como tal, es percatarnos de que, \*no ya que el significado — no el significante — no tiene que ver con las orejas sino solamente con la lectura — a saber, de lo que se entiende {*ce qu'on entend*} de significado {*signifié*} —... Pero el significado, es justamente no lo que se escucha {*ce qu'on entend*}. Lo que se escucha, es el significante {*signifiant*}. Y el significado, es el efecto del significante.\*<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> La traducción, forzada, de *la femme n'est pas-toute*, “la mujer no es toda”, además de hacerle lugar al subrayado existente en algunos de los textos-fuente, obedece al propósito de mantener el relieve que en este Seminario tiene el *no-todo*.

<sup>56</sup> JAM/S: [La lingüística no solamente ha distinguido, uno del otro, el significado y el significante.]

\*Hay algo\*<sup>58</sup> que no es más que el efecto del discurso, el efecto del discurso en tanto que tal, es decir de algo que funciona ya como lazo. ¡Y bien! \*es algo que, a nivel de un escrito, efecto de discurso científico, de la\*<sup>59</sup> *S* hecha para connotar el sitio del significante, y de la *s* minúscula por la cual se connota, como sitio, el significado — esta función de sitio *{place}* no es creada más que por el discurso mismo: “cada uno en su sitio”, eso no funciona más que en el discurso — ¡y bien! \*entre los dos, está la barra\*<sup>60</sup>.

S

—

s

Y ustedes saben, eso no parece nada, cuando ustedes escriben una barra para explicar... esta palabra *explicar* tiene toda su importancia, porque no es posible comprender nada en una barra, incluso cuando está reservada para significar la negación. Es muy difícil comprender lo que eso quiere decir, la negación. Si se mira allí de cerca, uno se percata en particular de que hay una enorme variedad de negaciones, y que es completamente imposible reunir todas las negaciones bajo el mismo concepto. La negación de la existencia, no es de ningún modo lo mismo que la negación de la totalidad, para limitarme al uso que he podido hacer yo de la negación.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Lacan parece jugar con dos de los sentidos del verbo *entendre*: 1) percibir, aprehender por la inteligencia, y entonces comprender, captar, entender, etc.; 2) percibir por el sentido de la audición, oír, escuchar. — **JAM/S**: [el significado no tiene nada que ver con las orejas, sino sólomente con la lectura, la lectura de lo que se escucha *{ce qu'on entend}* de significante. El significado, no es lo que se escucha. Lo que se escucha, es el significante. El significado, es el efecto del significante.] — He subrayado el término donde la versión **JAM** difiere de todas las demás; ahora bien, en esa diferencia se juega el sentido del párrafo.

<sup>58</sup> **JAM/S**: [Se distingue ahí algo]

<sup>59</sup> **JAM/S**: [Tomemos las cosas a nivel de un escrito que es él mismo efecto de discurso, de discurso científico, a saber el escrito de la]

<sup>60</sup> **JAM/S**: [entre los dos, S y s, está la barra,  $\frac{S}{s}$ .]

<sup>61</sup>  $\exists x$  y  $\forall x$  respectivamente.

Pero hay una cosa que es, en todo caso, todavía más segura, es que el hecho de añadir la barra a la notación de  $S$  y  $s$  — \*que ya se distinguen muy suficientemente y podrían sostenerse por estar solamente marcadas por la distancia del escrito — añadir allí la barra tiene algo de superfluo, incluso de fútil, y en todo caso\*<sup>62</sup>, como todo lo que es del escrito... como todo lo que es del escrito no se soporta más que de esto, es que, justamente, el escrito no es para comprender.

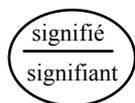
¡Es precisamente por eso que ustedes no están forzados a comprender los míos! Si ustedes no los comprenden, ¡es un buen signo! ¡tanto mejor!, eso les dará justamente la ocasión de explicarlos. [*Risas*]

¡Y bien, la barra, es lo mismo! La barra es muy precisamente el punto donde, en todo uso del lenguaje, habrá ocasión para que se produzca el escrito. Si en Saussure mismo,  $S$  está, barra, encima de  $s$ <sup>63</sup>, es

---

<sup>62</sup> **JAM/S**: [tiene ya algo de superfluo, incluso de fútil, en tanto que lo que ella hace valer está ya marcado por la distancia del escrito. La barra]

<sup>63</sup> Nota de **VR**: “Lacan imputa a Saussure la escritura  $\frac{S}{s}$ . En cuanto a Saussure, él dibuja:



in *Cours de linguistique générale*, Chap. IV, la valeur linguistique, Paris, Payot, p. 158”. — La nota de **VR** omite precisar que se trata del Capítulo IV de la Segunda Parte del *Curso...* (*op. cit.* en nota anterior). Precisemos también que en ese capítulo de Saussure no “dibuja”, salvo que usemos ese verbo para referirnos a las dos flechitas y a la elipse. Por otra parte, como sabemos, esta escritura que Lacan “atribuye” a de Saussure resulta de su propia operación de lectura, sutilmente argumentada de esta manera: “El signo escrito así  $\{\frac{S}{s}\}$  merece ser atribuido a Ferdinand de Saussure, aunque no se reduzca estrictamente a esa forma en ninguno de los numerosos esquemas bajo los cuales aparece en la impresión de las lecciones diversas de los tres cursos de los años 1906-1907, 1908-1909, 1910-1911, que la piedad de un grupo de sus discípulos reunió bajo el título de *Curso de lingüística general...*” — cf. Jacques LACAN, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en los ya citados *Escritos 1*, pp. 476-477, o el intencionado comentario de este escrito, al que por otra parte se referirá el propio Lacan más adelante en este mismo Seminario: Jean-Luc NANCY y Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, Paris, 1973; versión castellana: *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1981.

gracias a eso que en «La instancia de la letra...», que forma parte de mis *Escritos*, he podido demostrarles, de una manera que *se escribe* — nada más, ¿no? — que nada se soporta de los efectos que se dicen del inconsciente si, gracias a esta barra — si no estuviera esta barra, nada de eso podría ser explicado \*\*<sup>64</sup> — hay incons...<sup>65</sup> hay *significante*, hay *significante* — repito, ¿no es cierto?, era para... recorté — \*hay *significante* que pasa bajo la barra. Si no hubiera barra ustedes no podrían ver que hay *significante* que se inyecta en el significado.\*<sup>66</sup>

Gracias al escrito, se manifiesta esto que no es más que efecto de discurso, pues si no hubiera discurso analítico ustedes continuarían hablando muy exactamente como estorninos, es decir \*para decir lo que yo califico como *discorcorriente* {*disquourcourant*}: es decir continuar el disco, el disco continuando algo que es el punto más importante que revela el discurso analítico solamente: a saber esto, que no puede articularse más que gracias a toda la construcción del discurso analítico, esto es que muy precisamente *no hay*...

Vuelvo sobre eso, puesto que después de todo es la fórmula que yo les machaco\*<sup>67</sup>, pero por machacárselas es preciso todavía que yo la explique porque ella no se soporta más que del escrito precisamente, y del escrito en cuanto que *la relación sexual no puede escribirse*. Esto es lo que eso quiere decir. O más exactamente que todo lo que es escrito está condicionado de tal manera que eso parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual; \*que la es-

---

<sup>64</sup> **JAM/S**: [del lenguaje por la lingüística]

<sup>65</sup> Nota de **VR**: «Lacan vocifera este lapsus... «*Y'a de l'incons...*» {Hay incons...}, y se rectifica: «*y'a du signifiant*» {hay *significante*}».

<sup>66</sup> **JAM/S**: [Si no hubiera esta barra por encima de la cual hay *significante* que pasa, ustedes no podrían ver que algo *significante* se inyecta en el significado.]

<sup>67</sup> **JL**: \*...discursocorriente {*discourcourant*}...\* / **GT**: \*...discurso corriente...\* / **STF**: \*...disque-ourcourant...\* / **JAM/S**: [cantando el *disc-urcorriente* {*disque-ourcourant*}, haciendo girar el disco, ese disco que da vueltas porque *no hay relación sexual* — ésa es una fórmula que no puede articularse sino gracias a toda la construcción del discurso analítico, y que desde hace tiempo yo les machaco.]

critura como tal es posible, a saber\*<sup>68</sup> que hay cierto efecto del discurso, y que se llama la escritura.

[*La sala* — ¿Podría hablar más fuerte? *Lacan* — ¿Qué hay? ¿Allá atrás no oyen? Les pido perdón.]

Vean, se puede,<sup>69</sup> en rigor, escribir  $x R y$ , y decir: “ $x$ , es el hombre,  $y$ , es la mujer, y  $R$  mayúscula es la relación sexual”. ¿Por qué no, eh?

Pero vean, es lo que yo les decía hace un momento, es una tontería. Es una tontería porque lo que se soporta bajo la función de significantes de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes. No son más que significantes totalmente ligados a ese uso *curcorriente* del lenguaje.

Y si hay un discurso que se los demuestra, es que la mujer no será jamás tomada — es lo que el discurso analítico pone en juego — más que *quoad matrem*, es decir que la mujer no entrará en función en la relación sexual más que en tanto que la madre. Eso forma parte de las verdades masivas y que, cuando miremos allí de más cerca, seguramente nos llevarán más lejos. ¿Pero gracias a qué? Gracias a la escritura, que por otra parte no hará objeción a esta primera aproximación, puesto que, justamente, es por ahí que ella mostrará que es una suplencia de ese *no-toda* sobre lo cual reposa... ¿Qué? El goce de la mujer. Esto es, a saber, que \*\*<sup>70</sup> este goce, que es *no-toda*, es decir que en alguna parte la hace ausente de ella misma, ausente en tanto que sujeto, que allí encontrará ella el tapón de ese *a* minúscula que será su hijo.

Pero de otro lado, del lado de la  $x$ , a saber, de lo que sería el hombre si esta relación sexual pudiera escribirse de una manera sostenible, sostenible en un discurso, verán que el hombre no es más que un significante, porque ahí donde él entra en juego como significante,

---

<sup>68</sup> **JAM/S:** [Es de ahí]

<sup>69</sup> Nota de **VR:** “Lacan aulla en «puedes»”.

<sup>70</sup> **JAM/S:** [Para]

no entra allí más que *quoad castrationem*, es decir en tanto que tiene una relación, una relación, una relación cualquiera con el goce fálico.

De suerte que \*es a partir del momento en que, de alguna parte, de un discurso que aborda la cuestión seriamente, del discurso analítico, que es a partir del momento donde lo que es la condición del escrito, a saber que se sostiene de un discurso, que todo se hundirá\*<sup>71</sup> y que la relación sexual, ustedes no podrán jamás escribirla... Naturalmente, en la medida en que se trate de un verdadero escrito, es decir del escrito en tanto que es lo que, del lenguaje, se condiciona por un discurso.

La letra, radicalmente, es efecto de discurso.

Lo que está bien, ¿no es cierto?, si ustedes me permiten, lo que está bien en lo que yo cuento, ¿es que es siempre lo mismo! A saber, no, desde luego, que yo me repito, no es ésa la cuestión, \*es que lo que yo he dicho anteriormente...\*<sup>72</sup> La primera vez tanto como me acuerde que hablé de la letra — era, así, yo saqué eso no sé más cuándo, ahora no quiero buscar, les dije que tengo horror de releerme, pero deben hacer unos buenos quince años, en alguna parte en Sainte-Anne — traté de hacer observar esa cosita que todo el mundo conoce, seguramente, que todo el mundo conoce cuando se lee un poco, ¿no es cierto? — lo que no sucede con todo el mundo — que un tal Sir Flinders Petrie,<sup>73</sup> por ejemplo, había creído observar que las letras del

---

<sup>71</sup> **JAM/S:** [es a partir del momento en que un discurso, el discurso analítico, abordó esta cuestión seriamente y postuló que la condición del escrito es que se sostiene de un discurso, que todo se hunde]

<sup>72</sup> **JAM/S:** [Es que lo que yo he dicho anteriormente toma su sentido después.]

<sup>73</sup> Nota de **VR:** “Sir Flanders Petrie, *The formation of the alphabet*, London, Mac-Millan and co, 1912”. — En el texto he corregido el apellido: se trata de Sir Flinders Petrie. — Esta referencia permite situar que no se trata de “unos buenos quince años”, como dice Lacan, sino que la misma remite a la clase 6 del Seminario 9, *La identificación*, sesión del 20 de diciembre de 1961; cf. Jacques LACAN, Seminario 9, *La identificación*, 1961-1962, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: “Y de esto tenemos testimonios históricos, pues alguien que se llama Sir Flinders Petrie ha mostrado que mucho antes del nacimiento de los caracteres jeroglíficos, sobre las

alfabeto fenicio se encontraban, mucho antes de la época de Fenicia, sobre pequeñas alfarerías egipcias donde servían de marcas de fábrica. Lo que quiere decir... lo que quiere decir simplemente esto: que el mercado, que es típicamente un efecto de discurso, es ahí que ante todo ha salido la letra, antes de que nadie hubiera soñado con usar letras... ¿para hacer qué? Algo que no tiene nada que ver, que no tiene nada que ver con la connotación del significante, pero que la elabora, que la perfecciona.

\*Habría, desde luego, que tomar las cosas\*<sup>74</sup> en nivel de la historia de cada lengua, porque está claro que la letra china — la que nos enloquece de tal modo que llamamos a eso, Dios sabe por qué, con un nombre diferente, “carácter” — en cuanto que la letra china, a saber, que es manifiesto que ha salido del discurso chino muy antiguo, de una manera del todo diferente a la manera con la que han salido nuestras letras. A saber que, en suma, las letras, las letras aquí que yo saco, tienen un valor diferente, y diferente como letras, porque salen del discurso analítico, de lo que puede salir como letras por ejemplo de la teoría de los conjuntos, a saber del uso que se hace de ellas, y que sin embargo, ahí está el interés, no carece de relación, de cierta relación de convergencia sobre la cual ciertamente tendré ocasión, en lo que seguirá, de aportar algunos desarrollos.

La letra en tanto que efecto... \*Cualquier efecto de discurso tiene esto de bueno, que hace letra.\*<sup>75</sup>

---

cerámicas que nos quedan de la industria llamada predinástica, encontramos, como marcas sobre las cerámicas, más o menos todas las formas que se han encontrado utilizadas después, es decir, luego de una larga evolución histórica, en el alfabeto griego, etrusco, latino, fenicio, todo lo que nos interesa en el más alto grado como características de la escritura”. — **VR** se equivoca, entonces, cuando remite a la sesión del 26 de abril de 1955 del Seminario 2, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, cuando, es verdad, Lacan aborda la lectura del cuento de Poe *La carta robada*, aprovechando el equívoco que le proporciona la palabra francesa *lettre*, carta y letra.

<sup>74</sup> {*Il faudrait bien s'ûr prendre les choses*} / **GT**: \*Habría que sorprender las cosas {*Il faudrait bien surprendre les choses*}\* — pequeña muestra que muestra, precisamente, la enorme cantidad de decisiones, no siempre pequeñas, que hay que tomar al establecer el texto.

<sup>75</sup> {*qu'il fait de la lettre*} / **JAM/S**: [Cualquier efecto de discurso tiene esto de bueno, que está hecho de la letra {*qu'il est fait de la lettre*}.]

Entonces, mi Dios, para terminar, para terminar hoy lo que no es más que un esbozo que tendré la ocasión de desarrollar — lo que retomaré a propósito distinguiéndoles, al discernir, por ejemplo, la diferencia que hay entre el uso de la letra en el álgebra y el uso de la letra en la teoría de los conjuntos, porque esto nos interesa directamente. ¡Bien! Pero por el momento, quiero simplemente hacerles observar que a pesar de todo se produjo algo que es correlativo de la emergencia en el mundo, en el... mundo, es el caso decirlo, en el mundo en descomposición, ¡gracias a Dios! ¿no?, en el mundo que vemos que no se sostiene más puesto que incluso en el discurso científico está claro que no hay, hay, hay, hay, hay el más mínimo mundo a partir del momento en que ustedes pueden añadir a los átomos un coso que se llama el *quark*,<sup>76</sup> ¿no?, y, y, y que ustedes encuentran además que ahí está el verdadero hilo del discurso científico.

A pesar de todo deben darse cuenta \*que se trata de otra cosa\*<sup>77</sup>, que se trata de ver de dónde se parte. ¡Y bien! refiéransen, a pesar de todo, porque es una buena lectura... es preciso que ustedes se pongan de todos modos a leer un poco, un poco, en fin, de los autores, no diré de vuestro tiempo, desde luego, no les diré que lean a Philippe Sollers, él es ilegible, desde luego, como yo, ¡sí!, pero ustedes pueden leer a Joyce, por ejemplo. Ahí verán entonces cómo comenzó eso a producirse. Verán que el lenguaje se perfecciona y sabe jugar... cuan-

---

<sup>76</sup> “Hasta hace veinte años, se creía que los protones y los neutrones eran partículas «elementales», pero experimentos en los que colisionaban protones con otros protones o con electrones a alta velocidad indicaron que, en realidad, estaban formados por partículas más pequeñas. Estas partículas fueron llamadas *quarks* por el físico de Caltech, Murray Gell-Mann, que ganó el premio Nobel en 1969 por su trabajo sobre dichas partículas. El origen del nombre es una enigmática cita de James Joyce: «¡Tres *quarks* para Muster Mark!». La palabra *quark* se supone que debe pronunciarse como *quart* [‘cuarto’], pero con una *k* al final en vez de una *t*, pero normalmente se pronuncia de manera que rima con *lark* [‘juerga’].” — cf. Stephen W. HAWKING, *Historia del tiempo*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, p. 95. No es casual, entonces, que a continuación aparezca en el Seminario el nombre de James Joyce, y de la novela de éste de donde fue extraído el término en cuestión.

<sup>77</sup> JAM/S: [que se trata de otra cosa que de un mundo.]

do sabe jugar con la escritura. Joyce, admito que eso no sea legible. ¡Ciertamente no es *traducible* al chino!

\*Pero Joyce, ¿qué es?\*

<sup>78</sup> Es exactamente lo que les he dicho recién: es el significante que viene a embutir el significado. Joyce es, es un largo texto escrito, lean *Finnegans Wake*,<sup>79</sup> es un largo texto escrito que, cuyo sentido proviene de esto, que es por el hecho de que los significantes se encajan, se componen, se — si ustedes quieren, para figurárselos a aquellos que aquí no tienen siquiera una idea de lo que es — se yuxtaponen, que es con eso que se produce algo que, como significado, puede parecer enigmático, pero que es precisamente lo que hay de más próximo a lo que nosotros, analistas, gracias al discurso analítico, \*sabemos leerlo, que es lo que hay de más próximo al lapsus.\*<sup>80</sup> Y es a título de lapsus que eso significa algo, es decir que eso puede leerse de una infinidad de maneras diferentes. Pero es justamente por eso que eso se lee mal, o que se lee de través, o que no se lee.

Pero esta dimensión del *leerse*, ¿acaso no es suficiente para mostrarles que estamos en el registro del discurso analítico?, que aquello de lo que se trata en el discurso analítico, es siempre, a lo que se enuncia de significante, que ustedes den otra lectura que lo que significa.

---

<sup>78</sup> **JAM/S:** [¿Pero qué sucede en Joyce?]

<sup>79</sup> Hay traducción francesa: James JOYCE, *Finnegans Wake*, Gallimard, Paris, 1982. La versión castellana de la editorial Lumen es a pesar de todo parcial y, me atrevo a decir, inutilizable; cf. James JOYCE, *Finnegans Wake*, Compendio y versión de Víctor Pozanco, Editorial Lumen, Barcelona, 1993. Un poco más interesante, porque más conciente de las limitaciones de la empresa, y por su notable Introducción, es lo que encontramos en: James JOYCE, *Anna Livia Plurabelle (Finnegans Wake, I, viii)*, edición bilingüe de Francisco García Tortosa, traducción de Francisco García Tortosa, Ricardo Navarrete Franco y José M<sup>a</sup>. Tejedor Cabrera, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992. Igualmente interesante es la sección denominada *Versiones de Anna Livia Plurabelle*, en el número 24 de la revista *Conjetural*, Ediciones Sitio, Buenos Aires, Mayo de 1992. Pero para el lector que carece del inglés como recurso, ningún texto le ilustrará mejor sobre el “embutido significativo” de este libro de Joyce, que el de: Mario E. TERUGGI, *El Finnegans Wake por dentro*, Editorial Tres Haches, Buenos Aires, 1995.

<sup>80</sup> **JAM/S:** [tenemos que leer — el lapsus.]

Pero es ahí que comienza la cuestión. Porque, veamos, para hacerme comprender, voy a tomar una referencia así en lo que ustedes leen en “el gran libro del mundo”. Por ejemplo, ustedes ven a las... el vuelo de una abeja, ¿eh?, así, el vuelo de una abeja, ella vuela, va, liba, va de flor en flor. Lo que ustedes aprenden, es que ella va a transportar en el extremo de sus patas el polen de una flor sobre el pistilo y al mismo tiempo a los huevos de otra flor. Eso, es lo que ustedes *leen* en el vuelo de la abeja, ¿eh? O cualquier otra cosa... Ustedes ven, no sé, yo, algo que... que ustedes llaman de pronto así: un vuelo de pájaros que vuelan bajo, por ejemplo, y llaman a eso un vuelo, en realidad es un grupo, un grupo a cierto nivel, ¡bueno! Ustedes allí *leen* que va a haber tormenta, ¿pero acaso ellos *leen*? ¿Acaso la abeja *lee* que ella sirve para la reproducción de las plantas fanerógamas? ¿Acaso el pájaro *lee* el augurio de la fortuna, como se decía antaño, es decir, de la tempestad?<sup>81</sup> ¡Toda la cuestión está ahí! No está excluido, después de todo, que la golondrina *\*no lea\**<sup>82</sup> la tempestad... pero tampoco es seguro.

Lo que hay en vuestro discurso analítico, es que el sujeto, el sujeto del inconsciente, ustedes lo suponen... ustedes lo suponen *saber leer*. No es otra cosa, vuestra historia del inconsciente, ¿no es cierto? Es que no solamente ustedes lo suponen *saber leer*, sino que lo suponen poder *aprender a leer*.

Pero, lo que ustedes le enseñan a leer no tiene entonces absolutamente nada que ver, en ningún caso, con lo que ustedes pueden escribir de ello. ¡Listo!

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna**

---

<sup>81</sup> Nota de VR: “En el siglo XIII, fortuna tenía el sentido de mala suerte, desgracia y era utilizada en la acepción especial de tempestad”.

<sup>82</sup> {*ne lise pas*} / JAM/S: [lea]

**de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

19-08-11

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 4ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, *Séminaire 1972-1973*, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**5**

**Martes 16 de ENERO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 5ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 5ª sesión del seminario ocupa el Capítulo IV de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **L'AMOUR ET LE SIGNIFIANT {EL AMOR Y EL SIGNIFICANTE}**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *El Otro sexo / Contingencia del significante, rutina del significado / El fin del mundo y el par-être / El amor suple la ausencia de la relación sexual / Los Unos*.

¿Qué puedo tener para decirles, *todavía* {*encore*}? Desde el tiempo que hace que esto dura, y que no tiene todos los efectos que yo quisiera... Y bien, justamente a causa de eso, lo que tengo para decir, eso no falta. No obstante, como no se podría decir todo, y con motivo {*et pour cause*}, estoy por ello reducido a este estrecho sendero que hace que, a cada instante, es preciso que me guarde de volver a caer en lo que ya se encuentra *hecho*, por lo que *se ha dicho*.

Es por esto que hoy, voy a tratar, una vez más, de mantener este difícil desbrozamiento, puesto que, por medio de un título, tenemos al mismo tiempo un horizonte extraño, por estar calificado con este *Otra vez / Todavía* {*Encore*}. Es preciso que hoy proporcione la referencia de cierto número de puntos que serán, este año, nuestros puntos de orientación. Hay algo que se formuló la última vez: *la función del escrito*. Este es uno de nuestros puntos, este año, uno de nuestros puntos-polo.

Quisiera recordarles sin embargo que, pienso, la primera vez que les hablé, si no me engaño, enuncié que “el goce, el goce del Otro — que yo he dicho simbolizado por el cuerpo — no es un signo del amor”.<sup>3</sup> ¡Naturalmente, eso pasa! Eso pasa porque se siente que es del nivel de lo que ha producido el precedente decir,<sup>4</sup> que eso no afloja. Sin embargo, hay ahí algunos términos que bien merecen ser comentados.

El *gocce*, es precisamente lo que trato de volver presente, por medio de este decir mismo.

Este *el Otro*, está más que nunca puesto en cuestión, debe ser de nuevo machacado, vuelto a acuñar, para que tome su pleno sentido, su

---

<sup>3</sup> *symbolisé*: *simbolizado*. Sigo en esto las versiones **GT**, **ALI** y **JAM/S**, dado que, entiendo, lo simbolizado por el cuerpo del otro es el Otro, y no su goce. Por su parte, las versiones **VR** y **STF** transcriben *symbolisée*, acorde con *la jouissance*, ambos términos de género femenino en francés, lo que llevaría a que lo simbolizado por el cuerpo no es el Otro, sino su goce.

<sup>4</sup> Nota de **VR**: “Suponemos que el precedente decir a la formulación «el goce del Otro, del cuerpo del otro que Lo simboliza no es el signo del amor», es que «no hay relación sexual»”.

resonancia completa. \*Lugar, por una parte; pero, por otra parte, propuesto como el término que se soporta, puesto que soy yo quien habla, que no puedo hablar más que desde donde estoy/soy, identificado a lo que la última vez calificué: puro *significante*\*<sup>5</sup> — “el hombre”, “una mujer”, he dicho, no son nada más que significantes. Y es de ahí que ellos toman, como tales, \*quiero decir\*<sup>6</sup>, en tanto que encarnaciones distintas del sexo, que ellos toman su función.

*El Otro*, en mi lenguaje, no puede por lo tanto ser más que el Otro sexo.<sup>7</sup> ¿Qué es de este Otro? ¿Qué es de su posición, respecto \*de aquello alrededor de lo cual se realiza la relación sexual\*<sup>8</sup> Esto es, a saber, un goce que el discurso analítico ha precipitado, \*esta\*<sup>9</sup> función del falo cuyo enigma en suma permanece intacto, puesto que

---

<sup>5</sup> **GT, STF, ALI:** \*{...} de puros significantes.\* — el plural de estas versiones vuelve ambiguo el sujeto de esa identificación: ¿el Otro? ¿Lacan? / **JAM/S:** [Por otra parte, conviene proponerlo como el término que se soporta de que soy yo quien habla, que no puedo hablar más que desde donde estoy/soy, identificado a un puro significante.] — Esta versión omite la primera parte, que el Otro es un “lugar”, y, coincidiendo con **VR**, que es la que elegí para el cuerpo del texto, evita la ambigüedad: el Otro es un término soportado por la palabra de Lacan identificado a un puro significante. Las versiones alternativas, con su plural, no son sin embargo descartables, puesto que inmediatamente Lacan se refiere a esos otros “puros significantes”: “el hombre”, “una mujer”.

<sup>6</sup> **STF:** {*je veux dire*} / **VR:** \*el decir {*le dire*}\* / **ALI:** \*por decir {*de dire*}\* / **JAM/S:** [del decir {*du dire*}]

<sup>7</sup> **GT:** \*otro sexo\*. De aquí en más, salvo que Lacan explicité “con mayúscula” o “con minúscula”, lo verteré según mi criterio, sin más aclaración que ésta, a la que añado la siguiente: que al no estar especificada la mayúscula o la minúscula, *otro* no remite necesaria ni exclusivamente al semejante; por ejemplo, en la expresión “goce del cuerpo del otro” el goce introduce allí una dimensión de alteridad irreductible a la reciprocidad... que no obstante no es la alteridad absoluta del *Otro*.

<sup>8</sup> {...*de ce autour...*} / **JAM/S:** [de ese retorno {*de ce retour*} por el cual se realiza la relación sexual] — En cuanto al verbo *réaliser*, aquí traducido como “realizar”, reitero una de mis notas para la 1ª sesión de este Seminario: “*réaliser*, que por un lado es «realizar», «volver real», también es «darse cuenta», «concebir», etc. Sartre coincidía con Gide en el carácter indispensable de este término francés. En la traducción mantengo siempre que puedo la opción «realizar»”.

<sup>9</sup> **JAM/S:** [como]

no se articula allí más que por \*hechos\*<sup>10</sup> de ausencia. ¿Esto quiere decir sin embargo que se trata ahí — como se ha creído poder traducirlo demasiado rápidamente — del significante de lo que falta en el significante? Ahí está precisamente aquello alrededor de lo cual este año deberá poner un punto término.<sup>11</sup> A saber, del falo, decir cuál es, en el discurso analítico, la función. No llegaremos a ello directamente. Pero, con el único fin de despejar el terreno, diré que lo que la última vez he traído como siendo, como acentuando la función de la barra, no carece de relación con el falo.<sup>12</sup>

Nos queda, en la segunda parte de la frase, ligada a la primera por un *no es*: “no es el signo del amor”. Es también lo que apunta en nuestro horizonte. Nos es preciso, este año, articular aquello de lo que se trata, que está precisamente ahí como en el pivote de todo lo que se ha instituido por la experiencia analítica: *el amor*.

El amor, hace tiempo que no se habla más que de eso. ¿Tengo necesidad de acentuar que está en el centro, que está en el corazón, muy precisamente, del discurso filosófico, y que es eso seguramente lo que debe ponernos en guardia? Si el discurso filosófico se ha entrevistado como lo que es — esa variante del discurso del amo {*maître*} —

---

<sup>10</sup> {*des faits*} / **GT, STF, ALI**: \*efectos {*effets*}\* / **JAM/S**: [hechos]

<sup>11</sup> {*un point terme*} — Nota de **STF**: “Poner un punto final {*final*} (escritura) y poner un término {*terme*} (por la palabra)”.

<sup>12</sup> cf. Jacques LACAN, «La significación del falo», en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, p. 672: “Se convierte entonces en la barra que, por la mano de ese demonio, cae sobre el significado, marcándolo como la progenitura bastarda de su concatenación significante”. Cf. igualmente: Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, sesión del 8 de abril de 1959: “Este significante, del que el Otro no dispone, si podemos hablar de él, es que de todos modos está, desde luego, en alguna parte. {...} Ustedes pueden reconocerlo donde quiera que está la barra, al significante oculto, ese del que el Otro no dispone, y que es justamente el que les concierne; es el mismo que ustedes hacen entrar en el juego en tanto que ustedes, pobres tontos, desde que nacieron, están tomados en este maldito asunto del logos. Es, a saber, la parte de ustedes que allí es sacrificada, y sacrificada no pura y simplemente, físicamente como se dice, realmente, sino simbólicamente, y que no es nada, esa parte de ustedes que tomó función significante. Y es por esto que hay una sola y no hay cualquier cantidad, es muy exactamente esa función enigmática que llamamos el falo...” (versión Association Freudienne Internationale, pp. 327-328, la traducción es mía).

si la última vez he podido decir del amor en tanto que lo que éste apunta es el ser {*être*} — a saber, lo que en el lenguaje se sustrae más — aquello sobre lo cual he insistido \*como *lo que iba a ser, o lo que, justamente, por ser, ha producido sorpresa*\*<sup>13</sup>; si he podido añadir que este ser, debemos interrogarnos si no está tan cerca de ese ser {*être*} del significante *m'être*<sup>14</sup> — *m*, apóstrofo, *e* acento grave [*sic*, lapsus de Lacan] — si no es el ser a la orden, si no hay ahí el más extraño de los señuelos; ¿es que esto no es también para, con el término *signo*, ordenarnos interrogar aquello en lo cual el signo se distingue del significante?

Ahí tienen entonces algunos puntos de orientación, de los que uno es *el goce*, de los que el otro es *el Otro*, el tercero *el signo*, el cuarto *el amor*.

Cuando leemos o releemos lo que se ha emitido en un tiempo en que el discurso del amor \*resultaba\*<sup>15</sup> ser el del ser, cuando abrimos ese libro que es el de Richard de Saint-Victor sobre la trinidad divina,<sup>16</sup> es del ser que partimos, del ser {*être*} en tanto que es — perdóneme este deslizamiento de escrito \*\*<sup>17</sup> — concebido como lo \**étrernel*\*<sup>18</sup> — ¡como lo *eterno* {*éternel*}, para los sordos! — y que, \*del ser\*<sup>19</sup>, tras esa elaboración, ese camino sin embargo tan temperado en

---

<sup>13</sup> **JAM/S**: [el ser que, un poco más, iba a ser, o el ser que, por ser justamente, ha producido sorpresa.]

<sup>14</sup> Recordar que *m'être*, “serme”, literal y forzosamente: “me ser”, es homofónico a *maître*, “amo”.

<sup>15</sup> {*s'avérait*} / **STF, ALI, JAM/S**: [se confesaba {*a'avouait*}]

<sup>16</sup> Nota de **VR**: “Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, tomo 196 de la patrología latina de Migne, citado por Gervais Dumège, *Richard de St. Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Vendôme, P.U.F., 1952”.

<sup>17</sup> **JAM/S**: [en mi palabra]

<sup>18</sup> **GT**: \**étrernel*\* / **JAM/S**: [*étrernel*] — En las distintas variantes tenemos un neologismo constituido por la condensación de *être*, “ser”, y *éternel*, “eterno”, lo que sugiere que en ese tiempo al que alude Lacan el ser era concebido como ser eterno.

<sup>19</sup> **JAM/S**: [esto]

Aristóteles, y bajo la influencia sin duda de la irrupción de ese “*Yo soy lo que soy*” que es el enunciado de la verdad judaica, cuando todo eso viene a culminar en esta idea, esta idea hasta entonces circunscripta, rozada, aproximada, aproximativa, del ser, viene a culminar en ese violento arrancamiento a la función del tiempo por el enunciado de lo Eterno, resulta de ello... extrañas consecuencias.

\*Esto es, a saber, la enunciación:

— que hay el ser que, *eterno*, lo es *por sí mismo*;

— que hay el ser que, *eterno*, no lo es *por sí mismo*;

— que hay el ser que, eterno... que, *no eterno*, no tiene, ese ser frágil, de alguna manera precario, incluso inexistente, *no lo tiene por sí mismo*;

— pero quien se detiene en lo que parece imponerse al respecto por el hecho de las definiciones lógicas — si no obstante la negación bastara en este orden, de una función unívoca, para asegurar la existencia — quien se detiene en esto: que lo que no es eterno no podría en ningún caso... Puesto que de las cuatro subdivisiones que se producen por esta alternancia de la afirmación y de la negación de lo *eterno* y del *por sí mismo*... ¿Hay, dice él, un ser que, *no eterno*, pueda ser *por sí mismo*? Y seguramente, esto parece, al Richard de Saint-Victor en cuestión, que debe ser descartado.\*<sup>20</sup>

¿Es que no parece sin embargo que ahí está precisamente aquello de lo que se trata en lo que concierne al significante? A saber, que el significante, ningún significante se propone, se produce como tal, como eterno. Eso es sin duda lo que, más bien que calificarlo de arbitrario, Saussure hubiera podido tratar de formular. El significante, digamos, hubiese sido mejor proponerlo con la categoría de lo contingente, en todo caso de lo que no es seguramente eterno, de lo que repudia la categoría de lo eterno, pero que, no obstante, singularmente, es *por sí mismo*. Es así como se propone a nosotros: ese significante, *por sí mismo*, tiene efectos.

---

<sup>20</sup> **JAM/S:** [Hay, dice Richard de Saint-Victor, el ser que, eterno, lo es por sí mismo, el ser que, eterno, no lo es por sí mismo, el ser que, no eterno, no tiene ese ser frágil, incluso inexistente, no lo tiene por sí mismo. Pero el ser no eterno que es por sí mismo, no lo hay. De las cuatro subdivisiones que se producen por la alternancia de la afirmación y de la negación de lo eterno y del *por sí mismo*, ésta es la única que le parece, al Richard de Saint-Victor en cuestión, que debe ser descartada.]

Y sin embargo, si hay algo que puede proponerse al respecto, es su “participación” — para emplear una aproximación platónica — es su participación en esa *nada* {rien} de donde, efectivamente, es la emergencia misma de la idea creacionista decirnos que algo completamente original ha sido hecho *ex nihilo*, a saber, de nada.

Parece, en efecto... ¿no les parece? {ne vous semble-t-il pas} ¿no hay algo que les aparezca {apparaisse}, si es que... la pereza {la paresse} que es la vuestra pueda ser despertada por alguna aparición? Es que el *Génesis* no nos cuenta nada diferente que la creación... ¡de nada, en efecto! ¿De qué? De nada más que de significantes.

Desde que esta creación surge, ella se articula con la nominación de lo que es. ¿Acaso no es eso la creación, en su esencia? \*¿Acaso la creación no es nada más que el hecho de que lo que estaba ahí...? — como Aristóteles no puede seguramente dejar de enunciarlo, a saber que, si alguna vez hubo algo, era desde siempre que estaba ahí. ¿No es, en la idea creacionista — esencialmente de la creación, y de la creación a partir de nada — del significante que se trata fundamentalmente, que se trata de una manera que funda?\*<sup>21</sup>

¿No es incluso en eso que consiste lo que encontramos en lo que, al reflejarse en una concepción del mundo, se ha enunciado como revolución copernicana? Desde hace mucho tiempo pongo en duda lo que Freud creyó poder proponer al respecto. \*Como si, de lo que le enseñó el discurso de la histérica, a saber, de esa otra sustancia que, enteramente, se sostiene en esto: que hay significante, y que es del efecto de este significante que se trata en ese discurso de la histérica, que al recogerlo, él supo hacerlo girar con ese cuarto de vuelta que ha hecho de él el discurso analítico.\*<sup>22</sup> La noción misma de cuarto de vuelta {tour} evoca la revolución, pero ciertamente no en el sentido en

---

<sup>21</sup> **JAM/S:** [Mientras que Aristóteles no puede dejar de enunciar que, si alguna vez hubo algo, eso estaba ahí desde siempre, ¿no se trata, en la idea creacionista, de la creación a partir de nada, y por lo tanto del significante?]

<sup>22</sup> **JAM/S:** [El discurso de la histérica le enseñó esa otra sustancia que se sostiene enteramente en esto, que hay significante. Al recoger el efecto de ese significante, en el discurso de la histérica, supo hacerlo girar con ese cuarto de vuelta que hace de él el discurso analítico.]

que revolución es subversión. Muy por el contrario, lo que da vueltas {*tourne*} — eso es lo que se llama “revolución” — está destinado, por su enunciado mismo, a evocar el retorno {*retour*}.

Seguramente, no hemos llegado allí en absoluto, al acabamiento de ese retorno, puesto que es ya de manera muy trabajosa que ese cuarto de vuelta se cumple. Pero nunca está de más evocar, ante todo, que si hubo en alguna parte revolución, no es ciertamente en el nivel de Copérnico, que hubiera sido inútil evocar términos que no son más que de erudición histórica. A saber, que desde hacía mucho tiempo había sido adelantada la hipótesis de que, que el sol era quizá precisamente el centro alrededor del cual eso daba vueltas.

¿Pero qué importa? Lo que importaba a esos matemáticos, es seguramente el punto de partida. ¿El punto de partida de qué? De lo que gira. Lo que nosotros sabemos, por supuesto, es que esa rotación {*virée*} eterna de las estrellas — de la última de las esferas, aquella a la cual Aristóteles supone todavía otra que sería la de lo inmóvil, causa primera del movimiento de las que dan vueltas {*tourment*} — si las estrellas dan vueltas, esto es seguramente porque la tierra, la tierra da vueltas sobre sí misma, y que es ya una maravilla que, de esta rotación, de esta revolución, de este giro eterno de la esfera estelar, se hayan encontrado hombres para forjar esas otras esferas, donde hacer girar, con ese movimiento oscilatorio que es el del sistema ptolomeico, las esferas de los planetas. De aquellas que, girando alrededor del sol, resultan, respecto de la tierra, en esa posición ambigua de ir y venir en zig-zag.<sup>23</sup> ¿Es que, a partir ahí, haber cogitado el movimiento de las esferas, no es una proeza extraordinaria? En lo cual, después de todo, Copérnico no hacía más que hacer observar que quizá ese movimiento de las esferas intermedias podía expresarse de otro modo; que la tierra estuviese en el centro o no, no era seguramente lo que más le importaba.<sup>24</sup> La revolución copernicana no es de ningún modo revolución, si no es en función de esto: que el centro de una esfera puede ser supuesto, en un discurso que no es más que un discurso analógico, constituir el *punto amo*. El hecho de cambiar ese *punto amo*, que sea éste la tierra o el sol, no tiene en sí nada que subvierta lo que el significante

---

<sup>23</sup> Véase, en cualquier enciclopedia o buscador: *epiciclos*.

<sup>24</sup> cf. Arthur KOESTLER, *Los sonámbulos*.

*centro* conserva por sí mismo. Ese significante conserva todo su peso, y está completamente claro que, lejos de que “el hombre”, lo que se designa con este término — lo que es ¿qué? lo que hace significar — lejos de que el hombre se haya conmovido nunca, así sea un poco, \*por el hecho\*<sup>25</sup> de que la tierra no está en el centro, ¡la ha sustituido muy bien por el sol! Lo importante es que haya un centro. Y, puesto que desde luego es ahora evidente que el sol no es tampoco un centro, que se pasea a través de un espacio cuyo estatuto es cada vez más precario establecer, que lo que sigue estando bien en el centro es muy simplemente... esa buena rutina que hace que el significado conserve al fin de cuentas siempre el mismo sentido, y que este sentido, está dado por el sentimiento que cada uno tiene de formar parte de *su mundo* por lo menos, es decir, de su pequeña familia, y todo lo que gira alrededor. Y que cada uno, cada uno de ustedes, hablo incluso para los izquierdistas, ustedes están allí, más de lo que ustedes creen y en una medida cuyo palmo justamente harían bien en justipreciar, apegados a cierto número de prejuicios que les dan sustentación y que limitan el alcance de sus insurrecciones al término más corto, a aquel, muy precisamente, donde eso no les aporta ninguna molestia — y especialmente no, dentro de una concepción del mundo que sigue siendo siempre perfectamente esférica: ¡el significado encuentra su centro donde sea que ustedes lo lleven!

No es, hasta nueva orden, el discurso analítico — tan difícil de sostener en su descentramiento, que todavía no ha hecho su entrada en la conciencia común — el que de ninguna manera puede subvertir nada.

Sin embargo, si a pesar de todo se me permite servirme de esta referencia llamada copernicana, acentuaré lo que ella tiene de efectivo en cuanto que no es de ningún modo de un cambio de centro que se trata en ella. Que “eso gira”, \*eso\*<sup>26</sup> continúa conservando \*\*<sup>27</sup> todo su valor. Por motivado, reducido que sea al fin de cuentas, a ese punto de partida de que la tierra gira, y que, por este hecho, nos parece que

---

<sup>25</sup> **JAM/S:** [por el descubrimiento]

<sup>26</sup> **JAM/S:** [el hecho]

<sup>27</sup> **JAM/S:** [para nosotros]

es la esfera celeste la que gira, ella continúa perfectamente girando y tiene todo tipo de efectos. Lo que hace que, a pesar de todo, es precisamente por años que ustedes cuentan vuestra edad.

La subversión, si existió en alguna parte y en algún momento, no consistió para nada en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira, es haber sustituido, al *eso gira*, un *eso cae* {*ça tombe*}, *c*, *cedilla*, *a*, *ça tombe*.<sup>28</sup>

El punto vivo — como a algunos, a pesar de todo, se les ocurrió percatarse de ello — no es ni Copérnico... un poco más Kepler, a causa del hecho de que \*\*<sup>29</sup> eso no gira de la misma manera: eso gira en elipse. \*Y ya esto es más enérgico como correctivo para esta función del centro: es ésta la que es cuestionada.\*<sup>30</sup> Aquello hacia donde eso cae \*\*<sup>31</sup> está en un punto de la elipse, que se llama el foco. Y en el punto simétrico, no hay nada. Esto seguramente es un correctivo completamente esencial para esta imagen del centro.

Pero el *eso cae* no toma, si puedo expresarme así, su peso, su peso de subversión, justamente, más que en cuanto que no es \*solamente\*<sup>32</sup> cambiar el centro que hace revolución, puesto que, al conservar el centro, la revolución continúa indefinidamente, y, justamente, para volver siempre sobre sí misma. Es que el “eso cae” desemboca ¿en qué? Muy exactamente en esto, y nada más, que:

$$F = G \cdot \frac{mm'}{d^2}$$

---

<sup>28</sup> Para explicar la necesidad de esta aclaración, se tendrá en cuenta que *ça tombe*, “eso cae”, es homofónico por ejemplo a *sa tombe*, “su tumba”.

<sup>29</sup> **JAM/S**: [en él]

<sup>30</sup> **VR**: \*Y ya esto es más energético que correctivo para esta función del centro, es ésta la que está cuestionada.\* / **GT**: \*y ya esto es el más enérgico correctivo a esta función del centro, es ésta la que es cuestionada.\* / **JAM/S**: [y eso ya cuestiona la función del centro.]

<sup>31</sup> **JAM/S**: [en Kepler]

<sup>32</sup> **GT**: \*tanto\*

$F = G$  mayúscula factor de  $mm'$  sobre  $r^2$  { $r$  al cuadrado} o  $d^2$ : la distancia que separa las dos masas expresadas por  $m$  y  $m'$ ,<sup>33</sup> y que lo que se expresa así, a saber una fuerza — una fuerza en tanto que todo lo que es masa es susceptible, por relación a esta fuerza, de tomar cierta aceleración — que está enteramente en este escrito, en lo que se resume en estas cinco letras escritas en el hueco de la mano, con una cifra más, como potencia — potencia al cuadrado de la distancia: “e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia”.<sup>34</sup> Ahí está, es en este efecto de escrito que consiste lo que se atribuye por lo tanto indebidamente a Copérnico, algo que justamente nos arranca de la función como tal — función imaginaria, función imaginaria y sin embargo fundada en lo real — de la revolución.

Estando enunciado esto, recuerdo sin duda, pero también prelude, lo que importa, es subrayar que lo que se ha producido, como tal, en la articulación de este nuevo discurso que emerge como siendo el discurso del analista... El discurso del análisis,<sup>35</sup> es esto: es que el fundamento, el punto de partida se ha tomado en el efecto, como tal, de lo que concierne al significante.

Muy lejos de que sea admitido, de alguna manera por lo vivido, muy lejos de que sea admitido como del hecho mismo lo que el significante aporta de sus efectos de significado a partir de los cuales se ha edificado esta estructuración de la que recién les he enunciado como recuerdo cómo durante mucho tiempo pareció natural que se constituyera un mundo cuyos correlativos eran algo más allá que era el *ser* mismo, el ser tomado como eterno... ¡la teología! Y que ese mundo siga siendo, como quiera que sea, una concepción — ése es precisamente el término — una visión, una mirada, una aprehensión imaginaria, un mundo concebido como siendo el *todo*, el *todo* con lo que éste

---

<sup>33</sup> Nota de **VR**: “Lacan ha dado prueba de aproximación en el enunciado de esta fórmula: en efecto, habló de « $r$  o  $d$ », no distinguiendo, a este respecto, distancia y cuadrado de la distancia. Omitió el — en la fórmula canónica que se escribe:  $F = -G mm/d^2$ ”.

<sup>34</sup> Fórmula de la ley universal de la gravitación (Newton, 1685).

<sup>35</sup> Nota de **VR**: “¿Qué pasa con este «discurso del analista, discurso del análisis», redundancia o distinción?”.

comporta, cualquier apertura que se le dé, de limitado; y que de esto resulta algo que, de todos modos, sigue siendo extraño, a saber que alguien — un Uno, una parte de ese mundo — es, al comienzo, supuesto poder tomar conocimiento de él, se encuentra allí en ese estado que podemos llamar de *ex-sistencia*, ¿pues cómo soportaría de otro modo poder tomar conocimiento si, de alguna manera, no fuera *ex-sistente*?

Es precisamente ahí que desde siempre se marcó la oscilación, el impase, la vacilación que resultaba de esta cosmología, algo que consiste en la admisión de un mundo.

¿Acaso no hay, en el discurso analítico tal como se instaura por el cuarto de vuelta del que hablé hace un momento, algo que, por sí, debe introducirnos en esto: que todo mantenimiento, toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal debe, como tal, ser abandonada?<sup>36</sup>

El lenguaje es tal — la lengua forjada por el discurso filosófico — el lenguaje es tal que a todo instante, ustedes lo ven, en el momento en que yo adelanto lo que sea de lo que puede, por este discurso analítico, establecerse, ustedes notan que yo no puedo hacer, en todo instante, más que volver a deslizarse ¿en qué? En ese “mundo”, en ese supuesto de una sustancia que, de todos modos, se encuentra impregnada

---

<sup>36</sup> **JAM/S** reordena los últimos párrafos: [Lo que se ha producido en la articulación de este nuevo discurso que emerge como discurso del análisis es que el punto de partida se ha tomado de la función del significante, muy lejos de que sea admitido de lo vivido del hecho mismo lo que el significante aporta de sus efectos de significado. Es a partir de los efectos de significado que se edificó la estructuración que les recordé. Durante épocas, pareció natural que se constituyera un mundo cuyo correlato era, más allá, el ser mismo, el ser tomado como eterno. Ese mundo concebido como el todo, con lo que esta palabra comporta, sea cual fuere la apertura que se le dé, de limitado, sigue siendo una concepción — ésa es precisamente la palabra — una visión, una mirada, una aprehensión imaginaria. Y de eso resulta esto que sigue siendo extraño, que alguien, una parte de ese mundo, es supuesto al comienzo como pudiendo tomar conocimiento de él. Este Uno se encuentra allí en ese estado que podemos llamar la existencia, ¿pues cómo podría ser soporte del *tomar conocimiento* si no fuera existente? Es ahí que desde siempre se marcó el impase, la vacilación resultante de esta cosmología que consiste en la admisión de un mundo. Al contrario, ¿acaso no hay en el discurso analítico con qué introducimos a lo siguiente: que toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal, debe ser abandonada?]

de la función del ser, y que seguir el hilo del discurso analítico no tiende a nada menos que a volver a quebrar, que a modificar, que a marcar con una incurvación propia, y con una incurvación que ni siquiera podría ser mantenida como siendo la de líneas de fuerza, lo que produce como tal la falla, la discontinuidad, la ruptura, \*que nos sugiere ver en la lengua lo que, al fin de cuentas, la quiebra\*<sup>37</sup>, tan bien que nada parece constituir mejor lo que puede ser el horizonte del discurso analítico que ese empleo que se ha hecho por la matemática, ese empleo que se ha hecho de la letra \*como siendo singularmente lo que, por una parte, revela en el discurso lo que — ¡no por azar! — es llamado la gramática: la cosa del lenguaje que no se revela más que en el escrito. Pero no es por azar, no es tampoco sin necesidad.<sup>38</sup> Es que si la gramática es lo que en el lenguaje no se revela más que por el escrito\*<sup>39</sup>, es que más allá del lenguaje, este efecto... este efecto que se produce por soportarse solamente de la escritura — que es seguramente el ideal de la matemática — es alrededor de eso que aquello de lo que se trata en el lenguaje se revela. \*A saber que,\*<sup>40</sup> rehusarse de alguna manera la referencia al escrito, es también prohibirse lo que, de todos los efectos del lenguaje, puede llegar a articularse, \*y a articularse en algo que no podemos evitar que resulte del lenguaje, a saber un *supuesto* más acá y más allá.\*<sup>41</sup>

Ya basta con que esas referencias espaciales sean evocadas para que, de alguna manera, éstas se impongan. Al suponer un más acá, sentimos bien que no hay ahí más que una referencia intuitiva.

\*Y sin embargo sabemos bien que el lenguaje se distingue por esto: que en su efecto de significado no está nunca, justamente, más

---

<sup>37</sup> **JAM/S:** [Nuestro recurso es, en la lengua, lo que la quiebra.]

<sup>38</sup> Verosíblemente, alusión al libro de Jacques MONOD, *El azar y la necesidad*, publicado en 1970.

<sup>39</sup> **JAM/S:** [La letra revela en el discurso lo que, no por azar, ni sin necesidad, es llamado la gramática. La gramática es lo que no se revela del lenguaje más que en el escrito.]

<sup>40</sup> **JAM/S:** [Ahora bien,]

<sup>41</sup> **JAM/S:** [Esta articulación se produce en lo que resulta del lenguaje, no importa lo que hagamos, a saber un supuesto más acá y más allá.]

que *al lado* {à côté} del significante.\*<sup>42</sup> \*Que lo que es preciso, aquello en lo cual tenemos que esforzarnos, es en sustituir a esta imposición... — que es la que el lenguaje provoca — imposición del ser {être}, la aprehensión radical, la admisión en el punto de partida que del ser, no tenemos nada, nunca, sino al escribirlo de otro modo, como el *par-être*<sup>43</sup> ... No *paraître* {parecer, aparecer} como se ha dicho des-

---

<sup>42</sup> **JAM/S**: [Y sin embargo, esta suposición es ineliminable porque el lenguaje, en su efecto de significado, no está nunca más que al lado del referente.] — Como podemos leer, las versiones **VR**, **ALI**, **GT** y **STF**, ellas mismas basadas en varias fuentes, transcriben *signifiant* (significante), ahí donde la versión de Jacques-Alain Miller transcribe *réfèrent* (referente). ¿Se trata de decidir entre una transcripción y otra? En ese caso: ¿cómo argumentar una y otra? Y por otra parte, ¿cómo descartar un posible lapsus de Lacan (que estaría muy lejos de ser el único que hayamos encontrado en los distintos Seminarios), que no convendría suturar en el discurso de quien dice presentarse en posición analizante? La decisión, en este párrafo, relativa a qué dejar en el cuerpo del texto y qué remitir a las notas es difícil, y necesariamente precaria. La palabra *réfèrent*, “referente”, introducida por la versión **JAM/S**, no es inverosímil, pero no es obvia su pertenencia a la dimensión evocada en lo que sigue del párrafo: “el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que, del ser, no tenemos nunca nada”; no obstante, podría ser argumentada a partir de que en el párrafo precedente son mencionadas una “referencia a lo escrito” {*référence à l’écrit*}, “referencias espaciales” {*références spatiales*}, e incluso una “referencia intuitiva” {*référence intuitive*}; los argumentos se vuelven más fuertes si tomamos en cuenta estos fragmentos provenientes de la tercera sesión del Seminario: “Lo que pasa por arbitrario es que los efectos de significado, son mucho más difíciles de sopesar, es cierto que no parecen tener nada que ver con lo que los causa. Pero si no tienen nada que ver con lo que los causa, es porque se espera que lo que los causa tenga cierta relación con lo real. {...} las referencias, las cosas para lo cual sirve ese significado al aproximar, y bien, justamente, ellas siguen siendo aproximativas... {...} A nivel de la distinción significante/significado, lo que caracteriza al significar, en cuanto a lo que está ahí sin embargo como tercero indispensable, a saber, el referente, es propiamente que el significado lo pifia...” — cf. esta *Versión Crítica*, sesión del 19 de Diciembre de 1972. — La versión **GT** arrastra dos erratas que tuvimos que corregir mentalmente antes de traducir: *il n’est jamais justement que à côté su Signifiant*, esto es que, al traducir, leímos *côté* como *côte*, y *su* como *du*. — En cuanto a la traducción de Paidós, **JAM/P**, de este fragmento de la versión **JAM/S**, es cierto, parece menos forzada gramaticalmente que la nuestra; pero si podría aceptarse un “cae al lado del referente”, no está de más señalar que no es lo mismo “caer al lado” que “quedarse corto”; el *par-être*, “para-ser”, *être-para*, “ser-para”, *être à côté*, “ser al lado”, del que se hablará a continuación, dice suficientemente que no se trata de lo que se queda “corto”, sino de lo que queda “al lado”, “al costado”, incluso “al margen”.

de siempre: el fenómeno, ese más allá de lo cual habría algo {*quelque chose*} <de la que Dios es *noúmeno*><sup>44</sup>, ella nos {*nous*} ha, en efecto, llevado {*menés*}, es decir a todas las opacificaciones que se denominan justamente “el oscurantismo”. Que es en la paradoja misma de todo lo que llega a formularse como efecto de escrito del lenguaje, que es en el punto mismo donde esas paradojas brotan, que el ser se presenta, y no se presenta nunca más que por *pare-être*<sup>45</sup>.

Habría que aprender, al fin de cuentas, a conjugar, a conjugar como se debe: *je pare-suis, tu pare-es, il pare-est, nous pare-sommes* y así sucesivamente.\*<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> *parêtre*: neologismo formado por condensación a partir de un núcleo constituido por el verbo *être*: “ser o estar”, que Lacan presenta como un verbo intransitivo que puede conjugarse. En la composición del mismo tenemos que considerar: el prefijo *para-*, del griego “al lado de”, explicitado en el párrafo que sigue por las referencias de Lacan al *être à côté* {ser al lado}, *être para...* {ser para...}; el término homofónico *paraître* {parecer, aparecer}, que Lacan evoca inmediatamente (en este párrafo para distinguirlo del mismo); y finalmente lo que podemos considerar una interesante auto-exégesis, en el curso de la sesión del 15 de Febrero de 1977 del Seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*: “La ortografía que yo doy al nombre «*paraître*», que yo escribo «*parêtre*», no hay más que el «*parêtre*» del que tenemos a saber, el *être* {ser} en este caso no siendo más que una parte del «*parlêtre*», es decir de lo que está hecho únicamente por lo que *parle* {habla}.” — la traducción es mía, a partir de la versión de la Association freudienne internationale. / **GT**: \**par-être*\* / **JAM/S**: [*par-être*]

<sup>44</sup> **VR**: {*dont Dieu c'est noumen*} — yo traduzco como si dijera *noumène*. No obstante esta misma versión añade una nota de la que se deduce que el problema no está saldado: “Es una diablura de homofonía que nosotros mismos transcribimos así. Esto puede evidentemente escribirse también: *Dieu sait nous mène... Mais où?* {Dios sabe nos lleva... ¿Pero dónde?}” — la homofonía es entre *Dieu c'est noumen* (o *noumène*) y *Dieu sait nous mène*. / **GT, STF**: <de lo que Dios sabe — ¡“*noumen!*” {*dont Dieu sait - «noumen!»*}> / **ALI**: <de lo que Dios sabe... *nos lleva* {*dont Dieu sait... nous mène*}>

<sup>45</sup> **GT**: \*parecer {*paraître*}\* / **ALI**: {*par-être*}

<sup>46</sup> **VR**: Mantenido el prefijo *pare-*, “soy”, “eres”, “es” y “somos” respectivamente. / **GT**: \**je parsuis, tu pares, il parrest, nous parsommes*\* / **JAM/S**: [En consecuencia, ¿no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que, del ser, no tenemos nunca nada? En lo que tenemos que esforzarnos, es en sustituir, a ese ser que se escurriría, el *par-être*, o sea el ser *para* {*l'être para*}, el ser al lado {*l'être à côté*}. Digo el *par-être*, y no el aparecer {*paraître*}, como se ha dicho desde siempre, el fenómeno, aquello más allá de lo cual habría esa cosa,

Y bien, todo esto nos introduce, nos introduce a este enunciado, que...

Bien pueden admitirlo ustedes, si dan el acento que esta nueva ortografía — con todas sus consecuencias morfológicas que es preciso saber asumir, en esta nueva conjugación que yo les propongo —

...es precisamente a partir de ahí que hay que tomar lo que está en juego en lo que resulta estar también en una relación de *par-être*, de ser/estar *al lado* {*d'être à côté*}<sup>47</sup>, de ser *para* {*d'être para*} respecto de esa relación sexual de la que está claro que, en todo lo que se aproxima a ella, el lenguaje no se manifiesta más que por su insuficiencia. Es precisamente respecto de este *par-être* que lo que suple a esta relación en tanto que inexistente, es precisamente en esa relación con el *par-être* que debemos articular lo que allí suple. Esto es, a saber, precisamente, el amor.

Es propiamente fabuloso que la función del Otro, del Otro como lugar de la verdad, y para decir todo, del único sitio, aunque irreducible, que podemos dar al término del ser divino — de Dios, para llamarlo por su nombre... Dios es propiamente el lugar donde, si ustedes me permiten \*el término\*<sup>48</sup>, se produce el *dieu*<sup>49</sup>, el *dieure*<sup>50</sup>, *el decir* {*dire*}. Por una nada, *el decir* hace *Dios*... Por tanto tiempo como se diga algo, “la hipótesis *Dios*” estará ahí.

---

noúmeno {*noumène*} — en efecto, ella nos ha llevado {*menés*}, llevado a todas las opacificaciones que se denominan justamente oscurantismo. Es en el punto mismo donde brotan las paradojas de todo lo que llega a formularse como efecto de escrito que el ser se presenta, se presenta siempre, por *par-être*. Habría que aprender a conjugar como se debe — *je par-suis, tu par-es, il par-est, nous par-sommes*, y así sucesivamente.]

<sup>47</sup> Recordar que el *être* francés recubre nuestros “ser” y “estar”.

<sup>48</sup> **JAM/S**: [juego]

<sup>49</sup> **GT**: \**dieue*\*, palabra inexistente, posible errata por *dieu*, “dios”, o tránsito hacia la siguiente: *dieure*. / **STF**: \**dieur*\* / **JAM/S**: *dieu*, pero luego *dieur*.

<sup>50</sup> *dieure*, neologismo que resulta de la condensación intraducible de *dieu*, “dios”, y *dire*, “decir”. Lacan lo emplea también en el texto *Televisión* y en la conferencia «La tercera».

Y es justamente al tratar de decir allí algo que se define este hecho, que, en suma, no puede haber verdaderamente otros ateos que los teólogos. A saber aquéllos que, acerca de Dios, hablan. Ningún otro medio de serlo, sino esconder su cabeza entre sus brazos en nombre de no sé qué miedo, ¡como si alguna vez ese Dios hubiera efectivamente manifestado una presencia cualquiera!

Por el contrario, es imposible decir lo que sea sin inmediatamente \*hacerlo\*<sup>51</sup> subsistir, aunque más no fuera bajo esta forma del Otro, del Otro, \*donde se dice la verdad\*<sup>52</sup>. Esto es una cosa que es completamente evidente en el menor avance de esa cosa que detesto, y que detesto por las mejores razones, es decir, la Historia. La Historia estando muy precisamente hecha para darnos la idea de que ella tiene un sentido cualquiera.

Mientras que la primera de las cosas que tenemos que hacer es partir de lo que tenemos ahí, en frente, de un decir, que es el decir de un otro, quien nos cuenta sus tonterías, sus embarazos, sus impedimentos, sus conmociones.<sup>53</sup> Y que es ahí que se trata de leer. Se trata de leer... ¿Se trata de leer qué? Se trata de leer... *nada más* que los efectos de esos decires. Y estos efectos, vemos bien todo aquello en lo cual eso agita, eso moviliza, eso molesta a los seres hablantes. Y desde luego, para que eso desemboque en algo, es preciso que eso sirva, y que eso sirva, mi Dios, \*para que se arregle, para que se acomode\*<sup>54</sup>,

---

<sup>51</sup> **JAM/S**: [*Le faire* {hacer-Lo}] — la mayúscula, que **JAM/P** omite, subraya que así se hace subsistir a Dios. / **ALI**: \**Le faire*\*

<sup>52</sup> **GT**, **ALI**: {*où se dit la vérité*} / **VR**, **STF**: \*también dicho la verdad {*aussi dit la vérité*}\*

<sup>53</sup> Se recordará que *embarras*, “embarazo”, *empêchement*, “impedimento”, y *émoi*, que he optado traducir por “conmoción” en lugar del habitual “turbación”, son términos que vienen de la primera sesión del Seminario *La angustia*, donde los mismos, y particularmente la traducción del último, son argumentados. — Donde **JAM/S** establece *émois* (conmociones, turbaciones), **JAM/P** “traduce” por “emociones”, perdiendo así la importante diferencia conceptual establecida por Lacan en la primera sesión de su Seminario 10, *La angustia*, entre *émoi* y *émotion*. — Cf. Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia*, 1962-1963, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

para que, aunque sea a los tropezones ¿no es cierto? ellos lleguen pese a todo a dar una sombra de pequeña vida a ese sentimiento llamado del amor.

Es preciso, es preciso justamente, es preciso que eso dure *toda-vía* {*encore*}. A saber que, por intermedio de ese sentimiento, se produzca algo que, al fin de cuentas — como muy bien lo vieron algunas personas que, por relación a todo eso, tomaron sus precauciones, así, bajo el toldo de la Iglesia — que eso desemboque en la reproducción. ¿En la reproducción de qué? En la reproducción de los cuerpos.

¿Pero acaso no podría ser, no se sentiría, no se palparía que el lenguaje tiene otros efectos que llevar a la gente por la punta de la nariz \*a reproducirse más y más {*encore*}? En cuerpo a cuerpo {*En corps à corps*}, y en cuerpo {*en corps*}, así, encarnados...<sup>55</sup>

Hay algo, a pesar de todo, que es otro efecto de ese lenguaje, que es, que es justamente el escrito. Y a pesar de todo tenemos esto de sus características — si me atrevo a expresarme así — y digno de ser destacado, es que del escrito, desde que el lenguaje existe, hemos visto ¡en fin! algunas mutaciones.

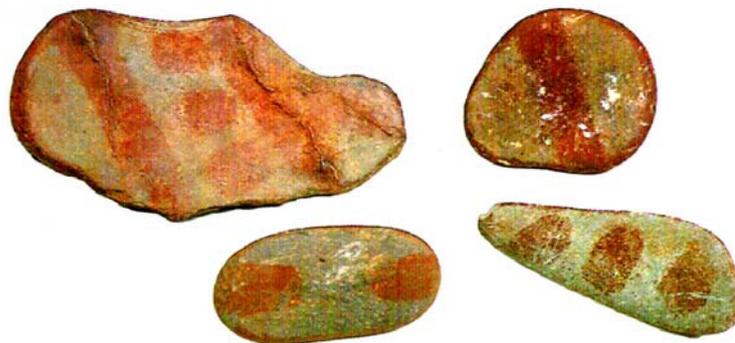
Lo que se escribe... Esto no es fácil de decir. Lo que se escribe, es la letra. Y la letra, ¡mi Dios!, no siempre está fabricada de la misma manera. Entonces, al respecto, se hace la historia, la historia de la escritura, y uno se rompe la cabeza imaginando para qué podía servir eso, las pictografías mayas o aztecas, y luego, un poco más lejos, los guijarros del Mas d'Azil. ¡En fin! ¿qué podían ser esos extraños dados? ¿a qué se jugaba con eso?<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> **JAM/S**: [para que ellos se las arreglen, para que se acomoden]

<sup>55</sup> **GT**: \*a reproducirse más y más / en cuerpo {*à se reproduire encor(ps)*}? En cuerpo a cuerpo {*En corps à corps*}, y una vez más / en cuerpo {*et encor(ps)*} así, encarnados\* — *encor(ps)* condensa *encore*, “otra vez”, “una vez más”, “todavía”, y *corps*, “cuerpo”.

<sup>56</sup> *cf.* Jacques LACAN, Seminario 9, *La identificación*, 1961-1962, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, sesión del 20 de Diciembre de 1961, pp. 18 y ss.



Todo eso, como es de costumbre la función de la historia — habría que decir: “sobre todo no toquen a la *hache*, inicial de la Historia”.<sup>57</sup> Sería una buena manera de reconducir a la gente a la primera de las letras, aquella a la cual yo me limito. ¡Siempre permanezco en la letra A!<sup>58</sup> Por otra parte es completamente claro que la Biblia no comienza más que en la letra B — ¡ella me había dejado la letra A! [risas] ¡eh! ¡Para que yo me encargue de ella!

Hay mucho para instruirse, no investigando los guijarros del Mas d’Azil, ni siquiera haciendo lo que yo he hecho, así, para mi buen público en un tiempo, un público de analistas, un buen tiempito. Uno les explicaba el trazo unario, la muesca, en fin, eso, estaba al alcance de su entendimiento.<sup>59</sup> Pero más valdría mirar con atención lo que hacen los matemáticos con las letras, y especialmente desde que, desdiciendo cierto número de cosas, y de la manera más fundada, se pusieron, bajo el nombre de *teoría de los conjuntos*, a percatarse de que se podía abordar el *uno* de otra manera que intuitiva, fusional, ¡amorosa, finalmente!

“¡No somos más que uno!” Cualquiera sabe, por supuesto, que nunca sucedió, entre dos, que no hagan más que uno, ¿no es cierto? Pero, en fin, “no somos más que uno”, es de ahí que parte eso, esta

---

<sup>57</sup> *hache* es “hacha”, pero hace homofonía con la pronunciación del nombre de la letra *h*.

<sup>58</sup> Recordar que A es la inicial de *Autre*, “Otro”. / **ALI** transcribe *a* y *b* con minúscula.

<sup>59</sup> El tiempo del Seminario *La identificación*, véase nota anterior

idea del amor. Es verdaderamente la manera más, más, más, más grosera de dar a este término — a este término que manifiestamente se sustrae — de la relación sexual, su significado.<sup>60</sup>

El comienzo de la sabiduría debería ser comenzar a darse cuenta de que... es en eso ¿no es cierto? que el viejo padre Freud ha abierto algunos caminos, a pesar de todo. De todos modos es muy lindo, muy impresionante — es de ahí que partí yo, porque eso, a mí mismo, así, me tocó un poquito, eso podría tocar a cualquiera, por otra parte ¿no es cierto? — darse cuenta de que el fundamento del amor, si eso tiene relación con el *uno*, tiene muy exactamente como resultado no hacer salir jamás a nadie de sí mismo. Si era eso — es todo eso y nada más que eso lo que él dijo ¿no es cierto? — a partir del momento en que introdujo la función del amor narcisista, todo el mundo pudo sentir que el problema, era cómo podía haber un amor por un *otro*. Y que está muy claro que ese *uno*, con el que todo el mundo se llena la boca, es ante todo y esencialmente de la naturaleza ¿no es cierto? de ese espejismo del *uno* que uno se cree ser. Pero, en fin, a pesar de todo, esto no es para decir que ése sea todo el horizonte, \*esto es, a saber que... hay, que hay tanto de *uno* como se quiera.

Cuando yo digo: “hay tanto de *uno* como se quiera”, no quiero decir que hay tantos individuos como se quiera, porque eso, eso no quiere decir nada, eso es hacer cuentas. Hay tanto de *uno* — como *uno* — pero *uno* de la primera hipótesis del *Parménides*,<sup>61</sup> esos *uno* se caracterizan por no parecerse, cada uno, en nada.\*<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> En todos estos párrafos, donde **VR** transcribe «*un*», y **GT**, **ALI** y **JAM/S** transcriben *Un*, yo establezco *uno*.

<sup>61</sup> cf. PLATÓN, *Parménides*. La primera hipótesis se encuentra en el siguiente fragmento (137 c-d): “Bien, dijo Parménides, pues si el *Uno* existe, está claro que el Uno no será múltiple. Consecuentemente, no puede tener partes ni ser un todo, pues una parte es una parte de un todo, y un todo es aquello a lo que no le falta ninguna parte. Por tanto, si dices de él que es «un todo» o que «tiene partes», en ambos casos el Uno consistiría en partes y, por ello, no sería uno, sino múltiple. Pero tiene que ser uno y no múltiple. Así pues, si el Uno ha de ser uno, no será una totalidad, ni tendrá partes.” — tomado de F.M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, Visor Dis., S. A., Madrid, 1989, p. 182.

<sup>62</sup> **VR**: *il y a autant d'«un» qu'on voudra* (podría traducirse también por: “hay tantos *uno* como se quiera”), y luego: *Il y a autant d'«un», comme «un», les «un» de*

Lo que es la irrupción, la intrusión de la teoría de los conjuntos {ensembles}, es justamente postular eso: hablemos del *uno* en cuanto que se trata de cosas que no tienen entre sí estrictamente ninguna relación. A saber, pongamos \*allí\*<sup>63</sup> lo que se llama *objetos de pensamiento* u *objetos del mundo*, todo eso, eso cuenta cada uno por *uno*, y si reunimos {assemblons} esas *cosas* absolutamente heteróclitas, nos damos el derecho de designar esa reunión {assemblage} por medio de *una letra*. Es así que se expresa, al comienzo de la teoría de los conjuntos, por ejemplo... aquella que la última vez adelanté bajo el nombre de Nicolás Bourbaki.<sup>64</sup>

Ustedes dejaron pasar eso, esto es que yo he dicho — como por otra parte está escrito, como se imprime, como está impreso en dicha teoría de los conjuntos — que la letra *designa* una reunión {assemblage}. Es eso, justamente, aunque los autores — puesto que como ustedes saben, son múltiples — los autores que terminaron por dar su asentimiento a la edición definitiva de dicha teoría se toman el cuidado de esto: de decir que \*ellas\*<sup>65</sup> *designan* reuniones... Pero es ahí, justamente, que está su timidez, y de paso su error: \*la letra es la única cosa que *haga* esas reuniones\*<sup>66</sup>. La letra, las letras, *son* — y no *designan* — esas reuniones, y en tanto que letras ellas son tomadas como funcionando *como* esas reuniones mismas.

---

*la première hypothèse du Parménide, ces «un» se... / GT* no se define en cuanto al plural de ese *uno* del que hay tanto(s) como se quiera: \**Il y a autant d'Un(s) qu'on voudra*, y luego: *Il y a autant d'Un(s) comme Un(s), les Uns de la...\** / JAM/S: [Hay tantos Unos como se quiera — que se caracterizan por no parecerse cada uno en nada, ver la primera hipótesis del *Parménides*.]

<sup>63</sup> JAM/S: [juntos {ensemble}]

<sup>64</sup> Nota de VR: “En 1915, siete matemáticos, Henri Carton, Claude Chevalley, Jean Delsarte, Szolem Mandelbrojt, René de Possel, André Weil y Jean Dieudonné, fundaban el grupo Bourbaki, por el nombre de un general de Bonaparte”. — cf. Nicolas BOURBAKI, *Elementos de historia de las matemáticas*, Alianza Editorial.

<sup>65</sup> JAM/S: [las letras] / En todas las demás versiones: \*ellos {ils}\*, pero yo traduzco como si dijera *elles*.

<sup>66</sup> JAM/S: [las letras *hacen* las reuniones]

Ustedes ven que al conservar todavía ese *como*, me atengo al orden de lo que propongo cuando digo que “el inconsciente está estructurado *como* un lenguaje”. \*Este *como* es muy precisamente, vuelvo siempre a ello, pensado como diciendo... como no diciendo que el inconsciente está estructurado *por* un lenguaje.\*<sup>67</sup> Está estructurado *como* las reuniones, de las que se trata en la teoría de los conjuntos, son *como* una letra.

Y es de esto que se trata cuando avanzamos en la proferición matemática. ¿Qué papel juega ésta? ¿Qué soporte podemos tomar en ella para leer — para leer en tanto que hay letras, para no leer, que al no leer más que las letras — para leer aquello de lo que se trata cuando tomamos el lenguaje como siendo lo que funciona para suplir la ausencia de lo que justamente es la única parte de lo real que no pueda llegar a formarse \*de letras\*<sup>68</sup>, a saber la relación sexual?

Es en el juego mismo, el juego mismo del escrito matemático, que tenemos que encontrar, si puedo decir, la punta, el punto de orientación hacia el cual tenemos que dirigirnos para que de esta práctica, de este lazo social nuevo que emerge, y singularmente se extiende, y que se llama el discurso analítico, extraer lo que se puede extraer de él en cuanto a la función misma de este lenguaje, de este lenguaje en el que confiamos, en suma, para que ese discurso tenga efectos, sin duda medianos pero suficientemente soportables, para que ese discurso pueda soportar y completar los otros discursos.

Llegado el caso veremos — puesto que desde hace algún tiempo está claro que el discurso universitario {*universitaire*} se escribe de otro modo, y que debe ser “unido {*uni*} hacia {*vers*}, v e r s, Citeres {*Cythère*} — que debe expandir la educación sexual — vamos a ver cómo va a hacerse eso, en qué desembocará, sobre todo no hay que obstaculizarlo. La idea misma \*que del punto donde el saber\*<sup>69</sup> se postula muy exactamente en la situación autoritaria del semblante, que desde ese punto algo pueda difundirse que tenga por efecto “mejorar”,

---

<sup>67</sup> **JAM/S**: [Yo digo *como* para no decir, vuelvo siempre a ello, que el inconsciente está estructurado *por* un lenguaje.]

<sup>68</sup> {*de lettres*} / **JAM/S**: [del ser {*de l'être*}]

<sup>69</sup> **VR, STF**: \*del punto de saber\* / **JAM/S**: [Que de ese punto de saber, que]

si podemos decir, las relaciones \*de los sexos\*<sup>70</sup>, es algo que seguramente está hecho para provocar la sonrisa de un analista. Pero después de todo, ¿quién sabe?

Ya lo hemos dicho, la sonrisa del ángel es la más tonta de las sonrisas, por lo tanto no hay que jactarse nunca de eso, ¿no es cierto? Pero muy seguramente, está claro que esta idea misma de la demostración, si puedo decir en el pizarrón, de algo que se relaciona con la educación sexual, ciertamente no está hecha, desde el punto de vista del discurso del analista, para parecer plena de promesas, de buenos encuentros o de felicidad, como se dice en nuestros días.

A pesar de todo hay algo que, en mis *Escritos*, muestra, si puedo decir, que mi buena orientación — puesto que es aquella de la que trato de convencerlos — no data de ayer. A pesar de todo fue al día siguiente {*lendemain*} de una guerra, cuando nada evidentemente parecía prometer mañanas {*lendemains*} que cantan,<sup>71</sup> que escribí algo que se llama *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*,<sup>72</sup> donde pese a todo se puede muy muy bien leer, si se lo escribe y no solamente si se tiene oreja, que la función de la prisa {*fonction de la hâte*}, \*es la función de ese *petit a*, *petit a* – *t*.\*<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> **GT, ALI, STF**: \*inter-sexos\*

<sup>71</sup> *Des lendemains qui chantent*, “mañanas que cantan”, era un viejo slogan comunista que prometía un porvenir venturoso.

<sup>72</sup> Publicado primeramente en *Les Cahiers d'Art «1940-1944»*, mars 1945, pp. 32-42, y luego, con muchas modificaciones, en *Écrits*, Seuil, pp. 197-214. Cf. Jacques LACAN, *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores.

<sup>73</sup> En este fragmento, como en general, he optado también por la versión **VR / GT**: \*es la función del, de ese *petit Ha-*, *petit apresur(a)do* {*h(a)té*}.\* / **JAM/S**: [es ya ese *petit a* que la tetiza {*c'est déjà ce petit a qui la thétise*}.] — Se impone que añada algunas aclaraciones, no todas del mismo nivel.

1) Como se ve, en la traducción de las cinco transcripciones con las que contamos, he mantenido el francés para que se capte el juego de palabras permitido por la homofonía: *petit a* = *a* minúscula, y luego: *a* – *t* equivoca con *hâte* = prisa.

2) En segundo lugar, el lector habrá observado que hasta ahora, en la traducción del Seminario, he evitado sistemáticamente el habitual galicismo “pequeño *a*” para traducir la expresión *petit a*. En su lugar, empleo la traducción “*a* minúscula”, tanto por la simple razón de que en francés la expresión *petit* se emplea

para nombrar las minúsculas en una enumeración algebraica —por ejemplo, “(a, b)” un francés lo lee “petit a, petit b”—, y por la no tan simple razón, teórica, de que el objeto *petit a* no es un objeto “pequeño”, y ni siquiera es un objeto, sino, precisamente, y no está de más subrayarlo en la traducción de estas clases, *una letra* (cf. la clase 4 de esta *Versión Crítica*, sesión del 9 de Enero de 1973: “la *a* minúscula, que yo llamo *objeto*, pero que a pesar de todo no es nada más que una letra”; cf. igualmente: Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia*, 1962-1963, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, clase 7, sesión del 9 de Enero de 1963).

3) No obstante, el lector comprenderá fácilmente que mantener la opción “*a* minúscula” en este párrafo, en el que Lacan explota la casi homofonía entre *a* y *hâte*, llevaría las pérdidas que comporta toda traducción a límites inaceptables, de ahí mi decisión ya señalada de mantener, en estas pocas líneas, la opción *petit a*, y proceder en consecuencia con el resto del fragmento a traducir.

4) En cuanto a este extraño *petit Ha* aportado por la versión **GT**, y que hace de puente entre *petit a* y *petit h(a)té*, más extraño en castellano que en francés, tal vez no estaría de más recordar que en francés *ha* es una onomatopeya equivalente a la nuestra *ah*, empleada sea para expresar dolor, sea para expresar sorpresa, agradable o no, y que, redoblada, como *ha ha!*, equivale a nuestra onomatopeya para la risa “¡ja, ja!”.

5) En cuanto al establecimiento de **JAM/S** — reiterémoslo: [es ya ese *petit a* que la tetiza {*c'est déjà ce petit a qui la thètise*}] — digamos lo siguiente: este verbo, “tetizar”, que no es fácil encontrar en los diccionarios (yo no lo he encontrado), se relaciona con la palabra “tesis”, y significa “afirmar” o “poner”. Menos inhabituales, es posible encontrar referencias a los “juicios téticos” (por ejemplo: “yo soy”), por oposición a los “juicios antitéticos”. Fichte y Husserl se han valido de los mismos en sus respectivas filosofías. — El problema es que la palabra *thètise* no aparece en ninguna de las otras fuentes de este Seminario, y parece una de las frecuentes interpolaciones de Miller al servicio de su declarada propuesta de transmisión inequívoca. Como, en la línea de este párrafo del Seminario, entendemos que escribir es un recurso de lectura, no objetamos por principio este tipo de recursos. Pero queda el problema de que esta elección de Miller disuelve el equívoco homofónico proporcionado por la lengua francesa, y del que Lacan se vale deliberadamente e incluso advirtiendo: *fonction de la hâte – fonction de...* (véase *supra*).

6) En su artículo «Le fantasme, un nouage h(a)té», publicado en el n° 22 de la revista francesa *Littoral* (Erès, Avril 1987), Eric Porge proporciona su propio establecimiento de este fragmento, a partir de diversas fuentes, que traduzco como sigue: “...que la función de la prisa, es la función de ese *petit a*, *petit apresurado*” {...*que la fonction de la hâte, c'est la fonction de ce petit a, petit h(a)té*}, y consigna esta variante: “la función de la prisa es función de ese *petit a*, *t*, *ateo*” {*la fonction de la hâte es fonction de ce petit a, t, athée*}, señalando que esta variante, *athée*, viene en contrapunto del *l'éternel* al que Lacan se había referido al comienzo de esta sesión del Seminario (cf. nuestra nota, *supra*), y al que se opone el significante en tanto que “ningún significante, se propone, se produce como tal, como eterno”. Digamos finalmente que el mismo Porge, en su libro, publicado

Quiero decir que aquello de lo que se trata y que merecería ser mirado de más cerca, no es simplemente de esto, que está ya muy muy articulado, ¿no es cierto? — a saber de una pequeña adivinanza ligada al hecho de que hay para tres personas tres discos blancos y dos negros — uno de menos, ¿no es cierto? — que las cosas se juegan de hecho,<sup>74</sup> y que, en esta extrapolación subjetiva que hace que, en apariencia, el instante de ver, el instante de ver dos blancos, <para><sup>75</sup> aquél \*que no sabe lo que él es, pero\*<sup>76</sup> que sabe que los otros dos, en todo caso cada uno, pueden verse tales como son, a saber blancos, y al mismo tiempo, si por azar ellos se pensaran negros y que el que piensa en el punto de partida lo fuese él mismo, <él> sabría muy bien, al mismo tiempo, que él es blanco — hay ahí algo de lo que solamente he valorizado el hecho de que algo como una *intersubjetividad* puede desembocar en una salida saludable, \*pero que merecería seguramente ser mirada de más cerca,<sup>77</sup> muy precisamente en el nivel de lo que soporta cada uno de los sujetos, no por ser “uno entre otros”,\*<sup>78</sup> sino por ser, por relación a los otros dos, el que es la apuesta de su pensamiento, a

---

dos años después, *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Toulouse, Érès, 1989, al establecer nuevamente este fragmento del Seminario, ya no consigna la mencionada variante.

7) Tengo a la vista esta fuente parcial, para lo que sigue de mi establecimiento de esta sesión del seminario.

<sup>74</sup> La versión arriba citada de E. Porge reordena la sintaxis y vuelve más clara la frase: “Quiero decir que aquello de lo que se trata, y que merecería ser mirado de más cerca, no es simplemente esto que ya está muy articulado: a saber una pequeña adivinanza ligada al hecho de que las cosas se juegan para tres personas porque hay tres discos blancos y dos negros (uno de menos, ¿no?)...” — se buscará inútilmente esta frase, como tantas otras, en la versión **JAM/S**.

<sup>75</sup> Lo intercalado entre estos signos, < y >, es interpolación propuesta por la versión de Porge, y explicitada como tal.

<sup>76</sup> **VR, ALI, STF**: \*que no sabe que él es y\*

<sup>77</sup> Para la versión de Porge, lo que merecería ser mirado de más cerca no es tanto esta salida saludable como <El tiempo lógico>, que su versión intercala en este punto con los signos ya mencionados. En cuanto a la versión **JAM/S**, véase la nota siguiente.

<sup>78</sup> **JAM/S**: [Pero lo que merecería ser mirado de más cerca es lo que soporta cada uno de los sujetos, no por ser uno entre otros,]

saber, muy precisamente cada uno no interviene en este ternario más que a título justamente de ese objeto *a* minúscula {*objet petit a*} que él es bajo la mirada de los otros. Es esto lo que sin duda tendré ocasión de acentuar en lo que propondré más tarde.

En otros términos, ellos son tres, pero en realidad son dos más *a* { $2 + a$ }, y es precisamente en esto que ese dos más *a* { $2 + a$ }, en el punto del *a*, se reduce, no a los otros dos, sino a un *uno* más *a* minúscula { $1 + a$ }.

Ustedes saben que, \*al respecto\*<sup>79</sup>, ya he empleado estas funciones para tratar de representarles lo inadecuado de la relación del *uno* con el Otro, lo que ya he hecho dándole a ese *a* minúscula por soporte el número irracional que es el número llamado: número de oro.<sup>80</sup> Es en tanto que, desde el *a* minúscula, los otros dos son tomados como *uno* más *a* minúscula { $1 + a$ }, que funciona algo que puede desembocar en una salida en la prisa {*la hâte*}.

\*Esta función de identificación\*<sup>81</sup> que se produce en una articulación ternaria es la que se funda en esto: que en ningún caso pueden tenerse por soporte dos como tales, que entre dos, cualesquiera que sean, hay siempre \*el *uno* y el Otro, el *uno* y el *a* minúscula, y que el Otro no podría en ningún caso ser tomado por un *uno*.\*<sup>82, 83</sup>

---

<sup>79</sup> **JAM/S**: [por otra parte]

<sup>80</sup> *cf.* Jacques LACAN, Seminario 14, *La lógica del fantasma*, 1966-1967.

<sup>81</sup> **JAM/S**: [Esta identificación]

<sup>82</sup> **VR, STF**: \*el *uno* y el otro, el *uno* y el *a* minúscula, y que el otro no podría, en ningún caso, ser tomado por un *uno*.\* / **ALI**: \*el Uno y el Otro, el 1 y el *a*, y que el Otro no podría en ningún caso ser tomado por un Uno.\*

<sup>83</sup> Nota de **VR**: “Lacan hace aquí referencia a un esquema que constituye el punto de articulación de todas las sesiones del seminario *La lógica del fantasma* (inédito), a partir del 15-2-67. Se encontrarán comentarios al respecto in E. Porge, *Se compter trois...*, *op. cit.*, pp. 115-149; e in Y. Pélissier, «La mesure de “a” dans le séminaire *La logique du fantasme*», *La Lettre mensuelle de l’E.C.F.*, n° 70, juin 1988”.

\*Es muy precisamente en cuanto que en el escrito, algo... algo se juega que, a partir de esto brutal, toma por *uno* a todos los *uno* que se quiera\*<sup>84</sup>, que los impases que se revelan por ello son, por sí mismos, para nosotros, un acceso posible a ese ser, una reducción posible de la función de ese ser en el amor.

\*Es en esto, en esto que quiero terminar, sobre este término por donde se diferencia el signo del significante.\*<sup>85</sup> El significante, he dicho, se caracteriza por esto: por representar un sujeto para otro significante.

¿De qué se trata en *el signo*? Desde siempre, la teoría cósmica del conocimiento, la concepción del mundo se apoya en el famoso ejemplo de “el humo que no hay sin fuego”. ¿Y por qué no adelantaría aquí lo que me parece? Esto es que el humo puede ser también el signo del fumador. Y no solamente, también, el signo del fumador, sino que siempre lo es por esencia: que no hay humo más que como signo del fumador. Y cualquiera sabe que, si ustedes ven un humo en el momento en que abordan una isla desierta, ustedes se dicen inmediatamente que hay todas las chances de que haya ahí alguien que sepa hacer fuego, y hasta nueva orden, eso será otro hombre.

Este signo, este signo en tanto que el signo no es “el signo de algo”, sino que es el signo de un efecto que es lo que se supone en tanto que tal de un funcionamiento del significante, \*que\*<sup>86</sup> es lo que Freud nos enseña, y lo que es el punto de partida, el punto de partida como tal del discurso analítico, \*a saber que el sujeto no es nada más\*<sup>87</sup> — sea que tenga o no conciencia de qué significante es el efecto — no es nada más, como tal, que lo que desliza en una cadena de significantes. \*No es nada más que ese efecto que\*<sup>88</sup> es el efecto intermediario, in-

---

<sup>84</sup> **JAM/S:** [Es en tanto que en el escrito se juega algo brutal, tomar por unos a todos los unos que se quiera]

<sup>85</sup> **JAM/S:** [Quiero terminar mostrando por dónde el signo se diferencia del significante.]

<sup>86</sup> **JAM/S:** [Este efecto]

<sup>87</sup> **JAM/S:** [a saber el sujeto. El sujeto, no es nada más]

termediario entre lo que caracteriza un significante y otro significante:  
\*es ser cada uno *uno*, ser cada uno un elemento.\*<sup>89</sup>

No conocemos nada, no conocemos otro soporte, en suma, por donde sea introducido en el mundo el *uno*, si no es el significante en tanto que tal, \*y\*<sup>90</sup> en tanto que aprendemos a separarlo de sus efectos de significado.

Lo que por lo tanto en el amor es apuntado, es el sujeto, el sujeto como tal, en tanto que es supuesto a una frase articulada, a algo que se ordena, puede ordenarse de una vida entera. Pero lo que nosotros apuntamos en el amor, es a un sujeto, y no es otra cosa.

Un sujeto, como tal, no tiene gran cosa que hacer con el goce, pero por el contrario, en la medida en que su signo es algo que es susceptible de provocar el deseo, ahí está el resorte del amor. Y por ahí, el camino que trataremos de continuar en las próximas ocasiones para mostrarles dónde se juntan el amor y el goce sexual.

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

24-01-12

---

<sup>88</sup> **JAM/S:** [Este efecto, el sujeto,]

<sup>89</sup> **JAM/S:** [a saber ser cada uno, ser cada uno un elemento.]

<sup>90</sup> **JAM/S:** [es decir]

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 5ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **JL** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. De dicho texto se hacían copias en papel carbónico y luego fotocopias. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra en la página web de Ecole Lacanienne de Psychanalyse, <http://www.ecole-lacanienne.net/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, LE SÉMINAIRE livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Es la fuente de la edición castellana de Paidós. De esta versión, hemos incorporado en nota al pie los títulos de los capítulos, así como las indicaciones temáticas que los preceden, obra de J.-A. Miller.
- **GT** — *Encore*, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**.
- **VR** — *Encore, Séminaire de Jacques Lacan*, Versión VRMNAGRLSOFABYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en la página web *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. Se encuentra esta versión en: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/P** — Jacques LACAN, EL SEMINARIO libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**6**

**Martes 13 de FEBRERO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 6ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 6ª sesión del seminario ocupa el Capítulo V de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **ARISTOTE ET FREUD: L'AUTRE SATISFACTION** {ARISTÓTELES Y FREUD: LA OTRA SATISFACCIÓN}, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *La dificultad de Aristóteles / La falta de goce y la satisfacción del bla-bla-blá / El desarrollo, hipótesis de dominio / El goce no conviene a la relación sexual*.

“Todas las necesidades, todas las necesidades del ser hablante están contaminadas por el hecho de estar implicadas en *otra satisfacción*” — subrayen estas dos palabras,<sup>3</sup> — “a la cual pueden faltar” {*faire défaut*}”<sup>4</sup>, las mencionadas necesidades, entiendo.

¿Cómo puede producirse eso? Esta primera frase que, mi Dios, al despertarme esta mañana, puse sobre el papel, así, para que ustedes la escriban, esta primera frase comporta la oposición \*\*<sup>5</sup> de las necesidades... Si es que este término,<sup>6</sup> cuyo recurso es común, ustedes saben, pueda captarse tan fácilmente. Puesto que, después de todo, no se capta más que al faltar {*faire défaut*} a lo que acabo de adelantar como esta *otra satisfacción*.

La *otra satisfacción* — de todos modos ustedes deben entenderlo — es precisamente lo que se satisface en el nivel del *inconsciente*, y en tanto que algo allí se *dice*, y allí *no se dice*, si es cierto que está *estructurado como un lenguaje*. Retomo aquí, es decir desde cierta distancia de aquello a lo cual desde hace un tiempo me refiero, esto es, a saber, el goce del cual depende esta *otra satisfacción*, aquella que se soporta del lenguaje.

Si, así, en fin, en el intervalo, en el intervalo de los tiempos de lo que yo enuncio aquí, se les ocurre... en fin, eso podría ocurrírseles, eso podría incluso estarles indicado por medio de los ecos que ustedes tendrían, de que al tratar — hace tiempo, hace mucho tiempo, ‘58-’59

---

<sup>3</sup> Lacan dice, en verdad, “subrayen estas tres palabras”, dado que, en francés, lo que hemos vertido como “otra satisfacción”, se dice *une autre satisfaction*.

<sup>4</sup> El lector hará bien siguiendo el hilo de una serie de palabras muy vecinas tanto fónica como semánticamente, pero no obstante distinguibles en la transcripción, y que muy penosamente, a veces forzosamente, tratamos de distinguir en la traducción: *défaut, faute, il faut*, etc. La expresión *faire défaut* inicia esta serie.

<sup>5</sup> JAM/S: [de otra satisfacción y]

<sup>6</sup> *besoin*, “necesidad”, en general en el sentido de las exigencias de la naturaleza o sociales, a distinguir de la necesidad en el sentido lógico, *nécessité*, evocada más adelante por la categoría modal de lo necesario.

— *La ética del psicoanálisis*,<sup>7</sup> designé, en fin... aquello sobre lo cual he insistido, partiendo de nada menos que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.<sup>8</sup>

Eso puede leerse. No hay más que un inconveniente para un cierto número aquí, es que eso no puede leerse en francés. Es manifiestamente intraducible. Me ha ocurrido, me ha ocurrido asegurarme, yo no lo sospechaba hasta ahora, haciéndome enviar un ejemplar de la misma cuando estuve en la montaña, haciéndome enviar un ejemplar de la misma que pudieron encontrarme, gracias a... no sé qué que pasa en la edición. ¡Los editores me hacen rabiar! No es una razón para que les haga propaganda, hablando de eso justamente, de lo que me hacen rabiar. En este caso, no es eso de ningún modo lo que me daba rabia: simplemente, una traducción que, seguramente, me había servido, a mí tanto como a los demás, porque no hay que creer que yo leo eso tan fácilmente, en fin, el griego, y entonces la traducción, cuando está en frente, da un pequeño soporte, en fin, ¿no es cierto?... ¡Sí! En fin, en resumen, había en Garnier, antaño, una cosa que pudo hacerme creer que había una traducción, de un tal \*Voillequin, o Voilquin, no sé cómo se pronuncia eso\*<sup>9</sup>. Es un universitario, evidentemente. ¡No es su culpa! ¡No es su culpa... si el griego no se traduce al francés! Como quiera que sea, por haber tenido esa traducción solita — desde hace algún tiempo las cosas se condensaron de tal manera, que no se les da más en Garnier — ¡que además se fusionó con Flammarion, caramba! — no se les da más en Garnier, que el texto francés. ¡Ay! \*Entonces, cuando ustedes leen eso, no se las arreglan.\*<sup>10</sup>

Es, propiamente hablando, ininteligible: “Todo arte y toda búsqueda...” — yo no sé, comienzo, ¿eh? — “...lo mismo que toda acción y toda deliberación reflexiva...” — ¿qué relación entre esas cuatro cosas? — “...tienden, parece, hacia algún bien. También se ha te-

---

<sup>7</sup> Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960. La versión JAM/S no destaca este título como tal.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

<sup>9</sup> JAM/S: [Voilquin]

<sup>10</sup> JAM/S: [Ustedes se dan cuenta entonces, cuando leen eso sin el griego a la vista, que no se las arreglan.]

nido en ocasiones perfectamente razón al definir el bien: aquello a lo cual se tiende en toda circunstancia. Sin embargo...” — eso viene ahí como cabellos en la sopa, todavía no se ha hablado de eso — “...parece justamente que hay una diferencia entre los fines”.<sup>11</sup>

Desafío a quienquiera que pueda arreglárselas con este texto sin abundantes comentarios, que no pueden no hacer referencia — y se los aseguro, muy trabajosamente, siempre — al texto griego para aclarar esta masa espesa, de la que sin embargo es de todos modos imposible pensar que es \*\*<sup>12</sup> simplemente porque se trata de notas mal tomadas. Se ha llegado, por supuesto, porque... llegan, llegan, así, con el tiempo, algunas lucecitas al espíritu de los comentadores, se les ocurre la idea de que, si están forzados a darse tanto trabajo, quizá hay para eso una razón, ¡en fin! De ningún modo es forzoso que Aristóteles sea impensable. Volveré sobre esto...

En cuanto a mí, lo que yo había escrito, bajo la forma, así, de lo que se tipea, lo que se encontraba escrito de lo que yo había dicho de la ética, pareció más que utilizable a las mismas personas que justamente, en ese momento, se ocupaban de hacerme... de designarme a la atención de la *Internacional de Psicoanálisis*, con el resultado que se sabe. Pero al mismo tiempo... En fin, eso habría estado muy bien si de todo eso hubiera a pesar de todo flotado esas pocas reflexiones sobre lo que el psicoanálisis comporta de ética. ¡Eso habría sido de alguna manera muy provechoso! En cuanto a mí, yo habría hecho ¡plop! y luego *La ética del psicoanálisis* habría sobrenadado...

Ahí tienen un ejemplo — en fin, hay que tomar las cosas siempre lo más cerca posible — un ejemplo de esto: que el cálculo no basta. Porque, porque yo impedí que apareciera esa *Ética del psicoanálisis*. Me rehusé a ello, simplemente, a partir de la idea de que, mi Dios, a los que no quieren lo mío, yo, no trato de convencerlos. No hay que convencer {*convaincre*}. Lo propio del psicoanálisis, es no vencer {*vaincre*}... ¡con o no!<sup>13</sup> [risas]

---

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, GF, 1965, chapitre premier, p. 21.

<sup>12</sup> JAM/S: [así]

¡A pesar de todo ese seminario no estaba nada mal! Considerando, \*y porque la cosa había sido ya, así, una vez, escrita, y gracias a los cuidados de alguien que no participaba en absoluto en ese cálculo de recién<sup>14</sup> — él, había hecho eso\*<sup>15</sup> así, juego limpio, francamente, de todo corazón — quien lo había, entonces, quien había hecho con eso un escrito, un escrito de él... Por otra parte, él de ningún modo pensaba, desde luego, robármelo. El lo habría producido tal cual, si yo hubiese querido. ¡Bueno! Entonces, yo no quise. \*Pero eso no impide que es quizá de todos los seminarios\*<sup>16</sup> el único que reescribiré yo mismo, y con el que haré un escrito. Tengo que hacer uno, ¿no? ¿Por qué no elegir ése?<sup>17</sup>

¡Bueno! Ustedes ven que lo que yo trato, lo que es preciso hacer ¿no es cierto? es a pesar de todo... digamos, no hay razón para \*no ponerse en la prueba de ver... Una cosa, así, por ejemplo: ¿en qué

---

<sup>13</sup> {*con ou pas!*} — en su uso familiar, *con* puede traducirse por nuestro “boludo”; el juego de palabras resulta de sustraer esta sílaba a la palabra *convaincre*, “convencer”. — Se buscará inútilmente en este lugar del presunto texto-fuente que denominamos **JAM/S** (p. 50), la palabra *convaincu* a la que la presunta traducción que denominamos **JAM/P** remite al pie de su página 67. Para encontrarla habrá que llegar a la p. 53 del primero, y a su equivalente en la p. 71 del segundo.

<sup>14</sup> Más que probablemente se trata de una alusión a la serie de notas que redactó Moustapha Safouan a partir del Seminario *La ética del psicoanálisis*, con el consentimiento de Lacan — cf. M. SAFOUAN, «Notes du séminaire *l'Étique de la psychanalyse*», *Bulletin de la Convention Psychanalytique*, n° 10, diciembre de 1986, pp. 31-43, y n° 12, marzo de 1987, pp. 5-31.

<sup>15</sup> **JAM/S**: [En la época, alguien que no participaba de ningún modo en ese cálculo de recién, lo había redactado]

<sup>16</sup> **JAM/S**: [Hoy es quizá, de todos los seminarios que otra persona debe hacer aparecer,] — el transcriptor oficial se hizo su lugarcito.

<sup>17</sup> Años después, efectivamente, Lacan comenzó la redacción de este escrito que retomaba su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*. Lo anuncia en la sesión del 20 de febrero de 1969 de su Seminario 16, *De un Otro al otro*. Esa redacción no fue proseguida, y las 19 hojas dactilografiadas que quedaron encajonadas fueron finalmente publicadas por Jacques-Alain Miller en 1984 en el n° 28 de la revista *Ornicar?*, y luego, traducidas con el título de *Reseña con interpolaciones del Seminario de La Etica*, en Jacques LACAN, *Reseñas de enseñanza*, Editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984.

Freud, al postular ciertos términos como pudo, pensando lo que descubriría... cómo, ese terreno,\*<sup>18</sup> otros lo veían antes que él? Es eso que yo digo: una prueba más, otra manera de poner a prueba aquello de lo que se trata, es que ese terreno no es pensable más que gracias a los instrumentos con los que se opera, y que los únicos instrumentos cuyo testimonio podamos ver vehiculizarse, y bien, son unos escritos.

Es completamente claro, se ha vuelto sensible por medio de una prueba muy simple, que incluso al leerla en la traducción francesa, la *Ética a Nicómaco*, ustedes allí no comprenden nada, desde luego, ¡pero \*no más\*<sup>19</sup> que lo que yo digo! Por lo tanto eso basta, a pesar de todo... Verán que Aristóteles no es más comprensible que lo que yo les cuento, y que más bien lo es incluso menos, porque él remueve más cosas, y cosas que nos son más lejanas. Pero está claro que esta *otra satisfacción* de la que yo hablaba recién, y bien, es exactamente aquella localizable por surgir... ¿de qué? Y bien, mis buenos amigos, imposible escapar de eso si ustedes se subordinan ahí a la cosa de los universales: ¡del Bien, de lo Verdadero, de lo Bello!

Que haya esas tres significaciones, especificaciones, da un aspecto patético ¿no es cierto? a la aproximación que hacen de ello algunos textos, aquellos que resultan de un pensamiento “autorizado” — yo digo “autorizado” con el sentido, entre comillas, que doy a ese término: \*\*<sup>20</sup> legado con un nombre de autor.

\*Hay\*<sup>21</sup> algunos textos que nos llegan así de lo que yo miro cuidadosamente, ustedes comprenden, para llamar una cultura muy antigua. Porque está claro que no es cultura. ¡La cultura, en tanto que distinta de la sociedad, eso no existe! La cultura, es justamente \*eso, antiguo ¿no es cierto? que ya no tenemos\*<sup>22</sup> sobre el lomo más que

---

<sup>18</sup> **JAM/S:** [no ponerse a prueba, y no ver cómo, ese terreno, del que Freud hizo su campo]

<sup>19</sup> **JAM/S:** [no menos]

<sup>20</sup> **JAM/S:** [a saber un pensamiento]

<sup>21</sup> **JAM/S:** [Es lo que sucede con]

<sup>22</sup> **JAM/S:** [que eso nos tiene agarrados. Ya no lo tenemos]

como una plaga, porque no sabemos qué hacer con ella, sino despiojarnos. Pero yo les aconsejo que la conserven, porque eso hace cosquillas, eso despierta. Eso despertará vuestros sentimientos, que tienden más bien a embotarse un poco bajo la influencia de las circunstancias ambientales, es decir de lo que los otros, los que vendrán después, llamarán la cultura de ustedes. La cultura... la cultura que se habrá vuelto para ellos *cultura*, porque después de mucho tiempo ustedes estarán ahí abajo, \*con\*<sup>23</sup> todo lo que ustedes soportan de lazo social. Pues al fin de cuentas no hay más que eso, ese *lazo social* que yo designo con el término de *discurso*. Porque no hay otro modo de designarlo, desde que nos percatamos de que el lazo social no se instaure más que por anclarse en cierta manera por la cual el lenguaje se imprime,<sup>24</sup> se sitúa, se sitúa sobre... \*sobre este hervidero,\*<sup>25</sup> es decir... el ser hablante.

No hay que asombrarse, no hay que asombrarse por que algunos discursos anteriores — y luego habrá otros — algunos discursos anteriores no sean más pensables para nosotros, o muy difícilmente. ¡Bueno! quiero decir que al fin de cuentas, del mismo modo que, yo, el discurso que trato de sacar a luz, no les es, así, inmediatamente accesible entenderlo, \*\*<sup>26</sup> desde donde estamos tampoco es muy fácil entender el discurso de Aristóteles. ¿Pero acaso esto es una razón para que no sea pensable? Está totalmente claro que lo es. Es simplemente que, cuando imaginamos, en fin, que, que, que Aristóteles quiere decir algo, en fin, que, que, que nos inquietamos \*por lo que él rodea\*<sup>27</sup>. Porque después de todo, lo que él rodea, lo que toma en su malla, en su red, lo que él retira, lo que él maneja, con lo que se las ve, con quién

---

<sup>23</sup> VR: \*es {est}\* / JAM/S: [y {et} con ustedes]

<sup>24</sup> *s'ancrer* (anclarse)... podría ser *s'encre* (entintarse, es decir: escribirse).

<sup>25</sup> JAM/S: [lo que bulle.]

<sup>26</sup> JAM/S: [del mismo modo,]

<sup>27</sup> Nota de VR: “Hay una duda: la interrogación se dirige sobre lo que motiva a Aristóteles (lo que lo rodea {*ce qui l'entoure*}, cf. «los discursos anteriores»), o bien sobre el objeto sobre el cual se dirige su reflexión (lo que él rodea {*ce qu'il entoure*}). Subsistiendo la duda, no hay contrasentido mayor.” / GT: \*por lo que lo rodea\* / JAM/S: [por lo que él rodea.]

se bate... ¿qué es lo que, qué es lo que él sostiene, qué es lo que él soporta, qué es lo que él trabaja, qué es lo que él persigue?

Pero evidentemente, después de todo, lo que yo acababa de leerles recién, las cuatro primeras líneas, ustedes entienden/oyen bien las palabras, suponen bien que eso quiere decir algo, así, algo, ustedes no saben qué, naturalmente, pero “Todo arte y toda búsqueda”, “toda acción...”, todo, todo eso, ¿qué quieren decir cada una de estas palabras? A pesar de todo, es porque \*él\*<sup>28</sup> puso mucho al respecto a continuación, y luego que eso nos llega impreso \*tras haber sido escrito así, durante mucho tiempo\*<sup>29</sup>, que, que suponemos que hay algo que hace, \*que tiene asidero\*<sup>30</sup> en medio de todo eso.

Y es precisamente a partir del momento en que nos formulamos la pregunta, la única: ¿dónde es que eso los satisfacía, cosas así? Poco importa cuál fuese entonces su empleo, sabemos que eso circulaba, que había volúmenes de Aristóteles. A pesar de todo eso nos desconcierta, y muy precisamente en esto: \*\*<sup>31</sup> “¿dónde es que eso los satisfacía?” no es traducible más que de esta manera: *¿dónde es que habría habido falta para cierto goce?*<sup>32</sup> Dicho de otro modo, ¿por qué, en un texto como éste, por qué es que él/ellos se atormentaba/n así?

Ustedes escucharon bien: *falta* {*faute*}, un defecto {*défaut*}<sup>33</sup>, algo que no anda, algo que derrapa en lo que, manifiestamente, es buscado como meta. Y luego eso comienza así inmediatamente, al princi-

---

<sup>28</sup> **GT:** \*se\* / **JAM/S:** [Aristóteles]

<sup>29</sup> **JAM/S:** [tras haber sido recopiado durante mucho tiempo]

<sup>30</sup> {*qui fait prise*} / **GT:** \*que tiene valor {*prix*}\* — **JAM/S:** [asidero {*prise*}]

<sup>31</sup> **JAM/S:** [la pregunta de]

<sup>32</sup> {*où est-ce qu'il aurait eu faute à une certaine jouissance?*}

<sup>33</sup> Si no traduje aquí por “falta” o “carencia”, como hubiera estado no obstante indicado, es para mantener la diferencia con los términos *faute* y *manque*, pero el lector haría bien en entender “defecto”, en este lugar, no tanto en el sentido de imperfección, como en el sentido de un faltar, de algo que falta.

pio {*au début*}: el Bien y la Felicidad {*le Bien et le Bonheur*}: ¡DU BI, DU BIEN, DU BENÊT!<sup>34</sup>

*La realidad es abordada con los aparatos del goce.* Ahí tienen otra vez una fórmula que les propongo, si es que nos centramos bien sobre esto, que de aparato {*d'appareil*}, no hay otro que el lenguaje. Es así que en el ser hablante el goce es preparado {*appareillée*}.

Y es eso lo que dice Freud, desde luego si corregimos ese enunciado que es aquel al que voy a volver en seguida para engancharlo, a saber el del *principio del placer*. Lo que eso quiere decir, ¿por qué lo ha dicho así? Lo ha dicho así porque había otros que habían hablado antes que él, y porque esa era la manera que le parecía más audible. Es muy fácil de localizar, al fin de cuentas.

Y esta conjunción de Aristóteles con Freud, eso ayuda a esa localización, si llevo adelante las cosas al punto en que ahora eso puede hacerse, \*si el inconsciente es en efecto lo que yo digo, *estructurado como un lenguaje*.\*<sup>35</sup> A saber, que a partir de ahí este lenguaje se esclarece sin duda, por postularse como *aparato del goce*. Pero inversamente, *el goce* también: puede ser que en sí mismo, también, muestre que está en defecto {*en défaut*}, \*que\*<sup>36</sup> para que eso sea así, es preciso {*il faut*} algo, por su lado, que cojee.

¿Qué les dije? La realidad es abordada con eso, con los aparatos del goce. ¡Y sí! Eso no quiere decir que el goce es anterior a la realidad. Ese es también un punto en el que Freud se prestó al malentendido, en parte. Ustedes lo encontrarán en lo que está clasificado, en francés, entre los *Essais de Psychanalyse*<sup>37</sup> — les digo esto para que se si-

---

<sup>34</sup> Nota de VR: “Cf. la famosa publicidad antaño visible en todos los subterráneos del *métro*: DUBO-DUBON-DUBONNET”. — Dubonnet es la marca de un aperitivo. — La frase DU BI, DU BIEN, DU BENÊT, podría traducirse eventualmente por: “del Bi, del Bien, del Bobo” o “algo Bi, algo Bien, algo Bobo”. / GT: \*{*Dubi, dubien, dubéné*}\* — Sin la separación entre los términos que introducen VR, ALI y JAM/S las palabras de GT no existen, tampoco *béné*.

<sup>35</sup> JAM/S: [diciendo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.]

<sup>36</sup> JAM/S: [pues]

túen, porque si les doy simplemente la indicación bibliográfica, no sabrán siquiera dónde está eso — está en los *Essais de Psychanalyse*. Hay algo que se parece, que se *parece* a la idea de un desarrollo ¿no es cierto? Hay un *Lust-Ich* antes de un *Real-Ich*. Es un deslizamiento, es un retorno al camino trillado, ese camino trillado que yo llamo el *desarrollo*, y que no es más que una hipótesis del dominio {*maîtrise*}. Se presume que el bebé... en fin, ¡nada que ver con el *Real-Ich*! Pobre mocoso, incapaz de tener la menor idea de lo que es lo real. Esto está reservado ¿no es cierto? a la gente que conocemos, a esos adultos, de los que por otra parte está expresamente dicho que jamás pueden llegar a despertarse. Es decir que cuando ocurre en su sueño algo que amenazaría con pasar a lo real, eso los enloquece de tal modo que en seguida se despiertan. ¡Es decir que continúan soñando!

Basta con leer ¡eh! basta con estar ahí un poco, alcanza con verlos vivir, basta con tenerlos en psicoanálisis... ¡vamos! para darse cuenta de lo que quiere decir por lo tanto eso, el desarrollo.

Sí... Cuando se dice *primario* y *secundario* para los procesos, hay quizá ahí una suerte de manera de decir que produce ilusión. En todo caso, digamos que no es porque de un proceso se dice que es *primario* — bien se puede llamarlos como se quiera, después de todo — que aparece primero. En cuanto a mí, jamás he mirado a un bebé sin... \*teniendo\*<sup>38</sup> el sentimiento de que no había para él mundo exterior. Es completamente manifiesto que él no mira más que eso y que eso lo excita, manifiestamente. Y esto, mi Dios, exactamente en la medida en

---

<sup>37</sup> Nota del traductor de la edición de Paidós (cf. p. 70): “*Essais de Psychanalyse*, Payot, 1951. Reúne *Más allá del principio de placer*, *Psicología de masas y análisis del Yo* y *El Yo y el Ello*”. — No dispongo de esa edición francesa, recuerdo en cambio, respecto del *Real-Ich* y del *Lust-Ich* a los que Lacan se refiere a continuación: 1) que Freud distingue un *yo-placer* de un *yo-realidad* que vendría a sustituirlo, o al menos a complementarlo, en su artículo «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico», de 1911 (Sigmund FREUD, *Obras Completas*, Volumen 12, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980, p. 228); 2) que luego añade la hipótesis de un *yo-realidad inicial* que precedería a un *yo-placer* ahora con el calificativo de “purificado”, en su artículo «Pulsiones y destinos de pulsión», de 1915 (*op. cit.*, Volumen 14, 1979, p. 130); y 3) que finalmente vuelve a la hipótesis de un *yo-placer*, ahora calificado de “originario” e “inicial”, a partir del cual se desarrollará un *yo-realidad definitivo*, en su artículo «La negación», de 1925 (*op. cit.*, Volumen 19, 1979, pp. 254-255).

<sup>38</sup> VR: \*sin\*

que no habla todavía. A partir del momento en que habla, bien, a partir de ese momento — muy exactamente, ¡no antes! — yo comprendo que haya represión. El proceso del *Lust-Ich* es quizá primario... ¿Y por qué no? Es evidentemente primario desde que comencemos a pensar, pero ciertamente no es el primero.

Esta idea del desarrollo que se confunde ¿con qué? Con el desarrollo del dominio {*de la maîtrise*}, lo dije hace un momento. Es ahí que es preciso a pesar de todo tener un poquito, en fin, un poco de oído, como para la música: \*yo soy *m'être*, progreso en la *m'êtrise*. El desarrollo, es cuando uno se vuelve cada vez más *m'être*, “yo soy *m'être* de mí como del Universo”<sup>39</sup>, \*<sup>40</sup> es precisamente aquello de lo que hablaba recién, de *tont-vencido* {*con-vaincu*}...<sup>41</sup>

El universo, a partir de algunas pequeñas luces que he tratado de darles, el universo es una flor de retórica. Entonces eso podría quizá ayudar a comprender, con este eco literario, que el Yo {*Moi*} puede ser también flor... flor de retórica sin duda, que brota en la maceta del principio del placer, de lo que Freud llama *Lustprinzip*, y de lo que yo defino como lo que se satisface del bla-bla-blá. Pues es eso que yo di-

---

<sup>39</sup> CORNEILLE, *Cinna*, V, 3.

<sup>40</sup> El párrafo, en las transcripciones de VR, ALI y STF juega con la homofonía entre *maître* (amo, maestro) y el neologismo *m'être*, formado por la condensación entre el pronombre *me* (por la elisión: *m'*) y el verbo *être* (ser, estar), por lo que equivaldría a “serme” y tal vez “meser”, y a partir de esto con la homofonía entre *maîtrise* (dominio) y *m'êtrise*, otro neologismo, derivado del anterior, intraducible y difícil de recrear sin un monto de fabulación que inevitablemente distraería. / GT: \*Yo soy amo {*maître*}, progreso en el dominio {*maîtrise*}, el desarrollo, es cuando uno se vuelve más y más amo: “Soy amo de mí mismo como del universo”.\* / JAM/S: [Soy *m'être*, progreso en la *m'êtrise*, soy *m'être* de mí mismo como del universo.] / La traducción de Paidós hace caso omiso de la condensación *m'être* que sostiene su propio texto-fuente, y traduce como si en su lugar leyera *maître* para hacer posible el equívoco con *maîtrise* (cf. p. 71, nota 3): [yo soy *dómine*, progreso en el *domineser*, soy *dómine* de mí mismo y del universo.]

<sup>41</sup> Cf. más arriba la nota de traducción relativa al juego de palabras alrededor de *convaincre*. Si antes traduje *con* por “boludo”, para esta casi condensación preferí “tonto”: *convaincu* = convencido, persuadido, convicto; *con-vaincu* = “convencido” ≈ “tonto-vencido” → “tont-vencido”.

go cuando digo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Es preciso que ponga los puntos sobre las íes.

*El universo* — ustedes pueden quizá de todos modos ahora darse cuenta, a causa de la manera con la que he acentuado el empleo de ciertas palabras, su aplicación diferente en los dos sexos, a saber lo que he acentuado del *todo* y del *no-todo* — *\*el universo es ahí donde por decir todo se logra\**<sup>42</sup> ... ¡Caramba! ¿Acaso voy a ponerme a hacer ahí el William James?<sup>43</sup> ¿Se logra en qué? *\*La respuesta\**<sup>44</sup>, gracias al punto adonde, con el tiempo, he terminado por hacerles llegar, adonde espero haber terminado por hacerlos llegar... *se logra hacer pifiar la relación sexual de la manera macho*.

Normalmente, yo debería recoger aquí algunas risitas sarcásticas. ¡Ay, nada parecido! Las risitas sarcásticas deberían querer decir: “¡Ah, aquí lo agarramos: dos maneras de pifiarlo, al asunto, la relación sexual!”. Es así que se modula la música del epitalamio.<sup>45</sup> El epitalamio, el dúo — *\*porque a pesar de todo hay que distinguir el dúo del diálogo\**<sup>46</sup> — la alternancia, la letra/carta de amor *{la lettre d’amour}*,

---

<sup>42</sup> **ALI**: *{l’univers c’est là où de dire tout réussit}* / **VR**: *\*el universo, es ahí donde por decir todo se logra {l’univers, c’est là où de dire tout réussit}\* / **STF**: *\*el universo, es ahí donde por decir todo se logra... {l’univers, c’est là où de dire tout réussit...}\* / **JAM/S**: [el universo, está ahí donde, por decir, todo se logra *{l’univers, c’est là où, de dire, tout réussit}*], que **JAM/P** traduce por [el universo está allí donde, por el decir, todo se logra bien] — Una coma de más o de menos, así como una mayúscula en lugar de una minúscula, cambia el sentido; para no mencionar la insólita transformación de un verbo, “decir”, por un sustantivo: “el decir”.**

<sup>43</sup> Nota de **VR**: “Doctor en medicina, profesor de filosofía en Harvard donde funda el laboratorio de psicología experimental, es con Peirce uno de los fundadores del pragmatismo. He aquí su fórmula: «Mi teoría sostiene que los cambios corporales siguen inmediatamente a la percepción del hecho excitante, y que el sentimiento que tenemos de estos cambios, a medida que se producen, es la emoción»”.

<sup>44</sup> **JAM/S**: [Les puedo decir la respuesta]

<sup>45</sup> Poema lírico compuesto en ocasión de un matrimonio.

<sup>46</sup> **JAM/S**: [ — hay que distinguir los dos — ]

no es la relación sexual: giran alrededor del hecho de que *no hay relación sexual*.

Que haya entonces la manera macho de dar vueltas alrededor, y luego la otra, que yo no designo de otro modo ¿eh?, porque eso es lo que este año estoy elaborando, a saber \*cómo, de la manera hembra, eso se elabora por el *no-todo*.<sup>47</sup> Solo que como hasta aquí eso no ha sido muy explorado, el *no-todo*, es eso evidentemente lo que me da un poco de trabajo...

Al respecto, voy a contarles una muy buena, para distraerlos un poco. ¡Caramba! Es que, en medio de mis deportes de invierno, creí que debía, para mantener una palabra, trasladarme hasta Milán. A una hora más o menos en línea recta de Milán como yo estaba, por el ferrocarril, eso hacía una jornada entera, ir allí. En resumen, fui a Milán, y como yo no puedo renunciar nunca... soy así, ustedes comprenden — dije que volvería a hacer *La ética del psicoanálisis*, pero esto es porque yo he, la vuelvo a extraer — no puedo no permanecer en el punto donde estoy al respecto. De manera que yo había dado este título absolutamente loco para una conferencia a los milaneses, quienes jamás oyeron hablar de eso: *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*.<sup>48</sup> Y bien, ellos son muy inteligentes, escucharon tan bien que en seguida, la misma tarde, en el periódico, estaba escrito: “¡Para el Doctor Lacan, las damas, *le donne*, no existen!”. [risas]

¡Y bien, es cierto, qué quieren ustedes, eh! Si la relación sexual no existe, y bueno... ¡no hay damas, eh! Había una persona que estaba furiosa, era una dama del M.L.F. de allí. E incluso que fue preciso,

---

<sup>47</sup> JAM/S: [cómo, de la manera hembra, se elabora eso. Eso se elabora por el no-todo.]

<sup>48</sup> Jacques LACAN, *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*, conferencia pronunciada en el Museo de la Ciencia y de la Técnica de Milán, el 3 de Febrero de 1973, traducción de Claudia Bilotta y Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. — Véase también, del día siguiente al de la conferencia arriba citada: Jacques LACAN, *Excursus*, intervención en una reunión organizada por la Scuola freudiana, el 4 de Febrero de 1973, traducción de Claudia Bilotta y Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Ambos textos se editaron originalmente en la obra bilingüe francés-italiano: *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 78-97.

que fue preciso que yo les explique, y me tomé el trabajo de explicarles. En todo caso había una que verdaderamente estaba... ¡Ah sí! Le dije: “¡Venga mañana a la mañana, yo le explicaré de qué se trata, yo le explicaré de qué se trata... que es justamente de eso que yo hablo!”.

Yo trato de elaborar lo que pasa con este asunto de la relación sexual a partir de esto: que si hay un punto donde eso podría esclarecerse — puesto que justamente hay algo ahí que no se reúne — es justamente del lado de las damas, en tanto que es por la elaboración del *no todo* que se trata... que se trata de trazar la vía, lo que es mi verdadero tema de este año, detrás de este *Otra vez*, que es... y bien, vean, que es uno de los sentidos, y que yo trato, otra vez, y después de otros.

Eso quiere decir que es quizá por otra vía que llegaré a hacer salir algo, que no sea completamente lo que ha salido hasta ahora sobre la sexualidad femenina. Porque, a pesar de todo, es muy interesante, y es incluso sorprendente que... hay una cosa, en todo caso, que de ese *no todo* da un testimonio deslumbrante, con uno de esos matices, una de esas oscilaciones de significación que se producen — porque la lengua, debe de todos modos habituarnos a eso — ustedes ven que eso cambia de sentido, el *no todo*, cuando yo les digo: “nuestras colegas analistas, sobre la sexualidad femenina, \*nos dicen *no todo*\*”<sup>49</sup>. Es incluso completamente sorprendente, porque no se puede decir que sean ellas las que hayan hecho avanzar un poquito la cuestión. Hablo de la sexualidad femenina. Ellas no tienen más razones que los demás para no saber de eso un poco. Debe haber para eso una razón más interna, ligada justamente a esta estructura del aparato del goce.

¡Bueno! Entonces, para volver pues a lo que recién yo solito me levantaba a mí mismo como objeción, a saber que, que había una *manera de pifiar* macho y luego otra — hablo de pifiar la relación sexual, lo que es su única forma de realización si, como yo lo postulo, no hay

---

<sup>49</sup> **ALI:** {...elles nous disent pas tout} / **VR, STF:** \*no nos dicen todo {...elles ne nous disent pas tout!}\* — al traducir al castellano por “no” la doble negación francesa: *ne... pas*, se pierde en parte el acento sobre el *pas tout*: “no-todo”, más acentuado todavía en **JAM/S** por obra de unos puntos suspensivos: [*nos collègues les dames analystes* {nuestras colegas las damas analistas}, *sur la sexualité féminine elles ne nous disent... pas tout!*], para lo que la versión castellana de Paidós dio con este recurso: [nuestras colegas, las damas analistas, ¿qué nos dicen de la sexualidad femenina? —no todo]

relación sexual. \*Entonces pues, cuando yo digo que *decir todo* se logra, ¿eh?, eso no impide *decir no todo* por lograr también, a condición de que sea de la misma manera, es decir que eso se pifia.\*<sup>50</sup>

No se trata de analizar *cómo eso se logra*, se trata de repetir hasta el cansancio *por qué eso se pifia*. Por qué eso se pifia, es objetivo. Ya he insistido al respecto. Es incluso tan chocante, que es objetivo, que es eso, sobre eso, que hay que centrar en el discurso analítico lo que concierne al objeto.

\**Es el objeto*.\*<sup>51</sup> No vale la pena buscar, como ya lo dije desde hace mucho tiempo, el buen y el mal objeto, y en qué difieren. El objeto no es ni bueno, ni... “está el bueno, está el malo”, ¡ayayay! Justamente, hoy trato de partir de eso, de lo que tiene que ver con lo bueno, el bien, y lo que enuncia Freud.

Pero el objeto, es un pifiado {*raté*}. Es la esencia del objeto, la pifia {*le ratage*}.

Ustedes observarán que he hablado de la esencia ¿eh? igualito que Aristóteles. Y luego ¿después? Eso quiere decir que esas viejas palabras son completamente utilizables.

En fin, en un tiempo en el que yo pataleaba menos que hoy — es incluso ahí que pasé de eso, inmediatamente después de Aristóteles — dije que si algo había aireado un poco la atmósfera tras todo ese pataleo griego alrededor del eudemonismo — eso quiere decir la felicidad, muy simplemente; eso, eso se traduce — si algo los había sacado de ahí, era el descubrimiento del *utilitarismo*.

Eso, a los oyentes que yo tenía entonces, no les dio ni frío ni calor, porque el utilitarismo, nunca habían oído hablar de él. De manera que no podían equivocarse y que no podían creer que esto era el recurso a lo utilitario. Les expliqué lo que era el utilitarismo a nivel de Bentham, es decir no, de ningún modo, lo que se cree, y que es preciso

---

<sup>50</sup> **JAM/S:** [Por lo tanto *decir todo se logra* no impide *decir no-todo se logra*, porque es de la misma manera — eso pifia.]

<sup>51</sup> **JAM/S:** [El pifiar {*ratage*}, es el objeto.]

para eso leer la *Teoría... Theory of fictions*,<sup>52</sup> y que el utilitarismo, eso no quiere decir otra cosa que eso: que las viejas palabras — es de eso que se trata — las que ya sirven, ¡y bien!, es para qué sirven que hay que *{il faut}* pensar.<sup>53</sup> Nada más. Y no asombrarse por el resultado, cuando uno se sirve de ellas.

---

<sup>52</sup> J. BENTHAM, *The theory of fictions*, New York, C.K. Ogden, AmS Edition, 1978, reimpresión de la edición de 1932. — Existe en castellano una versión parcial y resumida: Jeremy BENTHAM, *Teoría de las ficciones*, Colección Cuadernos Monográficos 5, Letra Viva, Buenos Aires, 1982.

<sup>53</sup> Aquí comienza un juego de equívocos con los verbos *falloir* y *faillir*, los cuales se conjugan de la misma manera en la tercera persona del presente del indicativo: *il faut*. Conviene tener presente lo que sigue, aportado a medias por el discurso sabio de los diccionarios y un amigo parisino:

1) *Falloir*: verbo impersonal. Ser preciso, ser necesario, ser menester. Faltar, hacer falta. Ser de necesidad, de deber, de obligación.

2) *Faillir*: fallar, faltar, errar el golpe, no tocar aquello a que se apunta o contra lo que se tira. Dejar de hacer lo ofrecido, faltar a la palabra. Equivocarse, engañarse en alguna cosa. Fallar, frustrarse. No acaecer una cosa. Caer en falta, tener culpa, pecar. Hallarse a punto, faltar poco para hacer alguna cosa.

3) En un 99% de los casos, *il faut*, tanto como *il ne faut pas*, corresponde al verbo *falloir*, y señala una necesidad / falta o una obligación (en la forma negativa, una ausencia de necesidad / falta o una prohibición) de importancia variable según el contexto; ejemplos: *il faut du pain pour le dîner* (hace falta pan para la cena, sería conveniente comprar pan para la cena, hay que comprar pan para la cena), *il faut du pain pour survivre* (se aconseja tener pan para sobrevivir, se necesita pan para sobrevivir, es indispensable tener pan para sobrevivir), *il faut respecter la loi* (se debe respetar la ley), *il ne faut pas exagérer* (no hay que exagerar).

4) El verbo *faillir* casi no se usa actualmente, sino en ciertas expresiones como *faillir à son devoir* (faltar a su deber) o *il s'en fallait de peu que...* (faltaba poco para que...).

5) Etimológicamente, *falloir* es lo mismo que *faillir*, sin otra diferencia que la conjugación.

6) Para acoger de alguna manera el equívoco entre ambos verbos que viene a continuación en el texto, en una versión anterior traduje *il faut* como “hace falta”, a entender tanto en el sentido de que “es preciso” como en el sentido de que “falta”; menos satisfactoria todavía parecía la opción, a la que me resigné entonces, de traducir *il ne faut pas* por “no hace falta”, puesto que en ese caso había que tener presentes los sentidos “no falta”, “no es preciso” y también algo como “es preciso que no” (por este último sentido se inclina la traducción de Paidós del Seminario, añadiéndole un verbo complementario que está ausente en el texto francés: “hace falta que no haya”, “haría falta que no fuese ese”, etc., opción que de

[Se sabe]<sup>54</sup> para qué sirven: *para que haya el goce que conviene* {*qu'il faut*}, si ustedes me siguen hasta aquí. Salvo que — gracias a algo, que... de todos modos no puedo cada vez volver a evocar todo: de aquello que he acentuado sobre el equívoco entre *faillir* y *falloir*<sup>55</sup> — \*esto nos lleva, para que haya el goce que conviene, a traducirlo: “para que haya el goce que no conviene {*qu'il ne faut pas*}”<sup>56</sup>.

Sí, yo enseño ahí algo positivo, como se dice, \*excepto\*<sup>57</sup> que eso se expresa por medio de una negación. ¿Y por qué eso no sería tan positivo como otra cosa, eh?

Lo *necesario* {*nécessaire*}, lo que yo les propongo acentuar de este modo: \*\*<sup>58</sup> *lo que no cesa...* — ¿de qué? — y bien, justamente, *de escribirse*.

Es una muy buena manera de repartir al menos cuatro categorías modales. Les explicaré eso en otra ocasión, pero les doy un poquito más de eso por esta vez. *Lo que no cesa de no escribirse*, es una ca-

---

todos modos me parece correcta, aunque parcial, y por esta razón añadía en ocasiones su propuesta de traducción).

7) En la presente versión, y apoyándome en una expresión de Lacan (*cf.* más adelante: “que el goce no conviene, *non decet*” {*que la jouissance ne convient pas*, *non decet*}) traduciré *il faut* e *il ne faut pas* por “conviene” y “no conviene”, así como *il ne faudrait pas* por “no convendría”, aprovechando la ambigüedad semántica que en castellano tiene la palabra “inconveniente”, cuyo espectro va desde lo “inadecuado” a lo “incompatible”.

8) Cuando no lo juzgue *inconveniente*, porque *no hace falta* como aclaración, o porque es *desaconsejable* interrumpir innecesariamente el fluir del texto, añadiré entre llaves estos verbos franceses.

<sup>54</sup> JAM/S: {*On Sait*} / VR, STF, STF: \*Se sirve {*On sert*}\* / ALI: \*Se cierra {*On serre*}\*

<sup>55</sup> Véase por ejemplo su respuesta a la pregunta IV de *Radiofonía*, en Jacques LACAN, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, pp. 450-451.

<sup>56</sup> JAM/S: [el goce que conviene debe traducirse el goce que no conviene.] / JAM/P: [el goce que falta debe traducirse el goce que hace falta que no haya.]

<sup>57</sup> GT: \*Incluso si es cierto\* / JAM/S: [Salvo]

<sup>58</sup> JAM/S: [es]

tegoría modal que no es justamente aquella que ustedes hubieran esperado para oponerse a *lo necesario*, que habría sido más bien *lo contingente*. Pero figúrense ustedes que lo necesario está conjugado con *lo imposible*, y \*\*<sup>59</sup> este *no cesa de no escribirse*, es su articulación. Pero dejemos...

Lo necesario, en tanto que no cesa de escribirse, es que lo que se produce es el goce que no convendría {*qu'il ne faudrait pas*}.<sup>60</sup> Ahí está el correlato de que no haya relación sexual; y esto es lo sustancial de la función fálica.

Entonces, ahora, lo retomo a nivel del texto, ¿no? Es el goce que no convendría,<sup>61</sup> como he creído decir — condicional.

Lo que nos sugiere para su empleo (la prótasis, la apódosis...)<sup>62</sup>: si no hubiera eso, eso andaría mejor — condicional en la segunda parte, \*\*<sup>63</sup> la implicación material, aquella de la que los estoicos se percataron que era quizá lo que había de más sólido en la lógica.

El goce, entonces: cómo vamos a expresar lo que no convendría a su propósito, sino por medio de esto: *si hubiera otro que el goce fálico...* — ahí, así, para que ustedes no pierdan la cuerda, es horroroso, pero si yo les hablo así, como tomé mis notas esta mañana, ustedes perderán el hilo — ...*si hubiera otro* \*\*<sup>64</sup>, *no convendría que sea ése*.

¡Esto es muy lindo! Hay que usar {*il faut user*}, ¿eh?, hay que usar, pero usar verdaderamente, saber usar, gastar {*user*} hasta la hila-

---

<sup>59</sup> JAM/S: [que]

<sup>60</sup> JAM/P: [...el goce que haría falta que no fuese]

<sup>61</sup> JAM/P: [...el goce que haría falta que no,]

<sup>62</sup> Nota de VR: “Apódosis: nombre dado por los retóricos a la proposición principal situada después de una condicional: prótasis. Ej.: si no vienes (prótasis), me molestaré (apódosis)”.

<sup>63</sup> GT: \*y\* / JAM/S: [Esa es]

<sup>64</sup> JAM/S: [que el goce fálico]

cha, cosas así, simplísimas, de las viejas palabras. Es eso el utilitarismo. Y eso ha permitido dar un gran paso para despegar de las viejas historias, ahí, de universales donde se habían quedado enganchados desde Platón y Aristóteles, y donde eso se había arrastrado durante toda la Edad Media, y donde ahoga todavía a Leibniz, al punto de que uno se pregunta cómo es que ha sido tan inteligente.

Sí... *si hubiera otro, no convendría que sea éste.*

¡Escuchen eso! ¿Qué es lo que eso designa: *ése*? ¿Eso designa lo que en la frase es el otro? ¿O aquel de donde hemos partido para designar a este otro como otro? Porque en fin, \*si yo digo eso, que\*<sup>65</sup> se sostiene a nivel de la implicación material, porque en suma la primera parte designa algo falso {*faux*}: *si hubiera otro...* \*\*<sup>66</sup> ¡No hay otro que el goce fálico! Salvo aquel sobre el cual la mujer no dice palabra, quizá porque ella no lo conoce, el que la hace *no-toda* en todo caso.

¡Es por lo tanto falso, eh! que haya otro. Lo que no impide a la continuación ser verdadera, a saber que *no convendría que sea éste*.<sup>67</sup> Ustedes saben que es completamente correcto, que cuando lo verdadero se deduce de lo falso, es válido, eso pega, la implicación. Lo único que no se puede admitir, es que de lo verdadero se siga lo falso.

¡No está mal hecha, la lógica! ¡Que se hayan dado cuenta de eso solitos, esos estoicos! Estaba Crisipo, y luego había otro que no era del mismo parecer, pero a pesar de todo... No hay que creer que eran cosas que no tenían relación con el goce. Es suficiente \*hacer rehabilitar\*<sup>68</sup> esos términos.

Es por lo tanto falso que haya otro, lo que no nos impedirá jugar una vez más con el equívoco, \*y a partir no de *faillir* sino de *faux* {fal-

---

<sup>65</sup> JAM/S: [Lo que yo digo ahí]

<sup>66</sup> JAM/S: [pero]

<sup>67</sup> JAM/P: [...que haría falta que no fuese ese.]

<sup>68</sup> GT, ALI: \*hacer rehabilitar\* / STF, JAM/S: [volver a habilitar]

so}\*<sup>69</sup>, decir [*qu'il ne faudrait pas*]<sup>70</sup> *que sea ése*, supuesto que haya otro... pero justamente, no lo hay.

Y al mismo tiempo, no es porque no lo hay — y que es de eso que depende el *no convendría* — para que la cuchilla no caiga menos seguro. Y bien *ése*, que no es el otro, aquel de donde hemos partido, es preciso {*il faut*} que *ése* sea falta {*faute*} — entiéndanlo: culpabilidad — y falta del otro, de aquel que no es.<sup>71</sup>

Lo que nos abre, así, lateralmente, se los digo al pasar... es una pequeña perspectiva que tiene todo su peso en una metafísica. Pueden ocurrir algunos casos en los que no sea solamente nosotros quienes vayamos a buscar un truco para tranquilizarnos en este comedero de la metafísica. Nosotros también podemos pasarle algo de contrabando: y bien, *que el no-ser no sea*, a pesar de todo no hay que olvidar que en todo momento... si esto que yo he dicho, *que el no-ser no sea*, si esto es llevado por medio de la palabra a la cuenta del ser cuya falta es — cuya falta es *que el no-ser no sea*... — y es muy cierto además que es su falta, porque si el ser no existiera, estaríamos mucho más tranquilos con esta cuestión del no-ser, y es por lo tanto bien merecido que se le reproche, ¡a saber que esté en falta!

¡Sí! Es precisamente por eso también que, si es muy cierto lo que yo les cuento, lo que dado el caso me enfurece, aquello de lo que he partido — supongo que ustedes no se acuerdan de eso — es que cuando yo me olvido {*m'oublie*} al punto de *publiolvidar* {*pou-*

---

<sup>69</sup> **ALI**: \*y a partir no de *faillir* sino de *faut*\* / **GT**: \*...*fau(x/t)*\* — esta versión propone esta alternativa ante la imposibilidad de decidir aquí entre *faux* y *faut*". / La versión **JAM/S**, más verosímil en este punto visto lo que sigue, zanja en el equívoco sin tomarlo en consideración: [a partir de falso {*faux*}]

<sup>70</sup> **GT**, **VR**, **ALI**, **STF**: \*que no convendría {*qu'il ne faudrait pas que*}\* — por esta vez al menos, la versión **JAM/S**, al recoger el equívoco anunciado, me parece más ajustada al contexto, en su condensación de *faut* y *faux*. / **JAM/P**: [que *haría falso* que no]

<sup>71</sup> La frase se puntúa diferentemente en las diversas versiones, en este caso seguimos las de **STF** y **VR**. Se añade a esto la homofonía entre *sûr* (seguro) y *sur* (sobre), que también divide a las versiones: **STF** y **VR**: {*sûr*} / **JAM/S**: [menos sobre {*sur*} aquel del que hemos partido.] / **ALI**: \*sobre {*sur*} *hay ese*, que no es el otro, aquel del que hemos partido.\*

*blier*}<sup>72</sup>, es decir *todolvidar* {*toublier*}<sup>73</sup> — hay *todo* ahí metido — y bien, merezco pagar el pato. Pagar el pato de que sea de mí que se hable, ¡y para nada de mi libro! Exactamente como eso sucedía — en fin, en todas partes es lo mismo — en Milán, donde quizá no es completamente de mí que se hablaba cuando se decía que para mí las damas no existen, pero no era ciertamente de lo que yo acababa de decir.

¡Bueno! Entonces, volvamos con esto a nuestro Aristóteles, tras esta aclaración que hemos hecho de que en suma este goce, este goce, \*es decir lo que\*<sup>74</sup> le ocurre a aquel que habla, y no por nada, es porque ya, porque es un pequeño prematuro, tiene algo que ver con esa famosa relación sexual de la que no tendrá sino demasiadas ocasiones para darse cuenta de que no existe. Es por lo tanto mucho más bien como segundo, como segundo que como primero. Y en Freud está la marca de esto, hay huellas de esto: si habló de *Urverdrängung*, de represión primordial, es precisamente porque, justamente, la verdadera, la buena, la represión de todos los días, y bien, justamente, no es primera, es segunda.

Se lo reprime, a dicho goce, porque no conviene {*il ne convient pas*} que sea dicho. Y esto, por la razón, justamente, de que *decirlo* no puede ser más que ésto: *como goce, no conviene* {*comme jouissance, elle ne convient pas*}. Lo que ya he adelantado hace un momento por este sesgo: que no es el que conviene {*qu'il faut*}, \*que es\*<sup>75</sup> el que no conviene {*qu'il ne faut pas*}.

---

<sup>72</sup> *poublier*: neologismo formado por la condensación de los verbos *oublier* (olvidar) y *publier* (publicar), y en cercanía con el sustantivo *poubelle* (recipiente para la basura), que suele entrar también en condensación con *publier*. — JAM/S hace más explícita esta condensación: *p'oublier*.

<sup>73</sup> *toublier*: condensación de *tout* (todo) y *oublier* (olvidar). — JAM/S hace más explícita esta condensación: *tout-blier*.

<sup>74</sup> JAM/S: [si]

<sup>75</sup> JAM/S: [sino]

La represión no se produce más que al atestiguar en todos los decires, en el menor de los decires, lo que está implicado por este decir que acabo \*de enunciar\*<sup>76</sup>: que el goce no conviene, *non decet*.

No conviene ¿a qué?

A la relación sexual, en el sentido de que a causa de lo que éste habla, dicho goce, ella, la relación sexual, no es. Es precisamente por eso que él hace mejor al callarse. \*Con el resultado de que eso vuelve a la relación sexual, en su ausencia misma, todavía un poco más pesada, si es de la ausencia que se trata.\*<sup>77</sup>

Es precisamente por eso que al fin de cuentas él {este goce} no se calla, y que el primer efecto de la represión es que habla de otra cosa.<sup>78</sup> Y esto es lo que constituye el resorte, como lo he indicado con todo su peso, es lo que constituye, de la metáfora, el resorte.

---

<sup>76</sup> VR: \*dénunciar {*dénoncer*}\*

<sup>77</sup> La frase en francés es: *Avec le résultat que ça rend le rapport sexuel, dans son absence même, encore un peu plus lourd, ou... plus lourde, si c'est de l'absence qu'il s'agit.* — El problema para la traducción es que primero Lacan dice *plus lourd*, “más pesado”, dado que en francés *rapport*, “relación”, es de género masculino, y luego añade *ou... plus lourde*, para remitir a la *absence*, “ausencia”, que es en francés, como en castellano, de género femenino: se trata de la ausencia de la relación sexual. Literalmente, entonces, tenemos: “más pesado, o... más pesada, si se trata de la ausencia”. — En JAM/S no existe este problema, en la medida que dicha versión suprime los circunloquios: “con el resultado de que eso vuelve a la ausencia misma de la relación sexual todavía un poco más pesada”.

<sup>78</sup> El lector de la versión de Paidós no debe asombrarse, o mejor dicho: ¿cómo no asombrarse? Aquí no se trata de una diferencia entre la versión establecida por Jacques-Alain Miller y las demás, sino de una de las tantísimas omisiones de esa presunta traducción. La versión de Seuil que recoge el texto establecido por Jacques-Alain Miller, dice expresamente: *elle ne se tait et que le premier effet du refoulement, c'est qu'elle parle d'autre chose* (cf. p. 57 de dicha edición, el subrayado es mío), es decir —recuerdo que el goce, *la jouissance*, es de género femenino en francés, de allí el *elle* que encabeza esta cita, así como mi interpolación—: “{este goce} no se calla y que el primer efecto de la represión, es que habla de otra cosa”. El lector buscará inútilmente, esta *represión* en los renglones finales de la p. 76 de Paidós.

¡Ahí está! Ustedes ven la relación de todo eso con la utilidad... Es utilitario, eso los vuelve capaces de servir para algo. Y esto, a falta {*faute*} de saber gozar {*jouir*} de otro modo que en ser gozado {*joui*}, o jugado/burlado {*joué*}, puesto que es justamente el goce {*jouissance*} que no convendría {*qu'il ne faudrait pas*}.

Y bien, es a partir de ahí, es a partir de este paso a paso que hoy me ha hecho escandir algo esencial, que nos es preciso abordar — y les dejaré tiempo para eso, al despedirlos ahora — que nos es preciso abordar este esclarecimiento que pueden tomar, el uno del otro, Aristóteles y Freud, \*\*<sup>79</sup> interrogar cómo \*\*<sup>80</sup> podrían abrocharse, atravesarse uno al otro, \*aquello cuya cuestión formula Aristóteles en el libro VII de la mencionada *Ética a Nicómaco*, a propósito del placer.\*<sup>81</sup>

Como el placer, de esta manera no dudosa, lo que le parece más seguro, al referirse al goce — ni más ni menos — él piensa sin ninguna duda que ahí hay algo que no puede más que distinguirse de la necesidad, esas necesidades de las que he partido en mi primera frase. Ahí se trata, dice, de lo que él encuadra en la generación, es decir de lo que se relaciona con el movimiento. Para él, Aristóteles, el movimiento, en razón de lo que él ha puesto en el centro de su mundo — ese mundo ahora ya ido para siempre a la deriva — lo que él ha puesto en el centro, el motor inmóvil, está en la línea de lo que sigue inmediatamente, a saber el movimiento que ese motor inmóvil sabe causar.<sup>82</sup> Es un poco más lejos todavía, para lo que concierne a lo que na-

---

<sup>79</sup> **JAM/S:** [Nos es preciso]

<sup>80</sup> **JAM/S:** [sus decires]

<sup>81</sup> **JAM/S:** [Aristóteles en el libro siete de la mencionada *Ética a Nicómaco* formula la cuestión del placer.]

<sup>82</sup> Nota de **VR:** “«El argumento del movimiento según Aristóteles. Es un hecho, dice Aristóteles, que todos los seres de aquí abajo están *en movimiento* continuo, y es un *principio* que nada se mueve más que bajo la acción de un motor, es decir de una causa ya en acto. Ahora bien, o una cosa o la otra: o este motor ha pasado él mismo de la potencia al acto, o estaba por sí mismo en acto: en otros términos, o ha estado *en movimiento* o es *inmóvil*. Si ha estado en movimiento, es decir si ha recibido de otro la perfección que él comunica, supone él mismo un motor, es decir una causa ya en acto, y la cuestión regresa. Ahora bien, *γγκη ετναι*, pues esta cadena no puede constituirse indefinidamente, y se llega necesariamente a un pri-

ce y lo que muere, lo que se engendra y se corrompe, que las necesidades desde luego se sitúan. Y las necesidades, eso se satisface por el movimiento.

¡Cosa extraña! ¿Cómo es posible que debamos, bajo la pluma de Freud precisamente, volver a encontrar eso en la articulación de lo que atañe al principio del placer? ¿Qué equívoco hace que en Freud el *principio del placer* no se evoque más que por lo que llega como excitación, y por lo que esta excitación provoca como *movimiento* para sustraerse a ella? Qué cosa extraña que sea eso lo que viene bajo la pluma de Freud para deber ser traducido como principio del placer cuando, en Aristóteles, seguramente, hay ahí algo que no puede ser considerado más que como una atenuación de sufrimiento, pero seguramente no como un placer.

Si Aristóteles llega a destacar en alguna parte lo que concierne al placer, eso no podría ser más que en lo que él llama, y que no se puede traducir en francés más que como una “actividad”, lo que él llama *ἐνέργεια* {*energeia*}. Y dado el caso, todavía no hay en eso sino algo escogido que él puede promover a esta función de esclarecer lo que es del orden del placer.

¡Cosa muy extraña! Cosa muy extraña, los ejemplos que da de eso — y seguramente no sin coherencia — son el *ver*, es ahí para él donde reside el placer supremo y al mismo tiempo aquel que distingue del nivel donde él situaba la *γένεσις* {*génesis*}, la generación de algo — \*la que rechaza del corazón, del centro del puro placer.\*<sup>83</sup> Ninguna pena tiene necesidad de preceder al hecho de que veamos, para que ver sea un placer.

---

mer motor (*πρτον κνονν*), a un motor inmóvil (*κνονν κνητον*), a un motor que da el movimiento sin ser movido, a un ser que no está más que en potencia por relación a nada, es decir que es acto puro, la perfección misma y el principio de toda perfección: esto es Dios: por lo tanto Dios existe». Padre Ch. Lahr, S. J., *Cours de philosophie*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929”.

<sup>83</sup> **JAM/S**: [el que se produce del corazón, del centro del puro placer.] — En este punto, la diferencia entre las versiones sólo es aparente. En **VR**, **STF**, **ALI** y **GT**, es la génesis la que es rechazada del centro del puro placer; en **JAM/S**, es el ver el que está situado en su centro.

Es divertido que, habiendo comenzado así, lanzado en este camino, formulada así la cuestión, le hiciera falta *{il lui faille}* — consulten siempre el Libro VII — poner de relieve... ¿qué? Lo que el francés no puede traducir de otro modo, a falta *{faute}* de palabra que no sea equívoca, que [por el] *odorar*.<sup>84</sup> Aquí Aristóteles pone en el mismo plano la olfacción, lo que es extraño, la olfacción y la visión. El tiene al respecto un vivo sentimiento de la diversidad de la cosa, y también que el placer, tan opuesto como parece este segundo sentido al primero, el placer se encontraba en él soportado.

Y añade a estos, en tercer lugar, el *oír* *{l'entendre}*

Puesto que llegamos casi a las \*cuarenta y cinco\*<sup>85</sup>, bien puedo esbozar, no dejarles como adivinanza la observación de que al avanzar por este camino — ¿pero no reconocen ustedes que en este camino en el que después de todo es preciso que hayamos ya dado el paso que les dije recién? de ver que el goce se refiere centralmente a *ése que no conviene, que no convendría* para que haya relación sexual, pero que queda a ella enteramente enganchado — lo que surge bajo la punta, bajo la fijación con que lo designa Aristóteles, es ¿qué?

Es muy exactamente lo que la experiencia analítica nos permite localizar como siendo, al menos de un lado de la identificación sexual, el lado macho para nombrarlo, lo que se localiza por ser *el objeto*, justamente, el objeto que se pone *en el lugar* de lo que, del Otro, no podría ser percibido. Es en tanto que el objeto *a* desempeña en alguna parte, y desde un punto de partida, de uno solo — del masculino — el papel de lo que *viene en el lugar* del *partenaire* que falta *{manquant}*, que se constituye... ¿pero qué? aquello que usualmente vemos surgir también *en el lugar* de lo real: a saber, *el fantasma*.

Pero casi lamento por haber, de esta manera, dicho bastante, lo que siempre quiere decir que se ha dicho demasiado, puesto que si no

---

<sup>84</sup> *odorar*: en francés existen *odeur*, “olor”, *odorat*, “olfato”, *odorant*, “oloroso”, incluso *sentir*, “oler”, y *flairer*, “olfatear”, pero no *odorar*. — El fragmento [ce que le français ne peut traduire autrement, faute de mot qui ne soit équivoque, que par *l'odorar*] de **JAM/S** se ve reducido en **JAM/P** a [el olfato] sin que a la traducción le parezca relevante señalarlo.

<sup>85</sup> **JAM/S**: [13 hs. 45]

se ve la diferencia, la diferencia radical de lo que se produce del otro lado, a saber a partir... no puedo decir: de *la mujer*... — puesto que justamente lo que la próxima vez trataré de enunciar de una manera que se sostenga, que se sostenga y sea suficientemente completa para que ustedes puedan soportar con eso el tiempo que durará a continuación el receso, es decir, un medio mes — ...que del lado de la mujer — pero marquen ese *La* con ese trazo oblicuo con el que yo designo cada vez que tengo ocasión para ello lo que debe barrarse {*Lā*} — \*a partir de *Lā* mujer\*<sup>86</sup>, es de otra cosa que del objeto *a* minúscula, se los enunciaré la próxima vez, que se trata, en lo que viene a suplir \*para esa relación sexual no ser\*<sup>87</sup>.

**establecimiento del texto,**

---

<sup>86</sup> JAM/S: [del lado de *Lā* mujer]

<sup>87</sup> JAM/S: [esa relación sexual que no es]

**traducción y notas:**

**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna**

**de la**

**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 6ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

7

**Martes 20 de FEBRERO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 7ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 7ª sesión del seminario ocupa el Capítulo VI de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **DIEU ET LA JOUISSANCE DE *La* FEMME {DIOS Y EL GOCE DE *La* MUJER}**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *Leer-amar, odiar / Los materialistas / Goce del ser / El macho, perverso polimorfo / Los místicos*.

Bien puedo confesarles que yo esperaba que las vacaciones llamadas escolares hubieran aclarado vuestra asistencia. Hace demasiado tiempo que... que yo desearía hablarles así, paseándome un poquito entre ustedes; eso facilitaría algunas cosas, me parece.

Pero, en fin, puesto que esta satisfacción me es rehusada, vuelvo con ello a aquello de lo que he partido la última vez, lo que he llamado *otra satisfacción*, esa satisfacción de la palabra. Otra satisfacción, aquella, lo repito — es el comienzo de lo que he dicho la última vez — aquella que responde al *goce que convenía* justo...<sup>3</sup> justo para que eso ocurra entre lo que abreviaré por llamarlos *el hombre y la mujer*, \*y que es *el goce fálico*.\*<sup>4</sup>

Noten aquí la modificación que introduce este término: *justo*. Este *justo*, este *justamente* es un *justito*,<sup>5</sup> *justito logrado* ¿no es cierto? Lo que, pienso que les es sensible, que da justamente el revés {*l'en-vers*} de lo pifiado {*du raté*}. ¡Eso se logra *justito*!<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> *qu'il fallait juste*: remito a las notas de mi versión crítica de la sesión anterior del Seminario, relativas a las diferencias, así como al juego de correspondencias y de equívocos que Lacan aprovecha con ellos, entre los verbos *faillir* y *falloir*.

<sup>4</sup> **JAM/S**: [Es decir la que responde al goce fálico.]

<sup>5</sup> *tout juste*: la expresión remite a una cantidad apenas suficiente, apenas justo, nada más que justo; la expresión que sigue: *tout juste réussi*, significa que se logró apenas, por poco.

<sup>6</sup> Aquí comienzan los despropósitos, fabulaciones y alucinaciones de la presunta traducción de la edición de Paidós de este Seminario. He aquí un ejemplo de que no se trata simplemente de variantes de traducción, que al fin de cuentas siempre son argumentables. El texto establecido por Jacques-Alain Miller, **JAM/S**, propone: “Ce *juste*, ce *justement* est un *tout juste*, un *tout juste réussi*, ce qui donne l'en-vers du raté — ça réussit tout juste.”, que yo traduciría por: “Este *justo*, este *justamente* es un *justito*, un *justito logrado*, lo que da el revés de lo pifiado — eso se logra justito.” — mientras que **JAM/P** propone, prolifera y finalmente se equivoca al intercalar una palabra francesa de su texto-fuente: “Este *justo*, este *justamente*, es un *justito* (*tout juste*) algo, con todo, logrado por poco, *justito*, lo que da lo contrario de la falla: *con todo* se logra *al justo* (*toute juste*).” Salvo excepciones no

Y ya ahí nos vemos llevados — puesto que la última vez, al menos lo espero, la mayoría que estaba aquí sabe que yo había partido de Aristóteles — a ver ahí en suma justificado lo que Aristóteles aporta de la noción de la justicia como el *justo medio*. Quizá algunos de ustedes vieron, cuando introduje ese *tout* {todo} que está en el *tout juste* {justito}, que hice ahí una suerte de, de contorneo, de contorneo que estaba para evitar el término de *prosdiorismo*,<sup>7</sup> que designa justamente esto, ese *todo*, ese *algún* dado el caso, en fin, que no faltan en ninguna lengua.

Que sea el *prosdiorismo*, el *todo*, el que venga en esta ocasión a hacernos deslizar de la *justicia* de Aristóteles a la *justeza*, al “logro de justeza□, eso es precisamente lo que legitima el haber producido primero esta entrada de Aristóteles, por el hecho de que eso no se comprende inmediatamente así como así. Y que, sobre todo, si Aristóteles no se comprende tan fácilmente, en razón de la distancia que nos separa de él, eso es precisamente lo que, en cuanto a mí, me justificaba a decirles que *leer* no es de ningún modo algo que nos obliga a comprender. Ante todo es preciso leer.

Y esto es precisamente lo que hace que hoy, en fin, quizá de una manera que a algunos parecerá de paradoja, voy a aconsejarles que lean un libro del cual lo menos que se pueda decir, es que me concier-

---

me referiré a esta “traducción”, con la que sin embargo confronto la mía párrafo por párrafo.

<sup>7</sup> Nota de VR: “Lacan introdujo el término *prosdiorismo* en la sesión del 12 de Enero de 1972 de ...ou pire. «En la línea de la exploración lógica de lo real, el lógico ha comenzado por los *prosdiorismos*. La lógica no ha comenzado más que al haber sabido aislar en el lenguaje la función de lo que se llama los *prosdiorismos*, que no son nada más que el ‘uno’, el ‘alguno’, el ‘todos’ y la negación de estas proposiciones. Ustedes lo saben, Aristóteles define para oponerlas las universales y las particulares, en el interior de cada una, afirmativas y negativas. Lo que yo quiero señalar, es la diferencia que hay de este uso de los *prosdiorismos*, con lo que por necesidades lógicas, a saber para un abordaje que no era otro que de ese real que se llama el número, lo que sucedió de completamente diferente». — En verdad, Lacan ya se había referido a los *prosdiorismos* en la primera sesión de ese Seminario, el 8 de Diciembre de 1971. Cf. Jacques LACAN, Seminario 19, ... o peor, 1971-1972, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

ne; este libro se llama *El título de la letra*,<sup>8</sup> apareció en las ediciones Galilée, colección *À la lettre*.<sup>9</sup>

No les diré sus autores, quienes me parecen en este caso desempeñar más bien el papel de empleaduchos, pero esto no implica disminuir su trabajo, pues diré que, por mi parte, es con la mayor satisfacción que lo he leído. Y es en suma la prueba a la cual desearía someter vuestra audiencia, más bien que recomendar, hacer propaganda a la aparición de tal o cual libro. Este libro, escrito, en suma, con las peores intenciones, como podrán constatarlo ustedes en las últimas treinta páginas, es a pesar de todo un libro cuya difusión no podría alentar por demás.

Puedo decir, en cierto modo, que si se trata de leer, nunca he sido tan bien leído, al punto de poder decir que... desde cierto punto de vista, podría decir: “con tanto amor”. Por supuesto, como se comprueba por el final del libro, es un amor del cual lo menos que se pueda decir es que su doble habitual en la teoría analítica no deja de poder ser evocado... Me parece que eso sería demasiado decir, y hasta quizá incluso, es demasiado decir al respecto el poner ahí dentro, de una manera cualquiera, a los sujetos, eso sería ahí, quizá, reconocerlos demasiado en tanto que sujetos, evocar sus sentimientos.

Es un modelo de buena lectura. Al punto que puedo decir, en fin, que lamento no haber obtenido, de quienes me son cercanos, nunca nada que, a mi entender, sea equivalente.

Los autores, puesto que de todos modos es preciso que yo los designe, creyeron deber limitarse, y en fin, por qué no felicitarlos por eso, puesto que la condición de una lectura es evidentemente que ella esté en su lugar, que se imponga a sí misma unos límites, y ellos se atuvieron a mi artículo, a ese artículo recogido en mis *Escritos* que se llama «La instancia de la letra».<sup>10</sup> Quiero decir que para puntualizar,

---

<sup>8</sup> Jean-Luc NANCY y Philippe LACQUE-LABARTHE, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973. Versión castellana: *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1981.

<sup>9</sup> Nota de VR: “De hecho, la colección se llama: *La philosophie en effet*”.

por ejemplo, lo que me distingue de lo que puede ser comprendido de Saussure, yo no digo más, lo que me distingue de él, lo que hace que yo lo he, como ellos dicen, “desviado□, verdaderamente no se puede hacer más. En lo cual esto lleva, poquito a poco, a ese impase que es precisamente el que yo designo en lo que concierne a lo que forma parte en el discurso, en el discurso analítico, del abordaje de la verdad y de sus paradojas. Hay ahí, sin duda, algo donde al final, yo no sé qué, y no tengo otro modo para sondearlo, no sé qué escapa a los que se han impuesto este extraordinario trabajo, sucediendo todo por lo tanto como si fuera justamente al impase donde todo mi discurso es apropiado para llevarlos a que se consideren exonerados, que se declaren — o me declaren, lo que vuelve al mismo punto donde ellos llegan con eso — estar desconcertados. Pero justamente, es ahí que yo encuentro totalmente indicado que ustedes mismos se enfrenten, lo subrayo, hasta con las conclusiones, de las cuales verán que, después de todo, se puede calificarlas de desenvueltas; hasta esas conclusiones, el trabajo se prosigue de una manera en la que yo no puedo reconocer más que un valor de esclarecimiento, de luz, completamente impresionante.

Si esto pudiera por azar, en fin, clarear un poquito vuestras filas, dado aquello por lo cual he comenzado, por mi parte no vería en ello más que ventajas. Pero después de todo, no estoy seguro, porque... ¿por qué, puesto que ustedes son aquí siempre tan numerosos, no otorgarles mi confianza? — que finalmente nada los desalienta, seguramente.

Hasta esas treinta o veinte últimas páginas — no las he contado porque en verdad son aquellas, aquellas únicamente, que leí en diagonal — las otras les serán de un confort que, después de todo, puedo desearles.

Al respecto, lo que hoy tengo para decirles, es precisamente lo que les he anunciado la última vez, esto es, a saber, llevar más lejos lo que pasa en cuanto a aquello sobre lo cual he terminado, a saber, la

---

<sup>10</sup> Jacques LACAN, «L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud» in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 493-530. Versión castellana: «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, pp. 473-509.

consecuencia de lo que creí, no ciertamente sin haber por eso caminado bastante tiempo, de lo que creí deber enunciar de lo que hay entre los sexos — entre los sexos, en el ser hablante — que, *relación, no haga, y cómo*, en suma, es a partir de ahí solamente que se pueda enunciar lo que, *a esa relación, suple*.

Hace mucho tiempo que al respecto escandí con cierto: *hay Uno {y'a d'l'Un}*<sup>11</sup> lo que constituye el primer paso en este camino. Este *hay Uno*, viene al caso decirlo, no es... simple.

Desde luego, en el psicoanálisis, o más exactamente, puesto que en efecto hay que decirlo, en el discurso de Freud, esto se anuncia con el Eros, con el Eros definido como fusión en cuanto que, del *dos*, hace *uno*, y a partir de ahí, mi Dios, poco a poco, se supone que tiende a no hacer más que *uno* de una multitud inmensa. Mediante lo cual, como está claro que ni siquiera todos ustedes, tantos como son aquí — ¡multitud seguramente! — no solamente no hacen sólo *Uno*, sino que no tienen ninguna chance, así fuese al “comulgar□, como se dice, en mi palabra, de llegar a ello, como se demuestra por demás, y todos los días. Es preciso en efecto que Freud haga surgir ese otro factor que debe justamente hacer obstáculo a ese Eros universal, bajo la forma del Tánatos, de la reducción al polvo.

Esto es evidentemente algo permitido metafóricamente a Freud, gracias a ese afortunado descubrimiento de las dos unidades del *germen*: ese óvulo y ese espermatozoide, de los cuales groseramente se podría decir que es de su fusión que se engendra — ¿qué? — un nuevo ser. Y también a limitarse a dos elementos que se conjugan, salvo que está bien claro que, al considerar las cosas atentamente, la cosa no va sin una meiosis, sin una sustracción — completamente manifiesta, al menos para uno de los dos, quiero decir justo antes del momento mismo en que la conjunción se produce — la sustracción de ciertos elementos que, seguramente, no están para nada en la operación final.<sup>12</sup> Pero la metáfora biológica es seguramente, aquí todavía mucho menos que en otra parte, lo que puede bastar para confortarnos.

---

<sup>11</sup> Lacan adelantó esta formulación en la sesión del 15 de Marzo de 1972 del Seminario 19, ... *o peor*. GT transcribe este *un* con minúscula.

<sup>12</sup> Véase el **Anexo 1**, al final de esta clase.

Si el inconsciente es en efecto lo que yo digo, por estar *estructurado como un lenguaje*, es a nivel de *la lengua* que tenemos que interrogar este Uno, este Uno del cual, desde luego, la serie de los siglos ha producido repercusión, resonancia infinita. ¿Tengo necesidad aquí de evocar a los neo-platónicos y todo lo que siguió? Quizá en seguida tendré todavía que mencionar muy rápidamente esa aventura, puesto que lo que hoy me es preciso, es muy propiamente designar desde dónde la cosa, no solamente puede, sino debe ser tomada de nuestro discurso, de este discurso nuevo, de esta renovación que aporta en el dominio del Eros lo que nuestra experiencia aporta.

Hay que partir precisamente de esto, que este *hay Uno* debe tomarse con el acento de que *hay Uno...* — y justamente, puesto que no hay *relación* — que *hay Uno*, y *Uno* absolutamente solo, que es de ahí que se capta el nervio de lo que concierne a lo que después de todo tenemos que llamar por el nombre con el que la cosa resonó en todo el curso de los siglos, a saber el del *amor*.

En el análisis, sólo nos las vemos con eso. Y no es... no es por otra vía que éste opera. Vía singular, en cuanto que sólo ella haya permitido despejar aquello con lo que yo, quien les habla, creí deber soportarlo, quiero decir esta *transferencia*, y especialmente en tanto que no se distingue del amor, de la fórmula: *el sujeto supuesto saber*.

Y ahí, pienso que, a todo lo largo de lo que hoy voy a tener que enunciar, no puedo dejar de señalar la resonancia novedosa que puede tomar para ustedes, en todo lo que va a seguir, este término de *saber*.  
\*\*<sup>13</sup>

Tal vez, incluso en lo que recién ustedes me han visto fluctuar, retroceder, vacilar en hacer volcar de un sentido o del otro, del amor o de lo que se llama todavía el odio... Piensen que, en suma, si, como ustedes lo constatarán, \*aquello en lo cual yo los invito expresamente a tomar parte\*<sup>14</sup>, a saber, en una lectura cuya punta está hecha expre-

---

<sup>13</sup> JAM/S: [A aquel a quien supongo el saber, lo amo.] — esta frase no existe en ninguna de la demás fuentes de este Seminario.

<sup>14</sup> JAM/S: [cuando yo los invitaba de manera apremiante a tomar parte]

samente para, digamos, desconsiderarme — lo que ciertamente no es algo ante lo cual puede retroceder alguien que no habla, en suma, más que de la \**desideración*\*<sup>15</sup> — y que no apunta a nada más. Que en suma, ahí donde esta punta lleva, o más exactamente parece a los autores sustentable, es justamente por una *desuposición* de mi saber. \*\*<sup>16</sup>

¿Y por qué no?

¿Por qué no, si se comprueba que eso debe ser la condición de lo que he llamado la lectura? ¿Qué sé yo, después de todo, qué puedo presumir de lo que sabía Aristóteles? Quizá lo lea mejor en la medida que ese saber, yo se lo suponga menos. Tal es la condición de una estricta puesta a prueba de la lectura. Y es aquella de la que en suma yo no me esquivo.

Es ciertamente difícil... Sería poco conforme a lo que de hecho nos es ofrecido leer por medio de lo que por el lenguaje existe, a saber, lo que viene a tramarse como efecto de su erosión,<sup>17</sup> ustedes sa-

---

<sup>15</sup> **VR, STF:** *désidération* / **GT, ALL, JAM/S:** *dé-sidération* — *désidération* es un neologismo construido mediante la condensación del prefijo *dé-*, que indica alejamiento, separación, privación, y el sustantivo *sidération*, que remite a un “anonadamiento súbito de las funciones vitales, con estado de muerte aparente, bajo el efecto de un choque emocional intenso” (cf. *Petit Robert*). Derivado este último del verbo *sidérer*, empleado familiarmente en expresiones como “dejar atónito, aturdido, estupefacto” o “provocar estupor”. / **JAM/P** resuelve el problema duplicando el término: \*no habla más que de *des-estupefacción*, de *desideración*\*. Lacan empleó este neologismo también en la sesión del 23 de Abril de 1958 del Seminario 5, *Las formaciones del inconsciente*, y en su conferencia en Nápoles el 14 de Diciembre de 1967 titulada *La equivocación del sujeto supuesto saber*.

<sup>16</sup> **JAM/S:** [Si he dicho que ellos me odian, es que me de-suponen el saber.] — esta frase no existe en ninguna de las demás fuentes de este Seminario. Por otra parte, Lacan no había dicho que esos autores lo odian, sino que lo leyeron con un amor cuyo doble habitual en la teoría psicoanalítica no deja de poder ser evocado.

<sup>17</sup> *ravinement*: el término “erosión”, por el que puede traducirse, no alcanza a pasar estos sentidos que encontramos en el *Petit Robert*: 1. Formación de surcos en el suelo por las aguas de escurrimiento. 2. Surcos dejados por el pasaje de los chorros de agua. Se consultará con provecho el empleo que Lacan hace del término en: Jacques LACAN, *Lituraterre*, versión bilingüe de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, así como en:

ben que es así como yo defino el escrito... Sería, me parece, desdeñoso de, al menos, no atravesar o hacer eco, de lo que, en el curso del tiempo, y de un pensamiento que se ha llamado, debo decir impropriamente, “filosófico”, de lo que en el curso del tiempo se había elaborado sobre el *amor*.

No voy a hacer aquí una revisión general. Pero pienso que, visto el tipo de cabezas, en fin, que veo aquí sobresalir, ustedes a pesar de todo deben haber oído hablar de que, por el lado de la filosofía, el amor de Dios, en este asunto, ha tenido cierto lugar, y que hay ahí un hecho masivo, que, al menos lateralmente, el discurso analítico no puede no tener en cuenta.

Así, algunas personas bien intencionadas — esto es mucho peor que las que lo son mal — algunas personas bien intencionadas, cuando, como se dice en alguna parte en este librito, yo fui, en lo que ahí está escrito, “excluido de Sainte-Anne” — yo no fui excluido, yo me retiré, esto es muy diferente,<sup>18</sup> pero, en fin, qué importa, no hemos llegado a eso, tanto más cuanto que estos términos de *excluido*, de *excluir*, en nuestra topología, tienen toda su importancia — algunas personas bien intencionadas se encontraron en suma sorprendidas porque les llegó el eco... No era más que un eco, pero como esas personas eran, mi Dios, hay que decirlo, de la pura tradición filosófica, y de la que se reclama... es precisamente en esto que yo la digo pura: no hay nada más filosófico que el materialismo. Y el materialismo se cree obligado, Dios sabe por qué, viene al caso decirlo, a estar en guardia contra ese Dios del que yo he dicho que ha dominado, en la filosofía, todo el debate sobre el amor.

Lo menos que se pueda decir es que cierta molestia, visto el puente, el trampolín, el mantenimiento para mí de una audiencia que me era ofrecida a partir de esta intervención calurosa, es que yo ponía entre el hombre y la mujer cierto Otro {*Autre*}, con una A mayúscula, del que había, según el decir de éstos que se hacían allí los benévolo

---

Jacques LACAN, Seminario 18, *De un discurso que no sería (del) semblante*, 1971, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cf. clase 7, sesión del 12 de Mayo de 1971.

<sup>18</sup> Véase el **Anexo 2**, al final de esta clase.

vehículos de este eco, cierto Otro... que precisamente no parecía ser más que el buen viejo Dios de siempre.

En cuanto a mí, \*me parece sensible que para lo que es del buen viejo Dios, este Otro, este Otro propuesto entonces — entonces, en tiempos de «La instancia de la letra» — este Otro propuesto entonces como lugar donde la palabra no puede escribirse más que como verdad\*<sup>19</sup>, este Otro era a pesar de todo precisamente una manera, no puedo decir siquiera de laicizar, de exorcizar a ese buen viejo Dios. Pero qué importa, después de todo, ¿quién sabe? Hay mucha gente que me hace cumplidos, en no sé cuál de los últimos o anteúltimos seminarios, por haber \*sabido plantear\*<sup>20</sup> finalmente que Dios no existía. Evidentemente, oyen. Oyen, pero, ¡ay! comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado...

Quizá hoy voy más bien a mostrarles en qué, justamente, *existe*, este buen viejo Dios. El modo bajo el cual existe quizá no complacerá completamente a todo el mundo, y particularmente no a los teólogos, quienes son, lo he dicho desde hace mucho tiempo, mucho más fuertes que yo para prescindir de su existencia. Desafortunadamente, yo \*no estoy\*<sup>21</sup> completamente en la misma posición. Porque, justamente, me las veo con el Otro, y porque este Otro, este Otro que, si no hay más que uno absolutamente solo, debe precisamente tener alguna relación con lo que entonces aparece del otro sexo, a este Otro, estoy muy forzado a tenerlo en cuenta.

Y cualquiera sabe que, después de todo, no me he rehusado, en ese mismo año que yo evocaba la última vez, de *La ética del psicoanálisis*,<sup>22</sup> a referirme al *amor cortés*. El amor cortés, ¿qué es?<sup>23</sup> Era

---

<sup>19</sup> JAM/S: [me parece sensible que el Otro, propuesto en el tiempo de *La instancia de la letra* como lugar de la palabra]

<sup>20</sup> VR, STF, JAM/S: {*su poser*} / GT: \*supuesto {*supposé*}\*

<sup>21</sup> GT y JAM/S: {*je ne suis pas*} / VR, ALI, STF: \*no voy\*

<sup>22</sup> Jacques LACAN, EL SEMINARIO, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960, Paidós, 1988.

<sup>23</sup> Véase el **Anexo 3**, al final de esta clase.

esa especie, esa manera completamente refinada de suplir la ausencia de relación sexual,  *fingiendo* que somos nosotros quienes ponemos obstáculo a ella. Eso, es verdaderamente la cosa más formidable que jamás se haya intentado, ¿pero cómo denunciar su finta?

Desde luego, paso sobre esto, en fin, que, para los materialistas, eso sería una magnífica manera, en fin, en lugar de andar ahí flotando sobre la paradoja de que \*esto\*<sup>24</sup> haya aparecido en la época feudal {*féodale*}, de, de ver por el contrario \*cómo sin eso, eso se enraíza\*<sup>25</sup>, cómo es del discurso de la *féalité*,<sup>26</sup> de la fidelidad {*fidélité*} a la persona, y, para decir todo, en último término, de lo que es siempre la persona, a saber, el discurso del amo; esto sería la más espléndida manera de ver cuán necesario era \*\*<sup>27</sup> para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil {*servile*}, \*sometida {*asservie*}, la *assujette*\*<sup>28, 29</sup>, cómo era ésa la única manera de salir del apuro con elegancia en lo concerniente a aquello de lo que se trata y que es el fundamento, a saber la ausencia de la relación sexual.

Pero, en fin, me ocuparé, más tarde lo retomaré, hoy es preciso que roture cierto campo, me ocuparé de esta noción del obstáculo que, en Aristóteles, porque a pesar de todo prefiero de todos modos a Aris-

---

<sup>24</sup> JAM/S: [el amor cortés]

<sup>25</sup> GT, ALI, JAM/S: \*cómo eso se enraíza\*

<sup>26</sup> *féalité*: no he encontrado un equivalente satisfactorio en castellano; el término deriva de *féal*: fiel a la *fê* jurada, lo que desliza a “abnegado”, “fiel”, “leal”, “partidario”; remite al término que pronuncia a continuación Lacan: *fidélité*, “fidelidad”, y no a la *féodalité*, “feudalidad”, mencionado anteriormente, que es una forma de organización política y social medieval, caracterizada por la existencia de feudos y señores. JAM/P, infiel una vez más a su fuente JAM/S, “traduce” por \*feudalidad\*.

<sup>27</sup> JAM/S: [el amor cortés]

<sup>28</sup> *assujette*: palabra inencontrable en los diccionarios de la lengua francesa, se encuentra en cambio *sujette*: “sujeta”, que desliza a “sometida”, “gobernada”, “inferior”, “susceptible”.

<sup>29</sup> ALI, JAM/S: [la sujeta {*la sujette*}]

tóteles que a Jaufré Rudel,<sup>30</sup> ¿eh?, lo que en Aristóteles se llama, justamente, el obstáculo, ενστασις, el *enstasis*.

Mis lectores, mis lectores que, se los repito, es preciso que todos ustedes compren en seguida el libro, mis lectores incluso encontraron eso, a saber, que la instancia, que ellos interrogan con un cuidado, una precaución... se los digo, jamás he visto a uno sólo de mis alumnos hacer un trabajo parecido, ¡ay! Nadie tomará nunca en serio lo que yo escribo, salvo, desde luego, aquellos de los que he dicho recién, así, incidentalmente, que me odian, bajo pretexto de que me desuponen el saber, qué importa... ¡Sí! Ellos llegaron hasta descubrir el *enstasis*, el obstáculo lógico aristotélico que yo había guardado como frutilla del postre, para esa «Instancia de la letra». Es cierto que ellos no ven la relación, pero lo ponen en nota. Pero están tan bien habituados a trabajar, sobre todo cuando algo los anima, el deseo por ejemplo de obtener una maestría, viene al caso decirlo más que nunca, y bien, también sacaron eso, la nota de ya no sé qué página, a la cual podrán ustedes remitirse, así eso les permitirá estudiar Aristóteles y sabrán todo cuando yo aborde, en fin, esta historia del *enstasis*.

— Bueno, ¿dónde está? ¿Dónde está, el *ekstasis*?<sup>31</sup> ¡Mierda! ¡Es matador! ¡Una vez más no encontraré la página cuando es el momento en que tendría que sacárselas!

Bueno, atiendan... sí, aquí está, aquí está, páginas 29, 28 y 29,<sup>32</sup> ustedes pueden leer a continuación de eso el fragmento de la *Retórica* y el de los, los dos fragmentos de los *Tópicos*, que les permitirán com-

---

<sup>30</sup> Nota de **VR**: “Poeta provenzal, príncipe de Blaye (1125-1148). Compositor de seis canciones en las cuales este gran trovador cantaba «el amor de lejos». Entró en la leyenda por haber estado enamorado de la condesa de Trípoli, sin haberla visto, «por el bien que se decía de ella». Entró en la cruzada y se embarcó hacia Siria. Caído enfermo en el mar, murió al desembarcar en los brazos de la condesa, quien entró en una clausura el mismo día. L. Tieck cuenta su historia en *Sternbald* y E. Rostand en *La princesse lointaine* {*La princesa lejana*}}”. — **JAM/S** lo nombra Geoffrey Rudel.

<sup>31</sup> Nota de **VR**: Lacan pronuncia muy claramente *ekstasis*, que no existe en griego pero prepara lo que dirá del éxtasis”. — **GT**: “[...] el *enstasis*?” / **ALI**: \*|□ ενστασις \*

<sup>32</sup> *El título de la letra, op. cit.*, p. 27, nota 3.

prender inmediatamente, saber con claridad, lo que yo quiero decir, lo que yo quiero decir cuando relea a Aristóteles, y más exactamente cuando trate de reintegrar en Aristóteles mis cuatro fórmulas, ustedes saben ahí, el  $\exists$  de  $x$  de  $\Phi$  de  $x$  barrado  $\{\exists x.\overline{\Phi x}\}$ , y lo que sigue.

Sí... En fin, ¿por qué los materialistas, como se dice, se indignarían porque, como siempre, yo ponga incluso, por qué no, a Dios como tercero en el asunto del amor humano? Yo supongo que hasta a los materialistas, en fin, les ocurre a pesar de todo conocer un poquito sobre el *ménage à trois* ¿no?

Entonces tratemos de avanzar, tratemos de avanzar sobre lo que resulta de este paso que hay que dar, del que en todo caso nada testimonia que yo no sepa lo que tengo que decir todavía *{encore}*, en este nivel, aquí, donde les hablo.

Lo menos que yo pueda decir, es por estar al menos... en fin, poder al menos suponer, haberles hecho admitir, al menos admitir que yo admito... que para lo que es del *ser*... Pues el desfasaje de este libro, desfasaje abierto desde el punto de partida y que se proseguirá hasta el final ¿no? de sup..., es suponerme, y con eso uno puede hacer cualquier cosa, es suponerme una *ontología*, o, lo que viene a ser a lo mismo, un *sistema*.

La honestidad, a pesar de todo, hace que, en el diagrama circular donde presuntamente se anuda lo que yo propongo de «La instancia de la letra», es en términos..., en líneas puntilladas, justificadamente, pues no pesan mucho que digamos, que son colocados, envolviéndolos, envolviéndolos a todos mis enunciados, los nombres de los principales filósofos, en la ontología general de los cuales yo insertaría mi presunto sistema.<sup>33</sup> ¡Y bien!, en cuanto a mí, digamos que no puede ser ambiguo que, al menos para lo que he articulado en los últimos años, este *ser*, tal como se sostiene en la tradición filosófica, es decir, el que se asienta en el *pensar* mismo considerado ser su correlato, bueno, que a esto muy precisamente yo opongo que, en este asunto mismo, somos jugados *{joués}* por el goce, que el pensamiento es goce, que lo que aporta el discurso analítico, es a esto, que estaba ya es-

---

<sup>33</sup> *op. cit.*, p. 129 de la versión castellana.

bozado en la “filosofía“, entre comillas, “del ser”: a saber, que *hay goce del ser*.

Diré incluso más, si les he hablado de la *Ética a Nicómaco*, es justamente porque allí está la huella, de que lo que busca Aristóteles, y lo que abrió el camino a todo lo que a continuación arrastró tras él, es: “¿qué es este goce del ser?□, del que un Santo Tomás no tendrá a continuación ninguna dificultad para forjar esa... esa “teoría□, como se la llama, como la llama el Abate Rousselot,<sup>34</sup> del cual les hablé la última vez, como la llama el Abate Rousselot: *la teoría física del amor*. Esto es, a saber, que, después de todo, el primer ser del que tengamos justamente el sentimiento, ¡bueno!, es nuestro ser, y todo lo que es para el bien de nuestro ser será, por este hecho, goce del Ser supremo, es decir, de Dios. Que amando a Dios, para decir todo, es a nosotros mismos que amamos. Y que al amarnos ante todo a nosotros mismos — caridad bien entendida... como se dice — hacemos a Dios el homenaje que conviene.

A esto, lo que yo opongo como *ser*, es, si ustedes quieren a toda costa que yo me sirva de este término, lo que... aquello de lo que testimonia desde... aquello de lo que está forzado a testimoniar, desde sus primeras páginas de lectura, simplemente lectura, este pequeño volumen, es, a saber, *el ser de la significancia*. Y el ser de la significancia, no veo en qué ¿no es cierto? decaigo en los ideales — en los *ideales*, digo, porque está totalmente fuera de los límites de su proyecto — del materialismo, totalmente fuera de los límites de su proyecto reconocer que la razón de este ser de la significancia es el goce en tanto que éste es goce del cuerpo.

Sólo que, un cuerpo, ustedes comprenden, desde Demócrito, ¡eso no parece bastante materialista, eh!, es preciso encontrar los átomos ¿no es cierto? y toda la cosa, y la visión, la *odoración* y todo lo

---

<sup>34</sup> Pierre ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, Thèse présentée en Sorbonne, 1908, Paris, Vrin, 1981. — Véase el **Anexo 4**, al final de esta clase. — Nota de STF: “Confusión de Lacan (?), y de muchos otros, entre *el abate Jean-Pierre Rousselot* (1846-1924), célebre lingüista cuya tesis en la Sorbonne se refería a «los límites de los dialectos de oc y de oil en Charente», y *Pierre Rousselot* (1879-1915), teólogo jesuita cuya tesis en la Sorbonne se refería a «la historia del problema del amor en la edad media», y que consagró sus investigaciones al intelectualismo tomista y a la filosofía del amor□.

que se sigue de esto. Todo eso es absolutamente solidario. Por algo es que dado el caso Aristóteles, incluso si el hecho le disgusta, cita a Demócrito, se apoya sobre él. El átomo, es simplemente un elemento de *significancia* volante. Es un στοιχειον {*stoicheion*}, muy simplemente. Excepto que uno tiene todas las dificultades del mundo para arreglárselas con eso cuando no se retiene más que lo que hace al elemento elemento ¿no es cierto?, a saber, que es único, mientras que habría que introducir un poquito al \*Otro\*<sup>35</sup>, a saber, la diferencia. ¡Bueno!

El goce del cuerpo, si no hay relación sexual, sería preciso ver en qué eso puede allí servir.

Me parece haber ya puntualizado — estoy apretado por el tiempo — me parece haber ya puntualizado que, para tomar las cosas del lado donde es lógicamente... que el cuantor  $\forall x$ , es decir *todo x*, es función, función matemática de  $\Phi x$ , es decir del lado donde se ordena, en suma por elección, el hombre... ¡libre para las mujeres ordenarse allí también, si eso les da placer, eh! ¡Cualquiera sabe eso, que hay mujeres fálicas! Es claro que *la función fálica* no impide a los hombres ser homosexuales, pero que es también ella la que les sirve para situarse como hombres, y abordar a la mujer. Como de lo que tengo que hablar es de otra cosa, de la mujer precisamente — voy rápido porque supongo que ya se los he machacado suficientemente para que ustedes lo tengan todavía en la cabeza — digo que a menos de castración — es decir de algo que dice no a esta función fálica, y Dios sabe que esto no es para nada simple — ninguna chance hay de que el hombre tenga goce del cuerpo de la mujer, dicho de otro modo, haga el amor. Este es el resultado de la experiencia analítica.

Eso no impide que pueda desearla de todas las maneras. Aun cuando esta condición no está realizada, no solamente la desea, sino que le hace toda suerte de cosas que se parecen asombrosamente al amor.

Contrariamente a lo que propone Freud, es el hombre — quiero decir aquel que se encuentra macho {*mâle*} sin saber qué hacer con

---

<sup>35</sup> JAM/S: [otro]

eso,<sup>36</sup> aun siendo ser hablante — quien “aborda□ a la mujer, como se dice, quien puede incluso *creer* que la aborda, porque a este respecto ¿eh? — las *con-vicciones* de las que yo hablaba la última vez — las convicciones no faltan.<sup>37</sup> Sólo que, lo que él aborda, porque ahí está la causa de su deseo, es lo que he designado por el objeto *a* minúscula. Ahí está *el acto* de amor, justamente. Hacer el amor, como el nombre lo indica, es “poesía□. Pero hay un mundo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, esto en el ser hablante. No hay nada más asegurado, más coherente, más estricto en cuanto al discurso freudiano.

Puesto que todavía tengo una media hora para tratar de introducirlos, si me atrevo a expresarme así... esto es lo que concierne al lado de la mujer.

Entonces, una de dos: o lo que yo escribo no tiene ningún sentido — ésta es la conclusión de este librito, y es por eso que yo les ruego que se remitan a él<sup>38</sup> — o cuando yo escribo esto:  $\overline{\forall x}.\Phi x$  — que se

---

<sup>36</sup> La frase, en **JAM/S**, no difiere demasiado de la de las versiones críticas: *c'est l'homme — je veux dire celui qui se trouve mâle sans savoir qu'en faire*, y no ofrece problemas de traducción: “es el hombre — quiero decir aquel que se encuentra macho sin saber qué hacer con eso”, pero al confrontarlas la versión de Paidós sale *malparada*: “el hombre —quiero decir, el que se encuentra malparado en ese lado, el macho, sin saber qué hacer” (*cf.* p. 88).

<sup>37</sup> **JAM/S**: [*con-victions*] — véanse en nuestra versión crítica de la sesión anterior del Seminario las dos notas referidas al verbo *convaincre*: “convencer”.

<sup>38</sup> Nota de **VR**: “P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 189. Los autores no dicen explícitamente que lo que Lacan escribe no tiene ningún sentido, tratan de separar texto y discurso en él, y de una manera bastante oscura, subrayan que por medio su discurso Lacan no llega al nivel del texto. De ahí Lacan, invirtiendo la proposición, lee que ellos dicen que lo que él escribe no tiene ningún sentido: «Pero en consecuencia no es más de *verdad* que se trata. Decir precisamente de qué se trata es por otra parte, sin duda, imposible. Hablaremos por lo tanto, para terminar, de *texto*, — si precisamente el texto (es lo que) no se deja comprender en la economía de la verdad. Nada que se relacione, por lo tanto, con ese “texto” que, por el sentido que le da Lacan, nos fue preciso calificar de discurso. Sino el texto que, a pesar de las rupturas de su enunciación, los escansiones de su lenguaje, los desvíos de su proceso, el discurso de Lacan no llega a alcanzar — o más bien, en

lee, que se lee de una función, de una función, debo decir, inhabitual, no escrita, incluso en la lógica de los cuantores, a saber: la barra, la negación incidiendo sobre el *no todo*, y no sobre la función — cuando yo digo esto, que se ordena, si puedo expresarme así, se ordena bajo el estandarte de *las mujeres* un ser hablante cualquiera, es a partir de esto: que se funda por ser *no todo*, y, como tal, para ordenarse en la función fálica.<sup>39</sup>

Es eso lo que define la... aguarden ahí, la... la... la... la... ¿la qué? — la mujer justamente. [*risas*] Excepto que “La mujer□... pongámosle una L mayúscula mientras que estemos en ello, será gentil [*risas*] ...excepto que La mujer, eso no puede escribirse más que al barrar *Lā*.<sup>40</sup> No hay “La□ mujer, artículo definido para designar el universal. No hay “La□ mujer, puesto que — ya he arriesgado el término, ¿y por qué ser precavido? — puesto que, por su *esencia*, ella es *no toda*.<sup>41</sup>

De suerte que, para acentuar algo de lo que... Veo a mis alumnos mucho menos apegados a mi lectura ¿no es cierto? que el menor empleaducho cuando está animado por el deseo de tener una maestría. No hay uno solo de mis alumnos que no haya hecho no sé qué balbuceo sobre... sobre no sé qué: la falta de significante, el significante de la falta de significante, y otros embrollos a propósito del falo. Mientras que yo les designo en este *Lā* el significante a pesar de todo corriente e incluso indispensable, la prueba es que ya hace un momento hablé del hombre y de la mujer. Sí, es indispensable...

Es un significante, este *Lā*, es por medio de este *Lā* que yo simbolizo el significante, el significante cuyo lugar es completamente

---

el cual no se pierde nunca»”. — Cf. también la versión castellana de este texto en *op. cit.*, p. 171.

<sup>39</sup> Nota de ALI: “Puntuación difícil. Parece que sea a título del *no-todo* que una mujer se «ordena en la función fálica»□.

<sup>40</sup> Allí donde en esta versión crítica, basándonos en las demás fuentes, transcribimos *Lā*, las versiones GT y JAM/S transcriben *La* o *la*.

<sup>41</sup> *elle n'est pas toute / elle n'est pas toute*: es la existencia o no de este subrayado en la transcripción lo que nos lleva a traducir: “ella no es toda” / “ella es no toda”.

indispensable marcar que... que no puede... que no puede ser dejado vacío, por esto de que este *Lá* es el significante del que lo propio es que... es el único que no puede significar nada... sino esto solamente: fundar el estatuto de *Lá* mujer en cuanto que ella es *no toda*, lo que no permite hablar de “La mujer□”.

Pero, por el contrario, si no hay mujer, si puedo decir, más que *excluida*, en *la naturaleza de las cosas*, que es la naturaleza de las palabras, hay que decir en efecto ¿eh? que lo que yo adelanto ahí, a pesar de todo eso puede decirse, porque si hay algo de lo que ellas mismas se quejan bastante ahora, ¡es precisamente de eso, eh! ¡bueno! simplemente ellas no saben lo que dicen, ¡es toda la diferencia entre ellas y yo! [*risas*]

Sí. Si por lo tanto no hay mujer, más que *excluida* por la naturaleza de las cosas como *Lá* mujer, no es menos cierto que si ella está *excluida* por la naturaleza de las cosas, esto es justamente por esto: que por ser *no toda*, ella se asegura como “*Lá* mujer□” de esto, que por relación a lo que designa de goce la función fálica, ellas tienen, si puedo decir, *un goce suplementario*.<sup>42</sup> Ustedes observarán que he dicho *suplementario*, porque si yo hubiera dicho *complementario*, a dónde habríamos ido a parar, volveríamos a caer en el *todo*.

¡Sí! \*Ellas no se atienen a ello, ninguna se atiene a ello, ser *no toda*, al goce de, de, de, del que se trata a pesar de todo.\*<sup>43</sup>

Y mi Dios, de una manera general que... Nos equivocariamos mucho, a pesar de todo, de no ver que, contrariamente a lo que se dice, son a pesar de todo las mujeres las que poseen a los hombres, ¿no? A nivel de lo popular, y es por eso que yo no hablo nunca, en fin, verdaderamente, salvo cada tanto probablemente, en fin, debo decir chorradas un poco como todo el mundo, pero, en fin, en general digo cosas

---

<sup>42</sup> Se buscará en vano, no sólo en las versiones críticas, sino incluso en **JAM/S**, p. 68, la expresión “goce adicional” que adiciona impertinentemente la edición de Paidós en la p. 89.

<sup>43</sup> **JAM/S**: [Las mujeres se atienen a ello, ninguna se atiene a ello por ser *no toda*, al goce del que se trata]

importantes... y cuando yo señalo que el hombre de pueblo llama... el hombre de pueblo, en cuanto a mí, yo, yo, conozco algunos de ellos, no están forzosamente aquí, ¡pero conozco bastantes! — el hombre de pueblo llama a la mujer “la patrona”, es precisamente eso lo que eso quiere decir: es que, para estar bajo la bota {*être à la botte*}<sup>44</sup> ¿eh? es él quien lo está, no ella.

Por lo tanto el falo — “su hombre□, como ella dice... ¡uh! ¡Desde Rabelais se sabe que eso no le es indiferente!<sup>45</sup> Sólo que toda la cuestión está ahí. Ella tiene diversos modos de abordarlo, a ese falo y de guardárselo, ¿eh? E incluso que eso juegue, porque no es porque ella está *no toda* en *la función fálica* que ella está allí *no del todo*. Ella no está allí no del todo, ella está allí plenamente, pero hay algo *en más*. Este *en más* ¿eh? presten atención, guárdense, en fin, de tomar demasiado rápidamente sus ecos, yo no puedo designarlo mejor ni de otro modo porque es preciso que yo zanje y que vaya rápido.

Hay un goce, puesto que nos atenemos al goce, goce del cuerpo, hay un goce que está... si puedo expresarme así, porque después de todo, por qué no hacer de él un título de libro, es para el próximo de la colección Galilée: *Más allá del falo* ¡eso sería gracioso, eh! ¡y además daría otra consistencia al M.L.F.! [risas] ¡Un goce más allá del falo, eh!

---

<sup>44</sup> cf. la cuarta sesión del Seminario, del 9 de Enero de 1973: “el pedículo que nos permite situar de dónde se produce este discurso del ser, es muy simplemente el de *el estar bajo la bota* {*l’être à la botte*}, de *el estar a las órdenes* {*l’être aux ordres*}, lo que iba a ser si tú hubieras escuchado lo que yo te ordeno”.

<sup>45</sup> RABELAIS, *Gargantúa y Pantagruel*, Tomo I, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969, pp. 261-263; cf. Libro Tercero: «Hechos y dichos heroicos del buen Pantagruel», Capítulo VIII: «Cómo la bragueta es la primera pieza del arnés entre gente de guerra»: “Por estas y otras causas, el señor de Merville, estando un día probándose un arnés nuevo para marcharse a servir a su rey en la guerra, porque el antiguo ya no podía utilizarlo, pues con el uso la piel de su vientre se había llenado de arrugas, su mujer, viendo el poco cuidado con que trataba el paquete y bastón común al matrimonio, al notar que solo lo cubría de mallas, le rogó que lo cuidara bien y lo protegiera con un almete de justas que había en su cuarto. De esto se escribieron aquellos versos en el tercer libro del *Chiabrena de las niñas*, que dicen: *Cuando vio a su marido tan armado / en todo el cuerpo, salvo en la bragueta, / le dijo: «Amigo mío, estoy inquieta; / llevas sin protección lo más amado.»*”.

Si ustedes todavía no se han dado cuenta ¿eh? que — yo hablo naturalmente aquí a los algunos semblantes de hombres, en fin, que... que veo aquí y allá, [*risas*] es una suerte que a la mayoría yo no los conozca, así no prejuizo de nada, [*risas*] en cuanto a los demás como... ¡Sí! Hay algo que quizá los algunos semblantes de hombres en cuestión han podido observar, así, de tiempo en tiempo, en fin, a las apuradas, en fin, hay, hay algo que las sacude {*secoue*} ¿eh? o que las socorre {*secourt*}. Y luego, cuando ustedes miran además la etimología de estas dos palabras en ese famoso Bloch y Von Wartburg del que hago mis delicias, y del que estoy seguro que ustedes ni siquiera lo tienen cada uno en su biblioteca,<sup>46</sup> verán que la relación que hay entre *secouer* {sacudir} y *secourir* {socorrer}, ¡no son cosas que ocurran por azar, a pesar de todo! Hay un *goce*, digamos el término, de *ella*, de esa *ella* que no existe, que no *significa* nada. Hay un goce, hay un goce de *ella* del que quizá ella misma no sabe nada, sino que ella lo experimenta. Eso, ella lo sabe. Lo sabe, seguramente, cuando eso ocurre. Eso les... eso no les ocurre a todas.

Pero, en fin, sobre el asunto {*sujet*} de la pretendida frigididad, después de todo, hay que considerar la parte de la moda también [*risas*] y de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Esto es muy importante, puesto que, desde luego, todo eso, como en el amor cortés, está, en el discurso ¡ay! de Freud, recubierto por... recubierto así por pequeñas consideraciones que ejercieron sus estragos, igual que el amor cortés, todo tipo de pequeñas consideraciones sobre el... sobre el *goce clitoridiano*, sobre el goce que se llama como se puede... el otro, justamente, aquel que estoy así en el paso de tratar de hacerles abordar por la vía lógica, porque, hasta nueva orden, no hay otra.

Hay una cosa cierta, y que deja a pesar de todo, desde hace tiempo, alguna posibilidad a lo que yo propongo, a saber que, de este goce, la mujer no sabe nada. Es que, desde hace tiempo, a pesar de que se les suplica, que se les suplica de rodillas — y yo hablaba la última vez de las psicoanalistas mujeres — que traten a pesar de todo de decírnoslo, de aproximar eso ¡y bien! ¡puff! ¡*mutis*, eh! nunca se les ha podido sacar nada al respecto. Entonces se llama \*a eso\*<sup>47</sup> como se

---

<sup>46</sup> O. Bloch et W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Vendôme, PUF, 1975.

puede: *vaginal*, el... el, el, el, el, “el polo posterior del hocico del útero□, y otras boludeces {*conneries*} [*risas*]... ¡viene al caso decirlo!<sup>48</sup>

Pero después de todo, ¿si simplemente ella lo experimentara y si ella no supiera nada de ello? Eso permitiría también arrojar muchas dudas, ahí, del lado de la famosa frigidez de la que yo hablaba recién ¿no es cierto?, que es también un tema, ¡un tema literario! en fin ¿no?

En fin, bien, a pesar de todo valdría la pena que uno se detenga en ello, porque, figúrense ustedes, después de estos algunos días, aquí, que yo paso — en fin, ¡estos algunos días!... no hago más que eso desde que tengo veinte años ¡en fin, pasemos! — para explorar a los filósofos sobre este asunto {*sujet*} del amor... Naturalmente no centré eso en seguida sobre este asunto del amor, en fin, me ocurrió en un tiempo, justamente con el abate Rousselot del que les hablaba hace un momento, y además toda la querella del *amor físico* y del *amor extático*, como dicen. En fin, comprendo que Gilson no la haya encontrado muy buena, a esta oposición,<sup>49</sup> él encontró que quizá Rousselot había hecho ahí un descubrimiento que no era tal, que eso formaba parte del problema, que el amor es tan extático en... en Aristóteles como en San Bernardo, a condición de que se sepa leer los capítulos sobre la *φιλία: philia*, sobre la amistad. Ustedes pueden no saber — en fin, sí, ustedes pueden saber, eso depende, hay algunos aquí que deben saber, a pesar de todo — qué desborde de literatura se produjo alrededor de eso: Denis de Rougemont, ustedes ven eso: *L'Amour et l'Occident*,<sup>50</sup> ¡es penoso! [*risas*] Y además, y además hay otro, que no es... que no es, que no es más tonto que otro, que se llama Nygren, es un protestante, sí, *Éros et Agapê*.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> **JAM/S**: [a este goce]

<sup>48</sup> *connerie* viene de *con*, palabra que remite al sexo de la mujer, vagina, vulva.

<sup>49</sup> Etienne GILSON, *La Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1974. — Véase el **Anexo 5**, al final de esta clase.

<sup>50</sup> Denis de ROUGEMONT, *El amor y occidente*, Editorial Kairós, Barcelona, 1979.

<sup>51</sup> Nota de **VR**: “Anders Nygren (1890-1978), *Éros et Agapê*, trad. O. Jundt, Paris, Aubier, 1940”.

¡En fin! Es verdad, es verdad, es verdad naturalmente que en el cristianismo se ha terminado por inventar un Dios, ¡que es él quien goza! [*risas*]

A pesar de todo hay un pequeño puente, un puente. Cuando ustedes leen a ciertas personas serias, ¡como por azar son mujeres...! Voy a darles a pesar de todo una indicación al respecto, que debo, así, a una persona muy amable, que lo había leído, y que me lo trajo. Yo me precipité sobre eso, me precipité. ¡Ah! Es preciso que yo lo escriba, porque sin eso, no les servirá para nada y ustedes no lo comprarán. Además ustedes lo comprarán menos fácilmente que el libro que acaba de aparecer sobre mí. Ustedes lo comprarán menos fácilmente porque creo que está agotado. Pero, en fin, conseguirán quizá encontrarlo. Se han dado mucho trabajo para aportármelo, a esta Hadewijch d'Anvers.<sup>52</sup> Es una Beguina, es una Beguina, es decir lo que se llama así, muy amablemente, una mística. Por mi parte, no empleo la palabra *mística* como la empleaba Péguy,<sup>53</sup> ¿eh? La mística no es todo lo que no es la política, la mística es algo serio ¡eh!

\*Hay\*<sup>54</sup> algunas personas, y justamente lo más a menudo mujeres, o bien gente dotada, como San Juan de la Cruz... ¡sí! porque uno no está forzado, cuando uno es macho, a ponerse del lado del  $\forall x.\Phi x$ , uno puede también ponerse del lado del *no todo*, sí. Hay hombres que son también como las mujeres, eso ocurre, y que por eso mismo se encuentran en ello también, ellos entrevén... — digamos, a pesar, en fin, no he dicho a pesar de su falo, a pesar de lo que los estorba a ese título — experimentan, la idea en todo caso, de que, \*que en alguna parte

---

<sup>52</sup> Nota de VR: “Hadewijch d'Anvers, *Amour est tout*, poèmes strophiques, Paris, Téqui, 1984, y *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Seuil, 1985”.

<sup>53</sup> Nota de VR: “Péguy, quien había visto en «el establecimiento de la República socialista universal» el «remedio para el mal universal», escribirá en 1910 en *Notre jeunesse*: «lo esencial es que... la mística no sea devorada por la política a la cual ella ha dado nacimiento». Ante «la amenaza de una invasión alemana» en *Notre Patrie*, desde 1905 él habrá vinculado su mística socialista a una mística de la patria francesa, estigmatizada como la figura privilegiada de la ciudad de Dios”. — A Charles Péguy (1873-1914), escritor y poeta, atribuye Lacan la invención de esta definición de la cólera: “Es cuando las clavijitas no entran en los agujeritos”.

<sup>54</sup> JAM/S: [sobre lo cual nos informan]

podría haber\*<sup>55</sup> *un goce que esté más allá*. Es lo que llamamos los místicos.

Y si ustedes leen a esta Hadewijch, de la que no sé cómo pronunciar su nombre, pero, en fin, alguien que esté aquí y que sepa el holandés me lo explicará, espero, en seguida, si ustedes leen a esta Hadewijch... En fin, ya he hablado de otros que no estaban tan mal tampoco, del lado místico, pero que se situaban más bien del lado, ahí, de lo que yo decía recién, a saber, del lado de la *función fálica*, ¿no es cierto? Angelus Silesius, de todos modos, a pesar de todo, en fin, a fuerza de confundir su ojo contemplativo con el ojo con el que Dios lo mira... A pesar de todo es un poco raro, a pesar de todo eso debe formar parte del *goce perverso*.

Pero en cuanto a la Hadewijch en cuestión, en cuanto a Santa Teresa, en fin, digamos a pesar de todo el término... y luego además ustedes tienen que ir a mirar en cierta iglesia en Roma la estatua del Bernini para comprender inmediatamente, en fin ¿qué? ¡que ella goza, de eso no hay duda! ¿Y de qué goza ella? Es claro que el testimonio esencial \*de la mística\*<sup>56</sup> es justamente decir eso: que ellos lo experimentan pero que no saben nada de eso.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> JAM/S: [que debe haber]

<sup>56</sup> JAM/S: [de los místicos]

<sup>57</sup> Nota de VR: “El Bernini, «Extasis de Santa Teresa», Capilla Cornaro, transepto izquierdo de la iglesia Santa María della Vittoria, Roma. En *Ravisements célestes*, FMR n° 65, Ed. française, p. 26, Caterina Napoleone propone otra interpretación de esta estatua: «¿Estaría muerta? ¿o moribunda? ¿o más bien la iconografía berniniana se refiere a esa representación que, bajo forma de crónica, fue elaborada de su agonía? Una representación que transforma a la santa, en el momento en que ella pasa de la vida a la muerte, en encantadora joven mientras que es una septuagenaria de apariencia poco cuidada». Se trata de la capilla funeraria del Cardenal Cornaro, comanditario del Bernini. Se organiza como un teatro según la tradición barroca: los ancestros del Cardenal, apoyados en los balcones de dos palcos, son los espectadores y los jueces de la escena del éxtasis de la santa, como los teólogos que durante toda su vida cuestionaron la fé de la santa. Mística o demonio, tal era la cuestión a la cual debían responder los escritos que redactó Teresa bajo la presión renovada de sus confesores: ella describe allí sus experiencias... Cf. Annexe 6. Al afirmar que ella experimenta un goce del que ella no sabe nada sino que lo experimenta, Lacan reedita la cuestión de los teólogos del siglo XVI, ¿mística o histérica?”. — Véanse los **Anexo 6** y **7**, al final de esta clase.

Entonces aquí, así, para terminar... en fin, lo que yo les propongo, lo que yo les propongo, es que, gracias a este pequeño desbrozamiento, el que he tratado de hacer hoy, algo sea fructífero, logre *justito ¿eh?*... lo que se intentaba al final del siglo pasado, en el tiempo de Freud, justamente. Lo que se intentaba, era reducir esta cosa que yo no llamaría en absoluto palabrerío, ni verborrea, todas estas jaculaciones místicas que son, en suma, sí, que son en suma lo mejor que se puede leer — bien al pie de página, nota: añadir a ellas los *Escritos* de Jacques Lacan, ¡porque son del mismo orden...! Mediante lo cual, naturalmente, todos ustedes van a quedar convencidos de que yo creo en Dios. Yo creo en el *goce de La mujer* en tanto que éste está *en más*, a condición de que este *en más*, ahí, pongan ustedes allí una pantalla, hasta que yo lo haya explicado bien.

Entonces, todo lo que ellos buscaban, ahí, así, todo tipo de buena gente, ahí, en el entorno de no importa quién, de Charcot y de los otros, para explicar que la mística, esto es, eran asuntos de coger... pero es que si ustedes lo consideran con cuidado, no es eso, no eso, ¡de ningún modo eso! Es quizá eso lo que debe hacernos entrever lo que concierne al Otro: este goce que se experimenta y del que no se sabe nada. ¿Pero acaso no es eso lo que nos pone sobre la vía de la *existencia*?

¿Y por qué no interpretar *una faz* del Otro, \*la faz de Dios\*<sup>58</sup>, puesto que era de eso, por ahí que yo abordé el asunto recién, una \*faz de Dios\* como soportada por el goce femenino, eh?

Como todo eso se produce ¿no es cierto? gracias a... al *ser de la significancia*, y como este ser no tiene otro lugar que ese lugar del Otro que yo designo con la A mayúscula, se ve la bizquera ¿eh? de lo que se produce. Es así también, en fin, que se inscribe *la función del padre* en tanto que es con ella que se relaciona la *castración*, entonces... entonces se... se ve que eso no hace dos “Dios”, pero que eso no hace tampoco uno solo.

---

<sup>58</sup> ALI: \*una faz de Dios\* / JAM/S: [la faz Dios]

En otros términos, no es por azar que Kierkegaard descubrió la existencia en una pequeña aventura de seductor.<sup>59</sup> Es al castrarse, es al renunciar al amor ¿no es cierto? que él piensa acceder a ella. Pero puede ser que después de todo ¿por qué no? Regina también quizá existía. Este deseo de un bien, en segundo grado, que no está causado por un *a* minúscula ése, es quizá por intermedio de Regina que él tenía su dimensión.

¡Vean! He dicho lo suficiente por hoy.

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>59</sup> Søren KIERKEGAARD, *La repetición*.

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 7ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión VRMNAGRLSOFA-FBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFAFBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

## **Anexo 1**

### **SOBRE LA MEIOSIS<sup>1</sup>**

La meiosis constituye una de las etapas de la reproducción sexuada. Permite obtener en el curso de la gametogénesis células haploides de  $n$  cromosomas. La fecundación es la etapa complementaria en el curso de la cual las gametas haploides fusionan para dar una célula huevo de  $2n$  cromosomas.

La meiosis comporta dos divisiones sucesivas:

- La división reduccional en el curso de la cual hay replicación del ADN, donde los cromosomas homólogos se aparean y se reparten de una parte y de la otra del plano ecuatorial. El ascenso metafásico arrastra a cada polo unos cromosomas firsurados. Se obtienen dos células de  $n$  cromosomas.

- La división ecuacional en el curso de la cual no hay replicación del ADN. En cada una de las células hijas los cromosomas se reparten a nivel de la placa ecuatorial. Hay desdoblamiento del centrómero y cada cromosoma constituido por un solo cromátide migra hacia un polo del núcleo de la célula, la que se estrangula. Se obtienen cuatro células hijas.

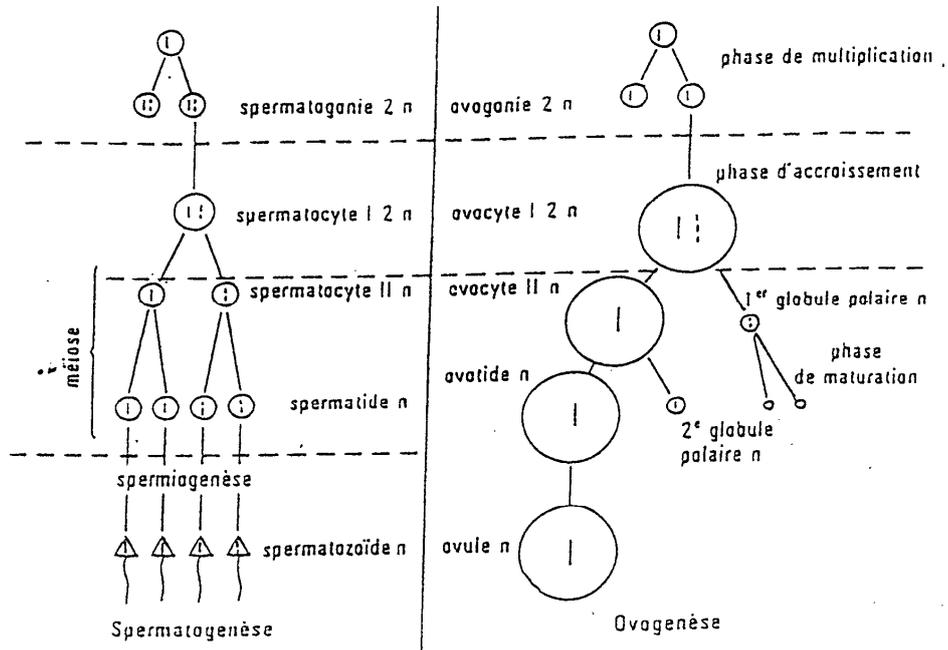
La meiosis es una división idéntica para las dos gametas (se pasa de  $2n$  a  $n$  cromosomas sin pérdida de material cromosómico), pero sus productos no son idénticos en el marco de la espermatogénesis y de la ovogénesis.

En la ovogénesis la meiosis produce un ovótido de  $n$  cromosomas y dos glóbulos polares que van a involucionar. En el marco de la espermatogénesis un espermatozoido de  $2n$  cromosomas produce cuatro células de  $n$  cromosomas (ver esquema).

Contrariamente a lo que afirma Lacan, la meiosis no es una sustracción. Cuando habla de “ciertos elementos” sustraídos, ¿Lacan evoca los glóbulos polares involucionados de la ovogénesis? La cuestión sigue abierta.

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 1: Sur la méiose*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFABYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).



Comparaison spermatogenèse-ovogenèse

### Comparación espermatogénesis-ovogénesis

traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
 de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

## Anexo 2

### SOBRE LA EXCLUSIÓN DE SAINTE-ANNE<sup>1</sup>

Lacan recusa el hecho de que él haya sido excluido de Sainte Anne. En *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973 y 1990, p. 167 note 2 (édition de 1990)<sup>2</sup> Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy escriben:

“Es decir, quizá, lo que Lacan ha podido nombrar *Dio-logía*, como una disciplina distinta de esta teología que es la *Theoría*, sea ésta «cristiana» o «atea» — *Dio-logía* que designa precisamente la teología negativa o la mística: «Para la *Dio-logía*..., cuyos Padres se escalonan de Moisés a James Joyce, pasando por Meister Eckart, nos parece que es todavía Freud quien le señala mejor su lugar» — y éste se encuentra, en Lacan, en «una teoría que incluye una falta que debe encontrarse en todos los niveles» («La méprise su sujet supposé savoir», *Scilicet*, n° 1, pp. 39-40).<sup>3</sup> Sería preciso entonces leer todo este texto, que asigna, entre otros, «este lugar de Dios-el-Padre» en la cuestión del «Nombre-del-Padre» (p. 39), o sea, en la cuestión cuya exposición Lacan, tras su exclusión de Sainte-Anne, ha querido diferir *sine die* en sus seminarios”.

A propósito de esta retirada de Sainte-Anne, Lacan se había explicado en «La equivocación del sujeto supuesto saber» en estos términos: «Ese lugar del Dios-el-Padre, es el que he designado como el Nombre-del-Padre y que yo me proponía ilustrar en lo que debía ser mi decimotercer año de seminario (mi undécimo en Sainte-Anne), cuando un pasaje al acto de mis colegas psicoanalistas me forzó a ponerle un término, tras su primera lección. No retomaré nunca este tema, viendo en ello el signo de que ese sello no podría ser todavía levantado por el psicoanálisis».<sup>4</sup>

El 13 de octubre de 1963, Lacan ha sido excluido de la lista de los didactas por la aplicación de la «Directiva» de Estocolmo, no obstante seguía siendo miembro de la SFP y por este hecho seguía siendo miembro de la IPA.

El 20 de noviembre de 1963, Lacan pronunció la única sesión del seminario anunciado: «Los Nombres-del-Padre».

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 2*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFBYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).

<sup>2</sup> Jean-Luc NANCY y Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1981, p. 151, nota 41. Todas las citas reproducidas en este *Anexo* han sido traducidas por mí (R.R.P.).

<sup>3</sup> Jacques LACAN, *La equivocación del sujeto supuesto saber*, versión bilingüe de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, p. 22.

<sup>4</sup> *op. cit.*, p. 22.

En la noche del 20 al 21 de noviembre de 1963, Lacan escribió la primera carta a Louis Althusser en la cual le anunciaba que había puesto término a su seminario:

Este miércoles  
no jueves 21.XI.63

Nuestras relaciones son antiguas, Althusser. Usted se acuerda seguramente de esa conferencia que dí en la Normal después de la guerra, tosco rudimento para un momento oscuro\*. (Uno de los actores de mi drama presente encontró allí sin embargo su camino); por lo demás su juicio un poco impresionista me era «informado» algún tiempo después.

El que me llega ahora por el *Bulletin* (de junio-julio) de *l'enseignement philosophique* sería desagradecido de mi parte declinar su honor. Y yo le agradezco por haberme hecho escuchar ese testimonio en una coyuntura en la que ciertamente no tengo que dudar de mi empresa, pero en la que un viento estúpido sopla con violencia sobre mi muy frágil esquife.

He puesto término a mi seminario en el que yo intentaba desde hace diez años trazar las vías de una dialéctica cuya invención fue para mí una tarea maravillosa.

Debía hacerlo. Estoy apenado.

Y además pienso en todos aquéllos que gravitan en su región y de los que se me dice que estimaban lo que yo hacía — que sin embargo no era para ellos.

Pienso esta noche o más bien esta madrugada en esos rostros amigos...

Habría que decirles algo. Me gustaría que usted venga a visitarme, Althusser.

J. Lacan

\* Conferencia en la ENS en noviembre de 1945 en el marco de un ciclo organizado por Georges Gusdorf.

(in *Magazine littéraire*, n° 304, novembre 1992.)

Gracias a la intervención de Althusser, Lacan obtuvo de Fernand Braudel una carga de conferencia en la École Pratique des Hautes Études y pudo tener su seminario en la ENS en la sala Dussane (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, p. 395).

La primera sesión de ese seminario titulado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* tuvo lugar el 14 de enero de 1964.

Durante esta primera sesión Lacan rinde homenaje a la nobleza de Fernand Braudel y le agradece “acoger a aquél que estaba en la posición en la que estoy, la de un refugiado”.<sup>5</sup>

El desarrolla las razones que lo pusieron en esa posición:

«Es que mi enseñanza, designada como tal, ha sufrido de parte de un organismo que se llama el comité ejecutivo de esa organización internacional que se llama “La sociedad internacional de psicoanálisis”, una censura que no es ordinaria, puesto que no se trata de nada menos que de producir la proscripción de esta enseñanza, la que debe ser considerada como nula en todo lo que puede llegar de ella en cuanto a la habilitación en el registro de esta sociedad de un psicoanalista, al hacer de esta proscripción la condición de afiliación de la sociedad a la cual yo pertenezco. Se trata por lo tanto ahí de algo que es propiamente comparable a lo que se llama en otros lugares, la excomunión mayor, aunque ésta, en los lugares donde este término es empleado, no es nunca pronunciada sin posibilidad de retorno».<sup>6</sup>

Lacan retornará a Sainte Anne en 1971 para una serie de exposiciones titulada *El saber del psicoanalista*. El 3 de febrero de 1972, él lo formulará así: «Les he dicho que es aquí que yo había aceptado, al pedido de uno de mis alumnos, volver a hablar este año por primera vez desde el sesenta y tres».

**traducción y notas:**  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna**  
**de la**  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>5</sup> El texto establecido por Jacques-Alain Miller de este fragmento se encuentra en: Jacques LACAN, EL SEMINARIO, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1986. Cf. p. 10.

<sup>6</sup> *idem* nota 5, pp. 11-12.

### Anexo 3

#### NOTA SOBRE EL AMOR CORTÉS<sup>1</sup>

Lacan, en este seminario del 20 de febrero del 73, introduce el amor cortés a partir del gran Otro:

“Porque, justamente, me las veo con el Otro, y porque este Otro, este Otro que, si no hay más que uno solito, debe precisamente tener alguna relación con lo que entonces aparece del otro sexo, a este Otro, estoy muy forzado a tenerlo en cuenta, y cualquiera sabe que después de todo no me he rehusado en ese mismo año que yo evocaba la última vez de *La ética del psicoanálisis*, a referirme al amor cortés”.

En 1960, y particularmente en la sesión del 10 de febrero, presenta el amor cortés como una creación poética y como tal articulada con la sublimación.

Para aproximar el estatuto del objeto del amor cortés, se sirve de la anamorfosis, una invención posterior de tres siglos (Leonardo da Vinci, Durer, Holbein).

Lacan desarrolla así las características del amor cortés: creación poética aparecida en la Edad Media (siglos XI-XIII), cantada en lengua vulgar por los trovadores, que tiene por objeto, por ideal, la Dama, siempre inaccesible y que representa más que posee las virtudes que le canta el trovador. Pero es ella quien propone de manera completamente arbitraria las pruebas que exige a su servidor: un comportamiento de lealtad, una conducta ejemplar y reglada que debe aportar a éste la recompensa, la clemencia, la gracia, la felicidad... cierta presencia del otro pero nunca el objeto codiciado.

Esta forma de sublimación, Lacan la considera dentro de las referencias de estructura: el objeto de este amor se presenta bajo la forma de la privación pues no hay posibilidad de cantar a la Dama si no es con el presupuesto de una barrera que la aísla y que la rodea. Aquí está el punto central de la sublimación donde lo que demanda el hombre, lo que no puede hacer más que demandar, es ser privado de algo real.

La poesía cortés produce según el modo de la sublimación “un objeto turbador”, “un *partenaire* inhumano”. Es entonces que Lacan utiliza la anamorfosis para figurar lo que es propio del amor cortés.

Según Lacan, el ideal del amor cortés tiene cierta incidencia en la organización sentimental del hombre contemporáneo. El origen, la inspiración de esta idealiza-

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 3*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFABYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).

ción del objeto femenino vendría del texto de Ovidio *Ars Amandi*, texto libertino cuya influencia atraviesa toda la literatura del amor cortés y del arte de amar. (Chrétien de Troyes, los Clérigos, los Libros de Caballería, Dante con Beatriz, y hasta Breton con la exaltación de *El amor loco*). Ovidio escribe: *ars de regendum amor*, el amor debe ser regido por el arte.

Podemos subrayar que Lacan, de 1960 a 1973, pasó, en lo que concierne a su referencia al amor cortés, del registro de la sublimación y de la función narcisista al del goce.

traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE

para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

## Anexo 4

### PIERRE ROUSSELOT S.J.<sup>1</sup>

Es en la tesis que pasa en 1908 a La Sorbona, titulada *Para la historia del problema del amor en la Edad Media*, que P. Rousselot desarrolla la distinción entre la concepción física y la concepción extática del amor.

“Dos concepciones del amor se dividen los espíritus en la edad media; podemos llamarlas la concepción física y la concepción extática. Física, eso es obvio, no significa aquí corporal: los partidarios más decididos de esta manera de ver no consideran el amor sensible sino como un reflejo, una débil imagen del amor espiritual. Física significa natural, y sirve aquí para designar la doctrina de aquéllos que fundan todos los amores reales o posibles sobre la necesaria propensión que tienen los seres de la naturaleza a buscar su propio bien. Para estos autores, hay entre el amor de Dios y el amor de sí una identidad básica, aunque secreta, que hace de ellos la doble expresión de un mismo apetito, el más profundo y el más natural de todos, o por decir mejor, el único natural. Esta manera de ver es, por ejemplo, la de Hugo de Saint Victor en su tratado *Sacramentis*; es la de San Bernardo en el *Diligendo Deo*; encuentra un apoyo muy firme en las teorías neoplatónicas de Pseudo-Dionisio. Fue, finalmente, precisada y sistematizada por Santo Tomás quien, inspirándose en Aristóteles, desprende su principio fundamental al mostrar que la unidad (más bien que la individualidad) es la razón de ser, la medida y el ideal del amor; él restablece, de esta manera, la continuidad perfecta entre el amor de codicia y el amor de amistad. La concepción física podría todavía llamarse la concepción greco-tomista.

La concepción extática, al contrario, es mucho más acusada en un autor, que se preocupa más por cortar todos los vínculos que parezcan unir el amor al prójimo con las inclinaciones egoístas: el amor, para los sostenedores de esta escuela, es tanto más perfecto, tanto más amor, cuanto que pone completamente al sujeto «fuera de sí mismo». Se sigue de ello que el amor perfecto y verdaderamente digno de ese nombre requiere una real dualidad de términos: el tipo del verdadero amor ya no es, como para los autores precedentes, el que todo ser de la naturaleza se dirige necesariamente a sí mismo. El amor es a la vez extremadamente violento y extremadamente libre: libre, porque no se podría encontrarle otra razón que él mismo, independiente como es de los apetitos naturales; violento porque va en contra de esos apetitos, porque los tiraniza, porque parece no poder ser satisfecho más que por la destrucción del sujeto que ama, por su absorción en el objeto amado. Siendo tal, no tiene otra meta que él mismo, se le sacrifica todo en el hombre, hasta la felicidad y hasta la razón. La concepción extática del amor ha sido expuesta con infinito arte, fervor y sutileza por algunos de esos místicos perdida-

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 4*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFABYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).

mente dialécticos que son las figuras más originales del siglo XII; se la encuentra en Saint-Victor, en la orden de Citeaux, en la escuela de Abelardo, y son reconocibles sus huellas en la escolástica de los Franciscanos”.

**traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

## Anexo 5

### CÓMO ÉTIENNE GILSON ANALIZA LA OPOSICIÓN ENTRE EL AMOR FÍSICO Y EL AMOR EXTÁTICO PROMOVIDA POR EL ABATE ROUSSELOT<sup>1</sup>

En *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, Étienne Gilson hace referencia en varias ocasiones a la tesis del Padre Rousselot *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*.

Analizando los textos de San Bernardo sobre la cuestión de la “unidad del espíritu”, É. Gilson dice esto: “Podríamos por lo tanto decir del hombre, que tiende en efecto por el amor a volverse visible, pues esta imagen de Dios no será plenamente ella misma, sino cuando ya no se pueda ver en ella nada que no sea Dios...”

Esta conclusión remite a la nota siguiente: “El Padre Rousselot ha visto bien que debe ser así en San Bernardo. No hay más *suum*, el ser se ha vaciado de sí mismo; el hombre que ama a Dios se ha transportado al centro de todo, ya no tiene otras inclinaciones que la del Espíritu absoluto, debe amar, de todas maneras, lo que es mejor, está como identificado a la Razón pura”. (p.70) [...]

“Dejemos de lado una terminología que hace del *Deus charitas* una Razón pura; esto ahí no son más que detalles. Lo que es importante, es saber lo que se entiende por *suum*. Si se comete la imprudencia de sobreentender por eso la personalidad misma del extático, uno se ve llevado, como el Padre Rousselot, a oponer la concepción llamada “extática” a lo que él nombra “greco-tomista”, y a destruir además la unidad del pensamiento cisterciense. Si es el falso *suum*, el de la desemejanza, el que es eliminado, va de suyo que el más extático de los amores no excluye ni la subsistencia de la parte en tanto que tal, ni la inclusión del amor que la parte tiene de sí en aquel que ella tiene por el todo. Ella no se ama entonces más que por Dios. Lo que es preciso añadir, es que en este caso las expresiones *parte* y *todo* no pueden significar sino *imagen* y *modelo*, observación que vale tanto para Santo Tomás como para San Bernardo. La oposición que se quiere establecer entre las dos escuela sobre este punto tiene como primer resultado arruinar la coherencia de una y otra; sus diferencias son reales, pero están en otra parte, y son incomparablemente menos profundas que lo que hubiese sido aquella”.

traducción y notas:

**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna

de la

**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 5*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFABYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta*: Revista de Psicoanálisis y Cultura, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).

## Anexo 6

### TERESA DE ÁVILA<sup>1</sup>

Teresa de Avila (Avila 1515 – Alba de Tormes 1582)

Para apuntalar y apoyar su desarrollo sobre el goce, Lacan invita a ir a mirar la estatua de Teresa tal como El Bernini la esculpió en Roma.

“...En fin, digamos a pesar de todo el término, y luego además ustedes no tienen más que ir a mirar en cierta iglesia en Roma la estatua del Bernini para comprender inmediatamente, en fin, ¿qué?, ¿que ella goza, de eso no hay duda! ¿Y de qué goza ella? Es claro que el testimonio esencial de la mística es justamente decir eso: que ellos lo experimentan pero que no saben nada de eso”.

El testimonio escrito que ha dejado Teresa de Avila en *El libro de la Vida* y en *El Castillo Interior* plantea la cuestión respecto de ese saber del que habla Lacan.

En estos textos, escritos a pedido de sus confesores y de algunos teólogos, ella trata de explicar la naturaleza de sus arrebatos, de sus éxtasis (*arrobamientos*) para que ellos entiendan que no se trata de una obra del diablo. Estos textos tienen también un objetivo pedagógico y de orientación religiosa para las hermanas de su congregación.

Teresa no es una mujer letrada ni una teóloga. Ella comunica sus experiencias, con la ayuda de metáforas y de imágenes surgidas de la vida de todos los días pero sobre todo con una creencia, una fe inquebrantable en su verdad: “Lo que yo sé muy bien, es que yo digo la exacta verdad” y ella confía esta verdad al saber de los hombres de la Iglesia, los únicos que tenían el poder y el deber de afirmar o de rechazar la validez de sus decires.

Teresa repite a menudo: “Yo me someto, para todo lo que diré, al juicio de aquellos que me ordenan escribir y que son hombres de un gran saber. Si afirmo algo que no sea conforme a la enseñanza de la Santa Iglesia católica romana, será por ignorancia, y no por malicia: es seguro”.

¿Qué pensar entonces de esta oposición saber/verdad?

He aquí la manera por la cual ella da parte de sus experiencias místicas:

*El libro de la Vida:*

---

<sup>1</sup> Fuente: *Annexe 6*, sin firma, anexo de la versión **VRMNAGRLSOFABYPMB** de la séptima clase del seminario *Encore*, publicado en el número 13 de la revista virtual *Acheronta: Revista de Psicoanálisis y Cultura*, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org).

Volvamos ahora a los arrebatos cuando ocurren en las condiciones ordinarias. A menudo, mi cuerpo me parecía que se había vuelto ligero hasta el punto de ya no tener peso; a veces, llegaba a no sentir más, de alguna manera, a mis pies tocar el suelo. Durante el tiempo mismo del arrebato, el cuerpo frecuentemente está como muerto y en una total impotencia; se queda en la posición en la que fue sorprendido, de pie o sentado, las manos abiertas o cerradas. Es raro que se pierda conocimiento. Sin embargo, me ha sucedido algunas veces perderlo completamente; pero, lo repito, esto no fue más que raramente y por poco tiempo. De ordinario, el conocimiento que se conserva no es muy neto; no obstante, en esta impotencia en que uno se encuentra con respecto a los objetos exteriores, uno no cesa de percibir y de oír como de lejos. No quiero decir que se perciba y que se oiga cuando el arrebato está en su punto más alto —llamo el punto más alto a aquel en el que las potencias están suspendidas como consecuencia de su estrecha unión con Dios—, pues entonces, a mi parecer, no se ve, no se oye, no se siente más. Como lo he dicho para la oración de unión, esta transformación total del alma en Dios dura poco; pero en tanto que dura, ninguna potencia tiene el sentimiento de sí misma ni sabe lo que ahí sucede. No conviene, sin duda, que tengamos conocimiento de eso en esta vida terrestre; al menos, no le place a Dios dárnoslo: quizá no somos capaces de recibirla. Hablo según lo que he experimentado.<sup>2</sup>

*El Castillo Interior:*

Ustedes van a ver ahora de qué manera su Majestad viene a concluir los esponsales de los que se trata. Según me parece, es enviando al alma unos arrebatos que la liberan de sus sentidos. Si, conservando su uso, ella se viera tan próxima de esa suprema Majestad, quizá perdería la vida. Pero yo hablo de arrebatos verdaderos, y no de esas debilidades de mujeres, que vemos ahora producirse y que, tan fácilmente, nos hacen gritar en el arrebato y en el éxtasis.<sup>3</sup>

[...]

Dios les acuerda estas gracias en secreto, ellas ven en ello una gran bondad de su parte; cuando, al contrario, la cosa tiene lugar en presencia de algunas personas, experimentan por ello una vergüenza y una confusión inexpresables. Su pena y su inquietud al preguntarse lo que podrán pensar aquellos que las han visto en este estado, las sacan de alguna manera de su transporte. Conociendo la malicia del mundo, ellas prevén que bien se podría no dar a estos efectos su verdadera causa, y que en lugar de bendecir a Dios, se emitan quizá algunos juicios temerarios. A mi entender, esta pena y esta confusión, de las que el alma no puede defenderse, proceden de alguna manera de una falta de humildad, pues en fin, si ella desea los

---

<sup>2</sup> Thérèse d'Avila, *Le Livre de la Vie*, ch. 20, § 18, p. 147 in *Œuvres Complètes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

<sup>3</sup> Thérèse d'Avila, *Le Château Intérieur*, VIe Demeures, ch. 4, § 2, p. 1083, in *O.C.*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

desprecios, ¿de qué se atormenta? Esto es lo que Nuestro Señor hizo oír a una persona que se afligía así: “No te aflijas, le dijo, pues o se me otorgarán alabanzas, o se hablará de tu desventaja, y de una manera como de la otra tú ganarás con ello”. He sabido después que esta persona había sido singularmente alentada y consolada por estas palabras. Lo consigno aquí, para el caso en que uno u otro de ustedes se viera en una aflicción semejante. Nuestro Señor quiere, parece, que todo el mundo sepa que aquella de la que se trata le pertenece y que nadie tiene el derecho de tocarla. Que se ataque a su cuerpo, a su honor, a sus bienes, ¡en buena hora! sacará de ello su gloria. Pero a su alma, no. A menos que ella misma, por una criminal audacia, se aleje de su Esposo, él sabrá defenderla contra el mundo entero, e incluso contra todo el infierno reunido.<sup>4</sup>

[...]

Gracias tan elevadas hacen nacer en el alma un deseo tan intenso de poseer plenamente a aquel que la gratifica con ellas, que la vida para ella no es más que un martirio, pero un martirio delicioso. Su sed de muerte es inexpresable; también es con lágrimas que ella demanda continuamente a Dios que la saque de este exilio. Todo lo que ella ve en él le pesa. La soledad la alivia un poco, pero su pena no tarda en volver [...] El amor ha vuelto a esta alma de una sensibilidad tal, que a la menor cosa que viene a inflamar su fuego, en seguida alza vuelo. También, los arrebatos son constantes en esta Morada, sin que se pueda evitarlos ni siquiera en público, y las persecuciones, las censuras, llueven inmediatamente. El alma bien quisiera no abandonarse al terror, pero eso se le vuelve imposible, tan numerosos son aquellos que buscan espantarla, los confesores los primeros.<sup>5</sup>

Teresa habla también de las visiones que tiene a veces en el momento de sus arrebatos y describe así la del ángel con el dardo:

En este estado ha complacido al Señor acordarme varias veces la visión siguiente. Yo percibía un ángel junto a mí, del lado izquierdo, bajo una forma corporal. No me sucede sino muy raramente ver así a los ángeles, pues aunque ellos se me aparecen a menudo, hablando con propiedad no los veo: es el modo de visión del que he hablado más arriba. En la visión presente, el Señor quiso que el ángel se presente bajo esta forma: no era grande, sino pequeño y hermoso, su rostro inflamado parecía indicar que pertenecía a la jerarquía más elevada, la de los espíritus encendidos de amor. Son, pienso, aquellos que se nombran querubines. Ellos no me dicen sus nombres pero bien veo que en el cielo hay una inmensa diferencia de ciertos ángeles con otros, y de éstos todavía con otros: pero yo renuncié a explicarlo.

Veía entre las manos del ángel un largo dardo de oro, y cuya punta de hierro llevaba en su extremidad un poco de fuego. A veces, me parecía que me pasaba este dardo a través del corazón y lo hundía hasta las entrañas. Cuando lo retiraba se

---

<sup>4</sup> Thérèse d'Avila, *op. cit.*, ch. 4, § 16, pp. 1089-1090.

<sup>5</sup> Thérèse d'Avila, *op. cit.*, ch. 6, § 1, pp. 1095-1096.

hubiera dicho que el hierro las arrastraba con él, y yo quedaba toda inflamada del más ardiente amor de Dios. El dolor era tan inmenso que me hacía lanzar esas débiles quejas de las que ya he hablado. Pero al mismo tiempo, la dulzura causada por este indecible dolor es tan excesiva, que no se tiene ninguna intención de reclamar su fin, y el alma no puede contentarse con nada que sea menos que Dios mismo. Este sufrimiento no es corporal sino espiritual; y sin embargo el cuerpo no deja de participar en él un poco, e incluso mucho. Son entonces entre el alma y Dios efusiones de ternura de una dulzura inefable. Yo suplico al Señor que quiera hacerlas gustar, en su bondad, a cualquiera que crea que yo invento.

Todo el tiempo que duraban estos transportes, me encontraba como fuera de mí. Hubiera querido ya no ver ni hablar, sino entregarme enteramente a mi tormento, que era para mí una beatitud que superaba toda alegría creada.<sup>6</sup>

[...]

Pero mientras que el alma se consume así en el interior de sí misma, he aquí que en ocasión de un pensamiento rápido que le atraviesa el espíritu, de una palabra que oye y que le recuerda que la muerte demora todavía en llegar, ella recibe por otra parte —¿de dónde? ¿cómo? ella lo ignora— un golpe terrible, o si se quiere, se siente como traspasada por una flecha de fuego. No digo que sea una flecha; pero sea lo que fuere está claro que eso no parte de nuestra naturaleza. Tampoco es un golpe: la herida que se recibe es de una agudeza muy diferente; además me parece que no se hace sentir en el sitio donde se sienten los dolores de aquí abajo, sino en lo más profundo, en lo más íntimo del alma. Ahí este rayo celestial reduce a polvo todo lo que encuentra de nuestra terrestre naturaleza, y mientras que éste opera, el alma es incapaz de tener el menor recuerdo de su ser humano; en un instante, sus potencias se encuentran tan estrechamente ligadas, que son incapaces de todo, salvo de lo que puede incrementar su martirio.

Y no toméis esto por una exageración, os lo ruego. Veo al contrario que en toda verdad digo al respecto demasiado poco, pues aquello de lo que se trata es inexpressable. Sí, repitémoslo, los sentidos y las potencias son realmente arrebatados a todo lo que no contribuye a incrementar su tormento. El entendimiento conserva toda su vivacidad para comprender las numerosas razones que el alma tiene de afligirse por estar separada de Dios; y el Señor contribuye a ello todavía, por un conocimiento de sí mismo muy penetrante que lleva el dolor del alma a una intensidad tal que uno termina lanzando grandes gritos.<sup>7</sup>

traducción y notas:

RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE

para circulación interna

de la

ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

---

<sup>6</sup> Thérèse d'Avila, *Le Livre de la Vie*, op. cit., ch. 29, § 13-14, p. 222-223.

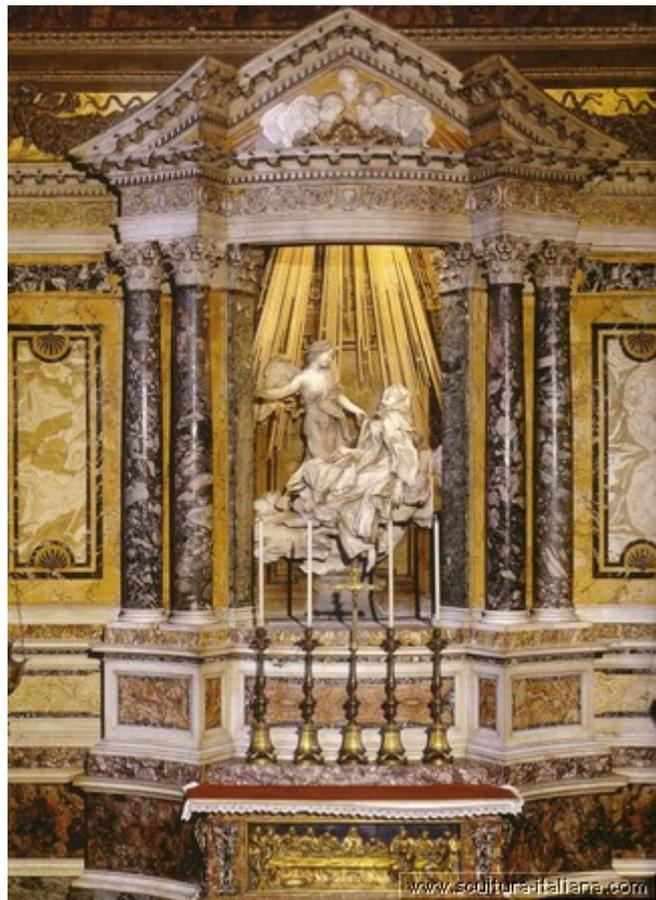
<sup>7</sup> Thérèse d'Avila, *Le Château Intérieur*, op. cit., p. 1127.

### Anexo 7

**ÉXTASIS DE SANTA TERESA, de Gian Lorenzo Bernini:** “...en cuanto a Santa Teresa, en fin, digamos a pesar de todo el término, y luego además ustedes no tienen más que ir a mirar en cierta iglesia en Roma la estatua del Bernini para comprender inmediatamente, en fin, ¿qué?, ¡que ella goza, de eso no hay duda! ¿Y de qué goza ella? Es claro que el testimonio esencial de la mística es justamente decir eso: que ellos lo experimentan pero que no saben nada de eso”.



**Obra:** Extasis de santa teresa 1647-1652  
**Autor:** Gian Lorenzo Bernini 1598-1680  
**Lugar:** Capella Cornaro, Chiesa Santa María della Vittoria,  
Vía XX Settembre e Largo di Santa Susanna, Roma.







**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

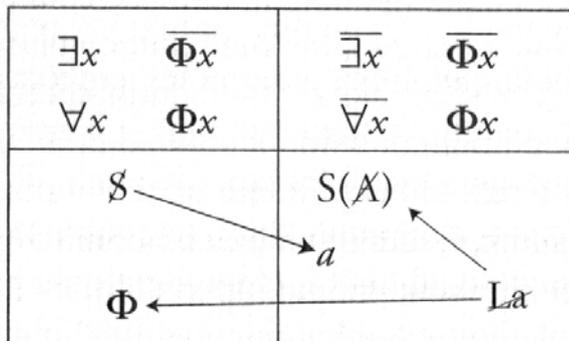
**8**

**Martes 13 de MARZO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 8ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 8ª sesión del seminario ocupa el Capítulo VII de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **UNE LETTRE D'ÂMOUR {UNA CARTA DE ALMOR}**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *Coalescencia y escisión de a y S(A) / El Fierasexo / Hablar a pura pérdida / El psicoanálisis no es una cosmología / El saber del goce*.



Después de lo que acabo de ponerles en el pizarrón, ustedes podrían creer que lo saben todo. Tienen que cuidarse de eso, justamente. Porque hoy vamos a tratar de, de hablar del saber. De ese saber que en la inscripción de los discursos, aquellos con los que creí poder ejemplificarles que se soporta el lazo social, en esta inscripción de los discursos puse, escribí  $S_2$  para simbolizar ese saber.

Quizá llegaré a hacerles sentir por qué... por qué eso va más lejos que una secundaridad por relación al significante puro, a aquel que se inscribe con el  $S_1$ , que es más que una secundaridad, que es \*una desarticulación fundamental\*<sup>3</sup>.

De todas maneras, puesto que he tomado el partido de darles este soporte de esta inscripción en el pizarrón, voy a comentarla, espero que brevemente. Por otra parte no la tengo, debo confesárselos, escrita en ninguna parte, preparada en ninguna parte. Ella no me parece ejemplar... sino, como de costumbre, para producir malentendidos.

No obstante, puesto que en suma la situación que resulta de un discurso como el analítico, que apunta al sentido, es completamente claro que yo no puedo ofrecerles a cada uno más que lo que, de sentido, están ustedes en camino de absorber, y eso tiene un límite. Eso tie-

---

<sup>3</sup> **VR, STF:** *{une désarticulation fondamentale}* / **ALI:** \*una de las articulaciones fundamentales *{une des articulations fondamentales}*\*

ne un límite que está dado por... por el sentido en que ustedes viven, y que, bien podemos decirlo, no es demasiado decir, decir que... que no llega muy lejos.

Lo que el discurso analítico hace surgir, es justamente la idea de que ese sentido es semblante. Si indica, el discurso analítico, si indica que este sentido es sexual, esto no puede ser justamente más que al, diré, dar razón de su límite. No hay en ninguna parte última palabra, si no es en el sentido en que *mot* {palabra, vocablo}, es *motus* {¡chitón!}<sup>4</sup>, ya he insistido en ello. “No hay respuesta, ni palabra” {*pas de réponse, mot*}, dice en alguna parte La Fontaine, si todavía lo recuerdo. El sentido indica muy precisamente la dirección hacia la cual él encalla.

Habiendo planteado esto, que debe prevenirlos — hasta el punto en que pueda llevar mi elucidación este año — de comprender demasiado rápido lo que se soporta de esta inscripción; a partir de ahí, es decir tomadas todas estas precauciones que son de prudencia — de φρόνησις {*phronesis*} como se expresa en la lengua griega, en la que muchas cosas han sido dichas pero que quedaron lejos, en suma, de lo que el discurso analítico nos permite articular — tomadas, por lo tanto, estas precauciones de prudencia, he aquí más o menos lo que está inscrito en el pizarrón: el recuerdo de los términos proposicionales en el sentido matemático, por donde cualquiera que sea ser hablante se inscribe, a la izquierda o bien a la derecha.

Esta inscripción estando dominada por el hecho:

— que a la izquierda, lo que responde al *todo hombre*,  $\forall x$ , es en función, dicha  $\Phi x$ , que toma como *todo* su inscripción  $\{\forall x.\Phi x\}$ .

Excepto que esta función encuentra su límite en la existencia de un  $x$  para el cual la función  $\Phi x$  está negada:  $\exists x.\overline{\Phi x}$ . Es lo que se llama la función del padre, de donde procede en suma, por esta negación de la proposición  $\Phi x$ , lo que funda el ejercicio de lo que suple a la relación sexual en tanto que ésta no es de ninguna manera inscribible: lo que la suple por medio de la castración. El *todo* reposa entonces aquí

---

<sup>4</sup> *motus*: en francés, invitación hecha a alguien a que no repita, no divulgue algo.

sobre la excepción postulada como término sobre lo que, a este  $\Phi x$ , integralmente, lo niega.

— Por el contrario, en frente, ustedes tienen la inscripción de esto, que para una parte de los seres hablantes — y también para todo ser hablante, como se formula expresamente en la teoría freudiana — para todo ser hablante está permitido, cualquiera que sea, provisto o no de los atributos de la masculinidad — atributos que quedan por determinar — puede inscribirse en la otra parte. Y aquello como lo cual se inscribe, es justamente por no permitir ninguna universalidad, por ser ese *no-todo* en tanto que tiene, en suma, la elección de postularse en el  $\Phi x$ , o bien de no estar en él  $\{\bar{\nabla}x\}$ .

Tales son las únicas definiciones posibles de la parte llamada *hombre* o bien *mujer* en lo que se encuentra ser/estar en esta posición de habitar el lenguaje.

Por debajo, bajo la barra, la barra transversal donde se cruza la división vertical de lo que se llama impropriamente la humanidad en tanto que se repartiría en identificaciones sexuales, ustedes tienen la indicación, la indicación escandida de aquello de lo que se trata.

— Esto es, a saber, que en el lugar del *partenaire* sexual del lado del hombre, de este hombre que he, no por cierto para privilegiarlo de ninguna manera, inscripto aquí con la S barrada  $\mathfrak{S}$ , y con este  $\Phi$  que lo soporta como significante, este  $\Phi$  que también se encarna en el  $S_1$  por ser, entre todos los significantes, aquel que, paradójicamente, al no desempeñar el papel más que de la función en el  $\Phi x$ , es justamente ese significante del cual no hay significado; que, en cuanto al sentido, simboliza su fracaso, el *\*mésens\**<sup>5</sup>, que es *\*la indecencia\**<sup>6</sup> por excelencia, o si ustedes quieren todavía el *reti-sentido*  $\{\text{réti-sens}\}$ <sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *mésens*: neologismo formado por la unión del prefijo privativo *mé* y el sustantivo *sens*, “sentido”; podría verse como “desentido” o “malsentido”. / ALI: *\*mésens\** / JAM/S: [mi-sens] / JAM/P: [medio-sentido]

<sup>6</sup> VR:  $\{l'indécence\}$  / STF: *\*el inde-sentido*  $\{l'indé-sens\}$ \* / ALI:  $\{l'in-dé-sens\}$

<sup>7</sup> *réti-sens*: este neologismo, que es homofónico con la palabra *réticence*, “reticencia”, y continúa el juego con los anteriores *mésens* e *indécence/indé-sens*, está for-

— Este  $\mathfrak{S}$ , este  $\mathfrak{S}$  así doblado con este significante del que en suma tampoco depende, este  $\mathfrak{S}$  nunca se las ve, en tanto que *partenaire*, más que con este objeto *a* minúscula inscrito como tal del otro lado de la barra. No le es dado alcanzar a este *partenaire*, este *partenaire* que es el Otro, el Otro con una A mayúscula, más que por intermedio \*de esto\*<sup>8</sup>, que es la causa de su deseo. Pero que a este título, como lo indica por otra parte en mis grafos la conjunción apuntada de esta S barrada,  $\mathfrak{S}$ , y de este *a* minúscula, que no es nada más que fantasma.<sup>9</sup> Este fantasma constituye también para este sujeto, en tanto que está allí capturado como tal, el soporte de lo que se llama expresamente, en la teoría freudiana, el *principio de realidad*.

Lo que yo abordo este año es muy precisamente esto, que la teoría, la articulación teórica de Freud... y muy precisamente esto que en Freud es dejado de lado, es dejado de lado expresamente, de una manera confesada, el *was will das Weib?*, el *¿qué quiere la mujer?* que la teoría de Freud, expresamente como tal, expresamente confiesa ignorar. Freud postula que no hay libido más que masculina.

Qué quiere decir esto, sino que un campo que no es de todos modos poca cosa, el de todos los seres que, como se dice, por asumir — si podemos decirlo y si es que este ser asume, asume lo que sea de su suerte — lo que se llama impropriamente... puesto que, se los recuerdo, lo que he subrayado la última vez, es que ese *La* de *La mujer*, a partir del momento en que no se enuncia más que por un *no-todo*, no puede escribirse: que no hay aquí *La* más que barrado,  $\mathfrak{L}\bar{a}$ . Este  $\mathfrak{L}\bar{a}$ , expresamente, es lo que tiene relación — y lo que les ilustraré hoy, al menos lo espero — con este significante de A mayúscula en tanto que barrado,  $\mathfrak{S}(\bar{A})$ , en tanto que ese lugar mismo del Otro, ahí donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, es en su fundamento, por su naturaleza, tan radicalmente el Otro, que es este Otro el que importa interrogar; si no es simplemente ese lugar donde

---

mado por la condensación de los términos *réticence*, “reticencia”, y *sens*, “sentido”.

<sup>8</sup> VR: {*de ceci*} / ALI: \*de este signo\*

<sup>9</sup> Nota de ALI: “Cuya fórmula se escribe  $\mathfrak{S}\diamond a$ ”.

la verdad balbucea, sino si merece, de alguna manera, representar aquello con lo cual, como la última vez y de forma de alguna manera metafórica les he dirigido: esto, que, desde el punto de partida, desde el punto de partida por el que se articula el inconsciente, *La* mujer — *La* mujer como seguramente no tenemos de ello más que testimonios esporádicos, es por esto que los he tomado la última vez en su función de metáforas — *La* mujer tiene, profundamente, esa relación con el Otro que por ser en la relación sexual, por relación a lo que se enuncia, en lo que puede decirse del inconsciente, radicalmente el Otro, ella es lo que tiene relación con este Otro, y ahí está lo que hoy quisiera tratar de articular más ceñidamente.

Es con el significante de este Otro en tanto que... Como Otro, diré, no puede quedar más que siempre Otro. Seguramente, aquí, no podemos proceder más que por un desbrozamiento — tan difícil como es posible aprehender ninguno — y es por esto que, aventurándome a ello como hago cada vez ante ustedes, no puedo aquí más que suponer que ustedes evocarán — y para esto, es preciso que yo se los recuerde — que no hay Otro del Otro, y que es por esto que este significante, con este paréntesis abierto  $\{S(A)\}$ , marca a este Otro como barrado.

¿Cómo podemos por lo tanto aproximar, concebir que esta relación con el Otro pueda ser en alguna parte lo que determina que una mitad — puesto que también ésta es groseramente la proporción biológica — que una mitad del ser hablante se refiera a ella? Es sin embargo lo que está ahí escrito en el pizarrón por medio de esta flecha que parte del *La*, de este *La* que no puede decirse — nada puede decirse de *La* mujer.

*La* mujer tiene una relación

- relación con este S de A barrado,  $S(A)$ , por una parte, y es en esto ya que ella se desdobra, que ella *no-toda* es

- puesto que, por otra parte, ella puede tener esta relación con este  $\Phi$  mayúscula que en la teoría analítica designamos con este *falo*, tal como yo lo preciso por ser el significante que no tiene significado, aquel mismo que se soporta en el hombre de ese goce del cual, para señalarlo, les diré, adelantaré hoy que lo que mejor lo simboliza... ¿qué es después de todo sino esto que la importancia de la masturbación sub-

raya suficientemente en nuestra práctica, qué es, sino esto que no es otra cosa, en los casos si puedo decir favorables, que el goce del idiota?

¡Ligero movimiento! [*risas en la sala*]

Después de eso, para que se repongan [*risas*], ¡no me queda más que hablarles de amor! [*risas*].

¿Qué sentido puede tener, qué sentido hay en que yo llegue con esto a hablarles de amor?

Debo decir que es poco compatible con la posición desde donde aquí yo les enuncio...

[*La sala* — ¡Mas fuerte! ¡No se oye! *Lacan* — ¿Qué es lo que hay? ¿No anda? ¿Y así, acaso va mejor? ¿Así va mejor? ¿Es que los del fondo no oyen? *La sala* — ¡No!]

Esto es poco, decía, compatible con lo que es preciso decir justamente que, desde hace tiempo, no ceso de proseguir, es decir esta dirección desde donde el discurso analítico puede dar la apariencia {*fai-re semblant*} de algo que sería *ciencia*. Pues en fin, de este “sería ciencia”, ustedes son muy poco conscientes. ¡Por supuesto, tienen algunos puntos de referencia! Ustedes saben, yo allí puse... — porque creía que era una buena etapa para hacérselos reparar en la historia — ustedes saben que hubo un momento en que, no sin fundamento, se pudo acordar esta seguridad de que el discurso científico, se había fundado. El punto de viraje galileano, me parece que he insistido suficientemente en él para suponer que por lo menos algunos de ustedes han ido a las fuentes, ahí donde eso se sitúa. La obra de Koyré, Alexandre, desde hace tiempo, pienso, es al menos de la práctica de una parte de esta asamblea.<sup>10</sup>

Pero lo que hay que ver es hasta qué punto es un paso, un paso verdaderamente subversivo por relación a lo que hasta entonces se intituló *conocimiento*.

---

<sup>10</sup> Cf. Alexandre KOYRÉ, *Estudios galileanos*, Siglo XXI de España Editores.

Es muy difícil sostener, mantener igualmente presentes estos dos términos, a saber que el discurso científico ha engendrado todo tipo de instrumentos que debemos, desde el punto de vista de lo que se trata aquí, calificar por lo que son: todos esos *gadgets* cuyos sujetos en adelante ustedes son en mayor medida de lo que piensan, todos esos instrumentos que, mi Dios, del microscopio a la radio-televisión ¿no es cierto? se vuelven elementos, elementos de vuestra existencia. Esto, cuyo alcance ustedes no pueden ni siquiera medir actualmente pero que no por ello forman menos parte de lo que yo llamo el discurso científico, en tanto que un discurso, es lo que determina como tal una forma, una forma completamente renovada de lazo social.

La juntura que no se hace, es esto. Es que lo que he llamado recepción subversión del conocimiento se indica por esto de que, hasta entonces, nada del conocimiento, hay que decirlo, se concibió sin que nada de lo que se escribió sobre este conocimiento no participe — y no se puede siquiera decir que los sujetos de la teoría antigua del conocimiento no lo hayan sabido — sin que nada de esta teoría, digo, no participe del fantasma de una inscripción del lazo sexual.

Los términos de *activo* y de *pasivo*, por ejemplo, que, podemos decirlo, dominan todo lo que ha sido cogitado de las relaciones de la forma y de la materia — esa relación tan fundamental a la cual se refiere cada paso platónico y luego aristotélico en lo que concierne, digamos, a lo que atañe a la naturaleza de las cosas — es visible, es palpable en cada paso de esos enunciados que lo que los soporta, es un fantasma por donde se intenta suplir a lo que de ninguna manera puede decirse — ahí está lo que yo les propongo como *decir* — a saber la relación sexual.

Lo extraño es que, de todos modos, en el interior de esta tosca polaridad — la que de la materia hace lo pasivo, de la forma el agente que la anima — algo, pero algo ambiguo, ha sucedido. Esto es, a saber, que esa animación, no es otra cosa que este objeto *a* minúscula, cuyo agente anima ¿qué? No anima nada. Toma al otro por su alma.

Pero que por otro lado, si seguimos lo que progresa en el curso de los siglos de la idea de un ser por excelencia, de un Dios que está muy lejos de ser concebido como el Dios de la fe cristiana — puesto que también, ustedes lo saben, es el motor inmóvil, la esfera suprema

— que en la idea de que el Bien es algo que hace que todos los otros seres menos seres que éste no pueden tener otra meta que ser lo más ser que puedan ser. Y ése es todo el fundamento de la idea del Bien en esta *Ética* de Aristóteles, de la que no es sin motivo que les recordé que no solamente la había tratado, sino que los incitaba a remitirse a ella para captar sus impases.

Resulta sin embargo que algo, si seguimos el soporte de las inscripciones en este pizarrón, se revela que es de todos modos en esta opacidad de aquello donde la última vez expresamente designé que era el goce de este Otro, de este Otro en tanto que podría serlo, si ella existiera, *La* mujer, que es en el lugar del goce de este Otro que es designado ese ser mítico — mítico manifiestamente en Aristóteles — del Ser Supremo, de la esfera inmóvil de donde proceden todos los movimientos cualesquiera que sean: cambios, generaciones, movimientos, traslaciones, aumentos, etc.

Cómo hacer para aproximar en esta ambigüedad, aproximar en suma ¿qué? interpretándolo, interpretándolo según lo que es nuestra función en el discurso analítico, es decir registrar, escandir lo que puede decirse como yendo, yendo al fracaso hacia la formulación de la relación sexual, que si llegamos a disociar esto, que es en tanto que su goce es radicalmente Otro que, en suma, *La* mujer tiene más relación con Dios que todo lo que puede decirse siguiendo la vía de ¿qué? de lo que, manifiestamente, en toda la especulación antigua no se articula más que como el Bien del Hombre; si, en otros términos, podemos, lo que es nuestro fin... el fin de nuestra enseñanza en tanto que prosigue lo que puede decirse y enunciarse del discurso analítico, es disociar ese *a* minúscula y ese *A* mayúscula reduciendo el primero a lo que es de lo imaginario, y el otro a lo que es de lo simbólico.

Que lo simbólico sea el soporte de lo que ha sido hecho Dios, está fuera de duda. Que lo que atañe a lo imaginario, es lo que se soporta de ese reflejo de lo semejante a lo semejante, es lo que es seguro.

Cómo, en suma, este *a* minúscula, por inscribirse justo por debajo de esa *S* mayúscula de *A* barrado  $\{S(A)\}$ , en nuestra inscripción en el pizarrón, haya podido hasta cierto término prestarse, en suma, a confusión, y esto muy exactamente por intermedio de la función del

ser, es seguramente aquello en lo cual algo, si puedo decir, queda por despegar, queda por escindir. Y precisamente en este punto donde el psicoanálisis es otra cosa que una psicología. La psicología, es esta escisión no todavía producida.

Y aquí, para reponerme, voy a permitirme, mi Dios, darles parte — no digo, para hablar con propiedad, leerles, porque nunca estoy seguro de leer nunca lo que sea — leerles de todos modos lo que les he, hace algún tiempo, escrito, escrito justamente ¿escrito sobre qué? escrito ahí solamente desde donde es posible que se hable de amor.

Pues, hablar de amor, no se hace más que eso en el discurso analítico... Y, tras el descubrimiento del discurso científico, cómo no sentir, palpar que es una pérdida de tiempo — muy exactamente pérdida de tiempo por relación a todo lo que puede articularse como científico — pero que lo que el discurso analítico aporta — y eso es quizá después de todo la razón de su emergencia en cierto punto del discurso científico — es que hablar de amor es en sí un goce. Lo que se confirma seguramente por ese efecto, efecto tangible, que decir cualquier cosa — consigna misma del discurso del analizante — es lo que lleva al *Lustprinzip*, y lo que lleva a él de la manera más directa y sin tener ninguna necesidad de ese acceso a las esferas superiores que es el fundamento de la ética aristotélica, en tanto que yo se las evocaba brevemente hace un momento: \*en tanto que en suma ella no se funda más que por la coalescencia, que por la confusión de este *a* minúscula con el S de A barrado, **S(A)**.<sup>11</sup> No está barrado, desde luego, sino por nosotros. Eso no quiere decir que baste barrar para que nada de eso *exista*. Es cierto que si con ese S de A mayúscula barrado, **S(A)**, no designo otra cosa que el goce de *La* mujer, esto es seguramente porque es ahí que señalo que Dios no ha hecho todavía su *salida*.

Entonces, he aquí aproximadamente lo que yo escribía para que les sirva. Yo escribía ¿qué, en suma? La única cosa que uno pueda hacer con un poco de seriedad: la carta de amor {*la lettre d'amour*}.

---

<sup>11</sup> **JAM/S**: [El *Lustprinzip*, en efecto, no se funda más que por la coalescencia del *a* con el **S(A)**.]

Los supuestos psicológicos gracias a los cuales todo esto ha durado tanto tiempo, y bien, soy de aquellos que no les otorgan una buena reputación. No se ve, sin embargo, por qué el hecho de tener un alma sería un escándalo para el pensamiento, si fuera verdadero. Si fuera verdadero, el alma no podría decirse — es eso que les he escrito — sino por lo que permite a un ser, al ser hablante para llamarlo por su nombre, soportar lo intolerable de su mundo. Lo que la supone ser a éste extranjera, es decir fantasmática. Lo que, a esta alma, no la considera allí — a ella allí, en este mundo — más que por su paciencia y por su coraje para hacerle frente, todo esto se afirma por el hecho de que hasta nuestros días ella no tiene, el alma, no ha tenido nunca otro sentido.

Y bien, es ahí que el francés debe aportarme una ayuda. No, como ocurre en la lengua algunas veces, por homonimias de ese *d'eux* {de ellos} *d* apóstrofo, con el *deux*, *d-e-u-x* {dos}, de lo que con el *peut* {puede}, *p-e-u-t* puede poco {*peut peu*}, que está de todos modos ahí precisamente para servirnos para algo. Y es ahí que la lengua sirve, *el alma* {*l'âme*}, en francés, en el punto a donde he llegado, no puedo servirme de ella más que para decir que es *lo que se alma* {*ce qu'on âme*}: *yo almo*, *tú almas*, *él alma* {*j'âme*, *tu âmes*, *il âme*}... Ustedes ven, ahí, que no podemos servirnos más que de la escritura, incluso para incluir allí nunca *yo almaba* {*jamais j'âmais*}.<sup>12</sup>

La existencia del alma, por lo tanto, puede ser ciertamente cuestionada {*mise en cause*}<sup>13</sup>, es el término apropiado ¿no es cierto? para preguntarse si no es un efecto del amor. Tanto, en efecto, como el al-

---

<sup>12</sup> Todo este juego de equívocos basados menos en la homofonía que en cierta colocación de la voz, se monta sobre la utilización del sustantivo *âme*, “alma”, para conjugarlo como si fuera un verbo siguiendo el modelo del verbo *aimer*, “amar”. La traducción condensa *amor* y *alma* y sus variaciones para dar *almo*, *almar*, *yo almo*, *tú almas*, *yo almaba*, etc. Sobre este y otros problemas que se juegan tanto en la traducción como en el establecimiento de este fragmento del seminario se leerá con provecho el artículo Claudia WEINER y otros: «Sobre un neologismo», publicado en el n° 2 de *Opacidades revista de psicoanálisis*, Ediciones cernedor, Buenos Aires, 2002, pp. 109-113.

<sup>13</sup> “cuestionada” traduce la expresión francesa *mis en cause*, literalmente “puesta en causa”, y *causa*, efectivamente, es el término apropiado para preguntarse por un *efecto*.

ma *alma* el alma {*l'âme âme l'âme*}, no hay sexo en el asunto, el sexo allí no cuenta. La elaboración de la que ella resulta es *hommo*, con dos *m*, *hommosexuelle*,<sup>14</sup> como eso es perfectamente legible en la historia. Y lo que he dicho hace un momento de ese coraje, de esa paciencia para soportar el mundo, es el verdadero responsable de lo que hace a un Aristóteles desembocar en su búsqueda del Bien como no pudiendo producirse más que por la admisión de esto: que en todos los seres que están en el mundo, hay ya bastante ser interno, si puedo expresarme así, que no pueden ¡ahh! este ser, orientarlo hacia el mayor ser más que por confundir su bien, su bien propio, con aquel mismo del que irradiaría el Ser Supremo.

Que en el interior de esto, él nos evoque la *φιλία* {*filia*} como representado la posibilidad de un lazo de amor entre dos de estos seres, ahí está precisamente lo que, al manifestar la tensión hacia el Ser Supremo, puede también invertirse del modo con que ya lo he expresado, a saber que es el coraje para soportar esta relación intolerable con el Ser Supremo {lo que hace} que los amigos, los *φίλοι* {*filoi*} se reconozcan y se elijan. Lo fuera-sexo {*hors-sexe*} de esta *Ética* es manifiesto, al punto que yo quisiera darle el acento que Maupassant le da, al enunciar en alguna parte el extraño término del *Horla*.<sup>15</sup> El *Fuera-sexo*, he ahí el hombre {*homme*} sobre el cual el alma especuló. ¡Bien!

Pero resulta, resulta que las mujeres también están *enalmoradas* {*âmoreuses*}, es decir que ellas *alman* el alma {*âment l'âme*}. ¿Qué es lo que eso precisamente puede ser, esta alma que ellas *alman* en el *partenaire*, no obstante *hommo*<sup>16</sup> hasta la coronilla, y del que no zafarán? Eso no puede en efecto más que conducir las a ese término último, y no es por nada que yo la llamo así — *υστερον* {*hysteron*} como eso se dice en griego — la histeria, o sea hacer el hombre {*homme*},

---

<sup>14</sup> *hommosexuelle*: este neologismo consiste en sustituir el prefijo *homo*, que derivado del griego remite a “semejante”, “lo mismo”, y que encontramos en el sustantivo y adjetivo *homosexual* (el francés diferencia los géneros: *homosexuel* y *homosexuelle*), añadiéndole una segunda *m*, lo que da *homme*, “hombre”; el neologismo termina por *elle*, en concordancia con el género femenino de la palabra *élaboration* (elaboración).

<sup>15</sup> Guy de MAUPASSANT, *El Horla*. — Hay homofonía con *hors-là*, “fuera ahí”.

<sup>16</sup> *cf.* nota anterior.

como lo he dicho, para ser por este hecho *homosexuelles*,<sup>17</sup> si puedo expresarme así, o *fuerasexo* ellas también, siéndoles difícil no sentir en consecuencia el impase que consiste en que ellas se *mismen* {*mêment*} en el otro. Pues, en fin, no hay necesidad de saberse otro para serlo. Puesto que ahí donde el alma encuentra para ser, se la dif, se la diferencia de ella {*on l'en différence*}, a ella, la mujer {*la femme*}. Y eso, de origen ¿no es cierto?, se la *difalma* {*on la diffâme*}...<sup>18</sup>

Lo que hay de más famoso {*fameux*} en la historia para quedar de las mujeres, es propiamente hablando todo lo que se puede decir de ellas de infamante {*infamant*}. Es cierto que le queda el honor de Cornelia, madre de los Gracos. Pero es justamente lo que, para nosotros, analistas... no tengo necesidad de hablar de Cornelia, en la cual los analistas apenas piensan, pero hablen a un analista de una Cornelia cualquiera, ¡les dirá que eso no andará muy bien para sus hijos, los Gracos! — \*¡ellos harán *gracos* hasta el fin de su existencia...!<sup>19</sup>

¡Bueno, vean! Eso era el comienzo de mi carta, ¡era un *âusement*!<sup>20</sup> Sí...

Entonces, seguramente, ahí yo habría podido... — lo he hecho, por otra parte, pero no tengo tiempo... ¡eh! — He vuelto a hacer una alusión a ese amor cortés ¿no es cierto? a ese amor cortés donde a pesar de todo, en el punto a donde se había llegado con él, ese *âusement homosexuel*,<sup>21</sup> en el punto a donde se había llegado había caído en la suprema decadencia, en esa especie de mal sueño imposible, llamado de la feudalidad. En ese nivel de degeneración política, es evi-

---

<sup>17</sup> cf. nota anterior.

<sup>18</sup> *diffâme*: neologismo que apoyado en homofonías condensa *diffame*, “difama”, *âme*, “alma”, *femme*, “mujer”, y *dit-femme*, “dice mujer”.

<sup>19</sup> *Ils feront des “gracques” jusqu’a le fin de leur existence*. STF indica que la audiencia ríe, pero se me escapa lo que connota *gracques*. / JAM/S propone en ese lugar *craques*, que remite a una mentira exagerada, una fanfarronada.

<sup>20</sup> *âusement*: el circunflejo sobre la *a* implica la condensación de *amusement*, “divertimento” y *âme*, “alma”.

<sup>21</sup> cf. notas anteriores.

dente que debía aparecer algo. Y este algo es justamente la percepción de que del lado de \*la mujer\*<sup>22</sup>... de ese lado había algo que no podía andar más de ningún modo.

Entonces, la invención del amor cortés ¿no es cierto? no es de ningún modo el fruto de lo que se acostumbra, así, en la historia, simbolizar con la tesis, la antítesis y la síntesis. ¡No hay la menor síntesis, desde luego! Nunca la hay. Todo lo que se ha visto después del amor cortés, es... es... es algo que brilló, así, en la historia como un meteoro que quedó completamente enigmático, y luego, tras eso, se vio volver todo el camabalache de un pretendido renacimiento de antiguas antiguallas.

Sí, hay ahí un pequeño paréntesis, así. Es que cuando *uno* hace *dos*, nunca se vuelve atrás, eso no vuelve a hacer de nuevo *uno*, ni tampoco uno nuevo. La *Aufhebung*, es todavía uno de esos lindos sueños de la filosofía...

Es muy evidentemente, si se ha tenido ese meteoro del amor cortés, es evidentemente de un tercero, caído de una partición muy diferente, que llegó algo que rechazó todo a su futilidad primera. ¡Ah!

Es por eso que fue preciso completamente otra cosa. Fue preciso nada menos que el discurso científico, o sea algo que no debe nada a los supuestos del alma antigua, para que surja lo que es el psicoanálisis ¿no es cierto? A saber la objetivación de que el ser, por ser hablante, pasa todavía tiempo hablando — a pura pérdida, se los he dicho — pasa todavía tiempo hablando para este oficio de los más más cortos — de los más cortos, dije, por este hecho de que no va más lejos que de estar en curso todavía — es decir el tiempo que es preciso para que eso se resuelva finalmente — pues, después de todo, ahí está lo que nos amenaza — para que eso se resuelva al fin... demográficamente.

Sí... está muy claro que de ningún modo es eso lo que arreglará las relaciones del hombre con las mujeres. Es eso, el genio de Freud. Es que, puesto que se vió llevado por ese momento de cambio... Ese momento de cambio, en fin, él puso tiempo, por supuesto, quiero decir

---

<sup>22</sup> ALI: \*La mujer\*

puso el tiempo para llegar... Hubo un Freud. \*Es un nombre que merece bien, *Freud*, es un nombre gracioso — *Kraft durch Freude*, como decían los tipos abominables<sup>23</sup> — ¡es todo un programa! Es el salto más gracioso de la santa farsa de la historia.\*<sup>24</sup>

Se podría quizá, mientras que eso dure, ver en esto una pequeña vislumbre, una pequeña vislumbre de algo que concerniría al Otro, al Otro en tanto que es con eso que *La* barrado, *La* mujer, *La* mujer tiene que vérselas, ¡sí!

Hay algo esencial en lo que yo apporto como complemento a lo que ha sido muy bien visto, visto por vías que sería esclarecedor ver que es eso lo que se ha visto. Lo que se ha visto, es nada más que del lado del hombre: a saber, que aquello con lo que el hombre tenía que vérselas era con el objeto *a* minúscula, que toda su realización de esta relación sexual desembocaba en el fantasma. Y se lo vió, desde luego, a propósito de los neuróticos. ¿Cómo los neuróticos hacen el amor? Es de ahí que se partió. Al respecto, por supuesto, no se pudo dejar de percibir que había un correlato con las perversiones, lo que viene en apoyo de mi *a* minúscula, puesto que el *a* minúscula es el que, sean cuales sean, dichas perversiones, está ahí como su causa. Se vió eso al comienzo, ya no estaba mal.

Lo divertido ¿no es cierto? es que, es que Freud las atribuyó primitivamente a la mujer. Es, es, es muy, muy divertido ver eso en los *Tres ensayos*.<sup>25</sup> Es verdaderamente una confirmación, en fin, de que, que se ve en el *partenaire*, cuando uno es hombre, exactamente aquello con lo que uno se soporta a sí mismo, si puedo expresarme así, aquello con lo que uno se soporta narcisísticamente.

Felizmente, hubo a continuación, algunas veces, la ocasión de percatarse de que las perversiones — las perversiones tales como se

---

<sup>23</sup> Nota de ALI: “*Kraft durch Freude*, «la fuerza por la alegría», slogan nazi.”

<sup>24</sup> VR, STF: \*es un nombre que merece bien, ¿no es cierto?, Freud, en fin, es un nombre gracioso *Kraft durch freudige*, es, es el sonido más gracioso de la santa farsa de la historia.\* / JAM/S: [*Kraft durch Freud*]

<sup>25</sup> Sigmund FREUD, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), en *Obras Completas*, Volumen 7, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.

las aprehende en la neurosis, tales como se cree localizarlas — eso no es en absoluto la neurosis. Es el sueño más bien que la perversión — la neurosis, entiendo. Que los neuróticos no tienen ninguno de los caracteres del perverso, es seguro. Simplemente sueñan con ello, lo que es muy natural, pues sin eso ¿cómo alcanzar al *partenaire*?

Los perversos, a pesar de todo se comenzó a encontrar algunos de ellos ¿no es cierto? aquellos que no quería a ningún precio ver Aristóteles. Se vió ahí que hay una subversión de la conducta, apoyada, si puedo decir, sobre un *savoir-faire*, habilidad que está ligada completamente a un saber, y al saber, mi Dios, de la naturaleza de las cosas. Un embrague directo, si puedo decir, de la conducta sexual sobre, es preciso decirlo, lo que es su verdad, para la conducta sexual — a saber, su amoralidad. Pongan alma en eso, al principio, si ustedes quieren: *almoralidad* [risas]<sup>26</sup>

Hay una moralidad, he ahí la consecuencia, una moralidad de la conducta sexual que es lo subentendido de todo lo que es dicho del Bien. Sólo que a fuerza de decir, de decir del bien, y bien, eso desemboca en Kant, donde la moralidad — en dos palabras esta vez — la moralidad confiesa lo que ella es, y esto es lo que creí que debía avanzar en un pequeño artículo, «Kant con Sade».<sup>27</sup> Confiesa que ella es *\*sade\**<sup>28</sup>, la moralidad. Ustedes escriban Sade como quieran: sea con una *S* mayúscula, para rendir un homenaje a ese pobre idiota que nos ha dado al respecto interminables escritos, sea con una *s* minúscula

---

<sup>26</sup> *âmorali  *: condensa *  me*, “alma”, y *moralit  *, “moralidad”.

<sup>27</sup> Jacques LACAN, «Kant con Sade» (1963), en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores.

<sup>28</sup> STF: *\*sade\**, y añade en nota: “*Sade*: (adjetivo) Antiguo término que no est   más en uso, y que significaba antiguamente amable, agradable. Y es de ahí que viene *Maussade* {poco amable, poco agradable, fastidioso}. (*Dictionnaire de L’Académie française*, 1<sup>  re</sup>   dition, 1964)”. / JAM/S: [Sade] — Nota de VR: “*sade* adjetivo representa el resultado del latín imperial *sapidus*, «que tiene gusto del sabor» y en lo figurado «sabio y virtuoso» derivado del latín clásico *sapere* y que por otra parte desembocó, por medio de una forma popular, en sabio. El adjetivo salido del uso en el siglo XVII, se empleó en antiguo y medio francés con el sentido propio del latín para calificar lo que es sabroso y agradable hablando de cosas y encantador, gracioso hablando de personas. *Dictionnaire Robert historique de la langue française*”.

para decir que es al fin de cuentas la manera de ella de ser agradable ¿no es cierto? puesto que es un viejo término francés que quiere decir eso, sea ¡mejor! \**c-cédille-a-d-e*, “*ça-de*”<sup>29</sup>, a saber que la moralidad, después de todo es preciso decir que eso {*ça*} se termina en el nivel del *eso* {*ça*}, y que esto es bastante corto. Dicho de otro modo, que de lo que se trata, es que el amor sea imposible ¡ay! y que la relación sexual se abisma en el sin sentido {*non-sens*}, lo que no disminuye en nada el interés que podemos tener por el Otro.

Esto es porque, hay que decirlo, la cuestión es ésta: en lo que constituye el goce femenino en tanto que está *no-todo* ocupado por el hombre — e incluso, diré que, como tal, no lo está para nada<sup>30</sup> — la cuestión es saber justamente lo que atañe a su saber.

Si el inconsciente nos enseñó tantas cosas, es ante todo esto, que en alguna parte en el Otro, eso sabe. Eso sabe porque eso se soporta, justamente, de esos significantes por los que se constituye el sujeto. Es ahí que eso se presta a confusión, porque es difícil a quien *alma* no pensar que todo por el mundo sabe lo que tiene que hacer. La esfera inmóvil de la que se soportaba el dios aristotélico, si es requerida por Aristóteles para seguir su Bien a su imagen, si puedo decir, es porque ella es presumida *saber* su bien.

Pero, ahí, está justamente algo de lo cual, después de todo, la falla del discurso científico, no diré nos permite, nos obliga a prescindir. No hay ninguna necesidad de saber por qué aquello de lo que Aristóteles parte en el origen, no tenemos más ninguna necesidad de saber, de imputar a la piedra que ella sabe el lugar que debe alcanzar para explicarnos los efectos de la gravitación. La imputación al animal — esto es muy sensible al leer en Aristóteles el tratado *Del alma* — es esa punta que hace del saber el acto por excelencia ¿de qué? De algo que — ¡no hay que creer que Aristóteles estaba tan desencaminado! — de algo que él ve como no siendo nada más que el cuerpo, salvo que el cuerpo está hecho para una actividad, una *ἐνέργεια* {*energeia*}, y en

---

<sup>29</sup> **JAM/P:** [*esade*], para explicar a pie de página: “*Esade* es condensación de *es* en alemán y *sade*”. ¿Pero por que sustituir el *Es* alemán por el *ça* francés, cuando Lacan pronuncia, y el propio texto fuente de la traducción transcribe: *çade*?

<sup>30</sup> {*elle ne l'est pas du tout*}

alguna parte la entelequia<sup>31</sup> de este cuerpo puede soportarse de esa sustancia que él llama el alma.

El análisis a este respecto se presta a esta confusión de restituirnos la causa final, de hacernos decir que para todo lo que concierne al menos al ser hablante, la realidad es así — es decir fantasmática — ¡para que sea así!

Se trataría de todos modos de saber si hay ahí algo que de una manera cualquiera pueda satisfacer al discurso científico. No es porque hay animales que resultan hablantes, para los que, por habitar el significante resulta que son sujetos de éste y que todo para ellos se juega en el nivel del fantasma, pero de un fantasma perfectamente desarticulable, de una manera que da cuenta de esto, que él sabe al respecto mucho más de lo que cree cuando él actúa; no basta que sea así para que tengamos ahí el esbozo de una cosmología. Esta es la eterna ambigüedad del término *inconsciente* ¿no es cierto? El inconsciente es supuesto, bajo pretexto de que el ser hablante, hay en alguna parte algo que *sabe* de ello más que él. Y desde luego, lo que sabe tiene límites, desde luego, el ser del inconsciente... Pero en fin, eso no es ahí un modelo aceptable del mundo. En otros términos, no es porque basta que él sueñe para... que vea brotar ese inmenso cambalache, ese guarda-muebles con el cual él tiene particularmente que arreglárselas. Lo que hace de él seguramente un alma, y un alma llegado el caso amable cuando algo tiene a bien amarla.

La mujer no puede amar en el hombre, he dicho, más que la manera con la cual él hace frente al saber con el que él *alma*. Pero, para el saber por el cual él *es*, la cuestión se plantea. La cuestión se plantea a partir de esto, que hay algo, si lo que yo propongo está fundado, que hay algo de lo que no es posible decir si algo que es goce, ella puede decir algo de él — en otros términos, lo que ella sabe de él.

Y es ahí donde yo les propongo, al término de esta conferencia de hoy — es decir como siempre llego al borde de lo que polarizaba todo mi asunto — esto es, a saber, si puede plantearse la cuestión de lo que ella sabe de él. No es una cuestión muy diferente, a saber, si ese

---

<sup>31</sup> *Entelequia*: en Aristóteles, estado de perfección, de perfecto cumplimiento del ser, por oposición al ser en potencia, inacabado e incompleto.

término del que ella goza {*jouit*} más allá de todo ese *jugar* {*jouer*} que constituye su relación con el hombre, si ese término que yo llamo el Otro, significándolo con la A barrada, {**S(A)**}<sup>32</sup>, si este término, él, *sabe* algo. Pues es en esto que ella está ella misma sujeta al Otro tanto como el hombre.

¿Acaso el Otro sabe? Había un tal Empédocles del que como por azar Freud se sirve cada tanto como de un sacacorchos, había un tal Empédocles del que no sabemos al respecto más que tres versos, pero del que Aristóteles saca muy bien las consecuencias cuando enuncia que en suma, para Empédocles, el Dios era el más ignorante de todos los seres, y esto muy precisamente por no conocer en absoluto el odio. Es lo que los cristianos más tarde transformaron en diluvios de amor. Desgraciadamente, eso no pega, porque no conocer en absoluto el odio, es no conocer en absoluto el amor tampoco. Si Dios no conoce el odio, está claro para Empédocles que sabe menos que los mortales. De manera que se podría decir que más el hombre puede prestarse — para la mujer — a confusión con Dios, es decir aquello de lo que ella goza, menos odia {*hait*} — las dos ortografías: *h-a-i-t* y *e-s-t* {*odia* y *es*}<sup>33</sup> — y en este asunto también, puesto que después de todo no hay amor sin odio, menos *ama*.

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>32</sup> **JAM/S** omite esta referencia a la barra sobre el Otro.

<sup>33</sup> *hait* y *est* suenan igual.

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 8ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

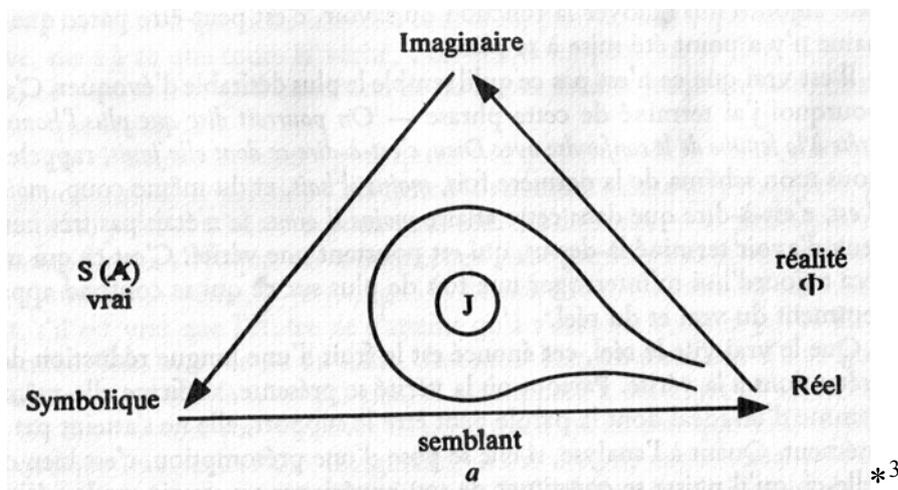
**9**

**Martes 20 de MARZO de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 9ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 9ª sesión del seminario ocupa el Capítulo VIII de **JAM/S** y quien estableció dicho texto lo tituló: **LE SAVOIR ET LA VÉRITÉ {EL SABER Y LA VERDAD}**, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *El odioamoramiento / El saber sobre la verdad / Contingencia de la función fálica / Caridad de Freud / Gozar del saber / El inconsciente y la mujer*.



Me gustaría que, cada tanto, tenga una respuesta, incluso una protesta.

No me hago muchas ilusiones, puesto que, una persona de las que, que en otra ocasión me ha dado esta satisfacción — es cierto que no le supliqué que sostuviera ese papel más que hace una media hora — me ruega que renuncie a ello. Pero, si hubiera alguien, por azar, que, en lo que he dicho la última vez — la última vez de la que, de la que yo mismo salí, digamos solamente, bastante inquieto, para no decir más, y lo que resulta para mi relectura comprobarse para mí mismo completamente soportable, digamos: es mi manera particular de decir que estaba muy bien — no me disgustaría si, a pesar de todo, alguien pudiera darme el testimonio de haber entendido algo de eso. Bastaría que, que una mano se levante para que a esta mano, si puedo decir, le dé la palabra...

---

<sup>3</sup> GT informa que este esquema es lo primero que Lacan escribe. GT y JAM/S lo presentan al comienzo, ALI, STF y VR lo intercalan en el curso de la transcripción. Los esquemas de JAM/S, GT y ALI son similares (aquí yo reproduzco el de JAM/S); los de STF y VR no incluyen la “vacuola” interior del triángulo. Más adelante reproduzco los esquemas de ALI y STF.

Veo que no ocurre, de manera que tengo por lo tanto que continuar. Esto quizá estará menos bien esta vez.

Quisiera partir de una observación, de algunas observaciones, las dos primeras de las cuales van a consistir en recordar lo que es propio del *saber*, y luego en tratar de hacer la articulación con lo que para ustedes hoy escribiría gustosamente como la *hainamoration*, que es preciso escribir: *h.a.i.n.a.m.o.r.a.t.i.o.n.*<sup>4</sup> Es el relieve, ustedes saben, que ha sabido introducir el psicoanálisis para situar... para situar allí la zona de su experiencia. Esto es de su parte un testimonio, si puedo decir, de buena voluntad. Si a la *hainamoration*, justamente, hubiera sabido llamarla con otro término que el de, bastardo, de la *ambivalencia*, quizá, quizá habría logrado despertar mejor el contexto de la época en la que se inserta. — Quizá también es modestia de su parte.

Y en efecto, si terminé sobre algo, algo gracias a lo cual no pude hacer más que abordar lo que me había polarizado, durante toda mi enunciación de la última vez... Yo había enunciado, en ese último párrafo, que había un tal Empédocles, y había hecho observar que no es sin motivo que Freud se arma con él, que para Empédocles, Dios debía ser el más ignorante de todos los seres — lo que nos reúne con la cuestión del saber — y esto muy precisamente, decía yo, por no conocer en absoluto el odio {*la haine*}. Y yo añadía a ello que los cristianos, más tarde, transformaron este no-odio de Dios en una marca de amor.

Es de ahí que el análisis, por el correlato que establece entre odio y amor, nos incita, nos incita a algo como un recuerdo, al que volveré en seguida, y que es exactamente éste: que no se conoce amor sin odio. Es decir que, si hay conocimiento de algo, si este conocimiento nos decepciona — lo que ha sido fomentado en el curso de los siglos, y que hace que tengamos que renovar la función del saber — esto es precisamente quizá porque el odio no ha sido en él puesto de ningún modo en su lugar. Es cierto que al respecto, esto no es tampoco lo que parece lo más deseable evocar.

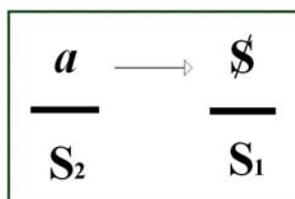
---

<sup>4</sup> *hainamoration*: neologismo formado por la condensación de las palabras *haine*, “odio” y *s’enaamourer*, “enamorarse”, más el sufijo *-tion* que sustantiva el verbo. Una versión aproximada de éste sería en castellano: *odioamoramiento*.

Y es por eso que yo terminé con esta frase: “Se podría decir que más se presta el hombre a que la mujer lo confunda con Dios, es decir aquello de lo cual ella goza — recuerden mi esquema de la última vez, no voy a rehacerse los — menos odia {*il hait*}, y a la vez, menos es {*il est*} — decía yo por haber equivocado sobre el *h.a.i.t.*, y el *est*, *e.s.t.* en francés<sup>5</sup>, es decir que, en este asunto, igualmente, menos ama”. Yo no estaba muy feliz por haber terminado sobre eso, que es sin embargo una verdad.

Esto es precisamente lo que hará que hoy me interroge una vez más sobre lo que se confunde aparentemente de lo *verdadero* y de lo *real*, tal como he aportado su noción, tal como ella se esboza en la experiencia analítica, y lo que hay precisamente, en efecto, que no confundir. Por supuesto que lo verdadero se afirma como apuntando a lo real. Pero esto no está ahí enunciado más que como fruto de una larga elaboración, y, diré más, de una reducción de las pretensiones a la verdad. Por donde la vemos presentarse, afirmarse ella misma como de un ideal de algo cuyo soporte puede ser la palabra, vemos que la verdad no es algo que se alcance tan fácilmente.

Diré que si el análisis se plantea con una presunción, es que pueda constituirse como un saber sobre la verdad. En el esquema, el pequeño *gramma* que les he dado del discurso analítico,



el *a* minúscula se escribe arriba a la izquierda, y se sostiene de este S<sub>2</sub>, el saber en tanto que está en el lugar de la verdad. Es de ahí que interpela al §, al que se le pide que diga cualquier cosa, lo que debe desembocar en la producción del S<sub>1</sub>, del significante por el cual pueda resolverse, ¿qué? — Justamente, su relación con la verdad.

La verdad, digamos para cortar por lo sano, es, de origen, ἀλήθεια {*aletheia*}, sobre la cual tanto ha especulado Heidegger. *Emet* es

---

<sup>5</sup> *il hait*, “él odia”, e *il est*, “él es”, “él está”, son homófonos.

el término hebreo que, como todo uso de este término *verdad*, tiene origen jurídico. En nuestros días todavía, al testigo se le pide que diga “la verdad, nada más que la verdad”, y, lo que es más, “toda”... si puede... — ¿cómo, ay, podría? — “toda la verdad” sobre lo que *sabe*. Pero lo que es buscado, y justamente más que en cualquier otro en el testimonio jurídico, es ¿qué? Es poder juzgar lo que concierne al *goce*, y diré más: es que el goce se confiese, y justamente en cuanto que éste puede ser inconfesable, que la verdad buscada es justamente aquella, más que cualquier otra, respecto de la ley que, a este goce, lo regula.

Es también por esto que, en los términos de Kant, se evoca el problema de lo que debe hacer el hombre libre respecto del tirano, del tirano que le propone todos los goces a cambio de esto: que denuncie al enemigo del que el tirano teme que sea, en lo que atañe al goce, aquél que se lo disputa.<sup>6</sup> Cómo no se ve que la cuestión, por otra parte, que... que se evoca de este imperativo, en nombre de que “nada de lo que es del orden de lo patético debe dirigir el testimonio”, de lo que se evoca al respecto: después de todo, ¿y si aquello que se le pide al hombre libre que denuncie del enemigo, del rival, si fuera verdadero, debe hacerlo?

\*¿Acaso no se ve, nada más que con este problema evocado, que si hay algo que seguramente nos inspira toda la reserva — que es precisamente aquella que tenemos todas,<sup>7</sup> que tenemos todos — es que *toda la verdad*, es lo que *no puede decirse*? Es lo que no puede decirse más que a condición de... de no llevarla hasta el extremo, de no hacer más que *medio-decirla* {*la mi-dire*}.\*<sup>8</sup>

Hay otra cosa que nos maniatada en cuanto a lo que atañe a *la verdad*, es que *el goce es un límite*. Esto es algo que se sostiene en la estructura misma que evocaban, en el momento en que los construí para

---

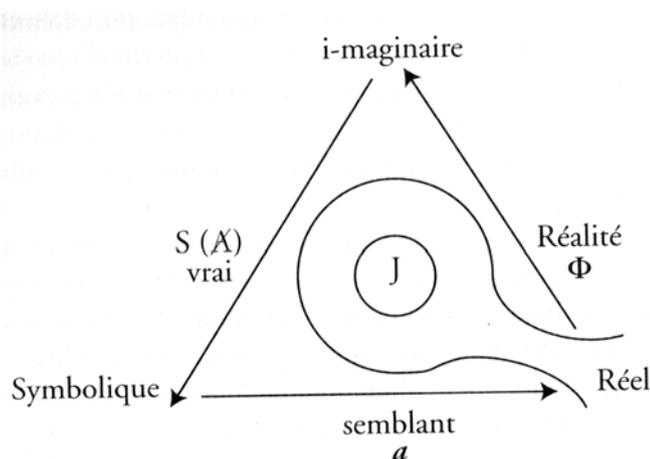
<sup>6</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973, p. 36.

<sup>7</sup> Nota de VR: “¿Lacan opone «toda la reserva, toda» a «toda la verdad que no se puede más que medio-decir», o habla de todas las mujeres y todos los hombres?”.

<sup>8</sup> JAM/S: [La reserva que nos inspira a todos la respuesta de Kant, que es afirmativa, se sostiene en que toda la verdad, es lo que no puede decirse. Es lo que no puede decirse más que a condición de no llevarla hasta el extremo, de no hacer más que medio-decirla.]

ustedes, mis cuadrípodos: es que el goce no se interpela, no se evoca, no se acosa, no se elabora, más que a partir de un *semblante*. El amor mismo, subrayé la vez pasada, se dirige por el semblante. Se dirige por el semblante, y también — es muy cierto que el Otro no se alcanza más que al yuxtaponerse, como dije la última vez, al *a* minúscula causa del deseo — es también al *semblante de ser* que se dirige. Ese ser no es nada: está supuesto a ese algo, a ese objeto que es el *a* minúscula.

Pero aquí, ¿no debemos volver a hallar esa huella, que en tanto que tal responde a algún imaginario?<sup>9</sup>



Seguramente, este *i-maginario*, lo he designado expresamente con la *i*, con la *i* minúscula puesta aquí<sup>10</sup> aislada del término *i-maginario*, y que es con eso, en lo cual esto no es más que la vestimenta — la vestimenta de la imagen de sí que viene a envolver al *objeto causa del deseo*, que se sostiene lo más a menudo — es la articulación misma del análisis — que se sostiene lo más a menudo la *relación objetal*.

---

<sup>9</sup> El esquema que reproduzco aquí proviene de **ALI**. Compáreselo con los reproducidos en las páginas 2 y 10.

<sup>10</sup> Este “aquí” remite quizá al esquema reproducido, que efectivamente parece haber estado desde el comienzo en el pizarrón. / Tal vez en correspondencia con su propio esquema, pero también por desatender o ignorar la aclaración “con la *i* minúscula” que proporcionan las otras versiones, **JAM/S** transcribe: [Este imaginario, lo he designado expresamente con la *I*, aquí aislada del término *imaginario*.]

Esta afinidad del *a* minúscula con esta *envoltura*, ahí está la articulación — hay que decirlo: una de esas articulaciones mayores en haber sido avanzadas por el psicoanálisis — y que para nosotros es el punto, el punto de suspicacia que éste introduce esencialmente.

Es ahí que lo que puede venirnos a decir de lo real se distingue, pues lo real — si ustedes lo toman tal como he creído, en el curso de los tiempos, tiempos que son los de mi experiencia... — lo real no podría *inscribirse* más que por un impase de la formalización. Y es por esto, es por esto que he creído poder diseñar su modelo con la formalización matemática, en tanto que ésta es la elaboración más avanzada que nos haya sido dado producir, la elaboración más avanzada de la *significancia*. De una significancia de la cual, en suma — hablo de la formalización matemática — se puede decir que se hace *a lo contrario del sentido* — iba casi a decir: *a contra-sentido*. El “eso no quiere decir nada” en lo concerniente a las matemáticas, es lo que dicen, en nuestro tiempo, los filósofos de las matemáticas, así fuesen ellos mismos matemáticos. Ya subrayé suficientemente los *Principia* de Russell.<sup>11</sup>

Y sin embargo, ¿no se puede decir que esa red llevada tan lejos de la lógica matemática precisamente — en tanto que por relación a lo que ha encontrado su punta de una filosofía muy forzada a salir de sus propios recintos, la cima es Hegel — no se puede decir que por relación a esa plenitud de los contrastes dialectizados en la idea de una progresión histórica, de cuya sustancia hay que decir que nada nos testimonia — no se puede decir que por relación a esto, lo que se enuncia de esta formalización, tan bien hecha al no soportarse más que de lo escrito, sea algo que no nos sirve, no nos serviría si fuera preciso en el proceso analítico, más que por lo que allí designa, por lo que allí se designa, eso que retiene a los cuerpos invisiblemente?

Y si me fuera permitido dar de ello una imagen, la tomaría fácilmente de lo que, en la naturaleza, parece aproximarse más a lo que hace que el escrito exige, de alguna manera, esa reducción a las dimensiones — dimensiones *dos* — de la superficie, y que, de una cierta manera, se encuentra soportado, diría, en la naturaleza, por algo de lo

---

<sup>11</sup> Bertrand RUSSELL y A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, Cambridge, 1910-1913, citado por Lacan desde 1960, en el Seminario *La transferencia*...

que ya se maravillaba Spinoza, esto es, a saber, el trabajo de texto que sale del vientre de la araña. La tela de araña, función verdaderamente... milagrosa, al ver de alguna manera soportarse ya de ella, y ya en ese punto opaco de ese extraño ser, las *apariencias*<sup>12</sup> de la superficie misma, aquella que para nosotros permite el dibujo de la traza de esos escritos que son, en fin, el único punto donde encontramos aprehensibles esos límites, esos puntos de impase, de sin-salida \*que, a lo real, lo hacen entender como accediendo por lo simbólico a su punto más extremo\*<sup>13</sup>.

Es por esto que no creo vano que tras un trabajo de elaboración cuya fecha no tengo en modo alguno que recordar aquí, ni ahora, haya llegado con ello a \*la escritura de esta *a* minúscula, de esta *S* mayúscula leída *significante*, de la *A* mayúscula en tanto que barrada {*S(A)*}, y de la  $\Phi$  mayúscula\*<sup>14</sup>. Su escritura misma constituye el soporte que va más allá de la palabra, que sin embargo no sale de los efectos mismos del lenguaje, y donde se designa algo donde, al centrar lo simbólico, algo que importa a condición desde luego de saber servirse de él... ¿Pero servirse de él para qué? Para retener una verdad adecuada. No esa verdad que se pretende ser *toda*, sino aquella justamente, aquella justamente con la cual nos las vemos de un *medio-decir*, aquella que se comprueba que se pone en guardia de llegar hasta la confesión, la confesión que sería lo peor, aquella que se pone en guardia desde la causa del deseo.

Esta lo presume, a ese deseo, inscrito por una contingencia corporal.

---

<sup>12</sup> {les *paraîtres*} — el término deriva del verbo *paraître* (parecer, aparecer, mostrarse, etc.), como nombre, el *Petit Robert* lo da en singular: *le paraître*, y da como equivalente *l'apparence*, la apariencia, para señalar la diferencia entre el *être*, el “ser”, y el *paraître*, el “parecer”. Marcelo y Nora Pasternac (cf. *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, epee p. 221) sugieren una condensación entre “el verbo *paraître* (parecer, aparecer, que figura en los diccionarios con la misma escritura de este “neologismo”), el verbo *être* (ser) homofónico de su último segmento y el elemento *para-* (del griego, “al lado de”)”. Este presunto “neologismo” fue omitido en la versión **JAM/S.** / **ALI:** {les *parêtres*}

<sup>13</sup> **JAM/S:** [que muestran lo real accediendo a lo simbólico]

<sup>14</sup> **JAM/S:** [la escritura de la *a*, de la *S*, del significante, de la *A* y de la  $\Phi$ ]

Les recuerdo la manera por la cual soporto ese término de *contingencia*. Se puede decir que el falo — tal como en la experiencia analítica se aborda como el punto-clave, el punto extremo de lo que se enuncia como causa del deseo — se puede decir que la experiencia analítica *no cesa de escribirlo*.<sup>15</sup> Ahora bien, si yo lo llamo *contingencia*, es en tanto que es ahí que la experiencia analítica encuentra su término, que todo lo que ella puede producir, es este S<sub>1</sub>, este significante... este significante del que la última vez, pienso que ustedes tienen todavía el recuerdo del rumor que logré producir por este auditorio calificándolo como significante del goce incluso el más idiota, y, me lo han hecho observar, en los dos sentidos del término: el del idiota por una parte, que tiene aquí precisamente su función de referencia, y aquel también que es el más singular.

Es en este “no cesa de escribirse” que reside la punta de lo que he llamado *contingencia*.<sup>16</sup> La *contingencia*, si, como yo lo digo, se opone a lo *imposible*, es en tanto que lo necesario, es el “no cesa de no escribirse”... — les pido perdón: es “necesario” lo que aquí nos introduce este “no cesa”, pero el “no cesa” de lo *necesario*, es el *no cesa de escribirse*. Ahora bien, ahí está precisamente la aparente necesidad, a la cual nos lleva el análisis, de la referencia al falo.

El *no cesa de no escribirse* que he dicho recién por lapsus, es lo *imposible*, lo imposible tal como yo lo defino por que no pueda, en ningún caso, escribirse. Es en esto que yo designo lo que concierne a la *relación sexual: no cesa de no escribirse*. Pero la corrección que, por este hecho, nos permite aportar a la aparente necesidad de la función fálica, es esto: es que es realmente, en tanto que modo de lo *con-*

---

<sup>15</sup> *Sic* en VR, ALI, STF y GT. ALI quizá pretende aliviar una eventual sorpresa del lector añadiendo al pie la siguiente nota: “Lacan se explica más adelante sobre la aparente necesidad de la función fálica”. JAM/S no quiere saber nada de probables lapsus y transcribe: [Les recuerdo la manera por la cual soporto este término de contingencia. El falo — tal como el análisis lo aborda como el punto clave, el punto extremo de lo que se enuncia como causa del deseo — la experiencia analítica cesa de no escribirlo.]. Véase la nota siguiente.

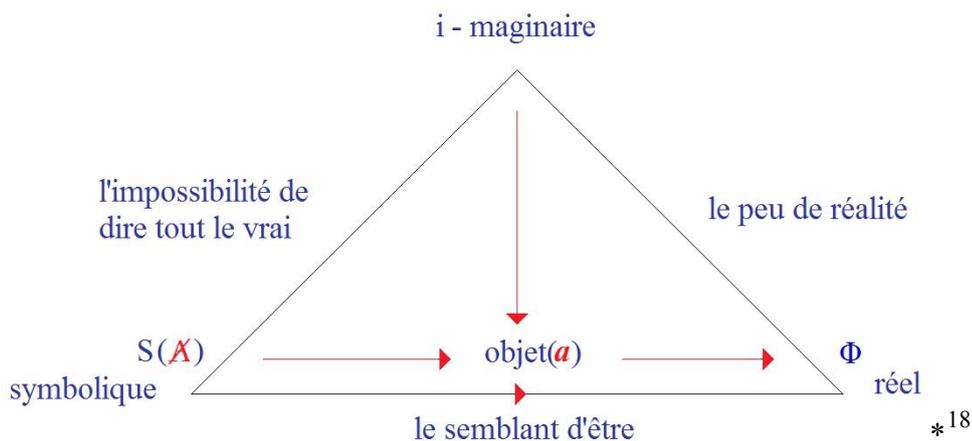
<sup>16</sup> *Idem*. JAM/S: [Es en este *cesa de no escribirse* que reside la punta de lo que he llamado contingencia.] — Lacan señala en seguida su lapsus.

*tingente*, es decir que el *no cesa de escribirse* debe escribirse: *cesa* justamente *de no escribirse*.

Es como contingencia — contingencia en la cual se resume todo lo que concierne a lo que, para nosotros, somete a la relación sexual a no ser para el ser hablante más que el régimen del encuentro — es en ese sentido... es en ese sentido que se puede decir que, por el psicoanálisis, el falo, el falo reservado en los tiempos antiguos a los Misterios, *ha cesado de no escribirse*. ¡Nada más! No entró en el *no cesa*, en el campo de donde dependen: la *necesidad* por una parte, y, más arriba, la *imposibilidad*.

Lo verdadero, por lo tanto, aquí testimonia que al poner en guardia como lo hace contra lo imaginario, tiene mucho que ver con la *a-natomía*.<sup>17</sup>

Es, al fin de cuentas, con estos tres términos — los que inscribo con la *a* minúscula, con la S de A barrada  $\{S(A)\}$  y con la  $\Phi$  mayúscula — es bajo un ángulo depreciativo que los aporto. Lo que nos demuestra la conjunción de estos tres términos, es justamente lo que se inscribe con este triángulo, con este triángulo constituido por lo *imaginario*, por lo *simbólico* y por lo *real*, y donde se designa con su reunión... ¿qué?



---

<sup>17</sup> Nota de VR: “Lacan lo pronuncia así”.

<sup>18</sup> El esquema que reproduzco aquí proviene de STF. Compáreselo con los reproducidos en las páginas 2 y 6.

A la derecha, *el poco de realidad* de la que se soporta ese principio que promovió Freud como siendo aquel que se elabora por un progreso, el cual sería en su fondo el del principio del placer; *el poco de realidad*, es decir esto: que todo lo que nos está permitido abordar de realidad permanece enraizado en el fantasma.

Por otra parte,  $S(\mathbf{A})$ , que no es otra cosa que *la imposibilidad de decir todo lo verdadero* de la que hablaba hace un momento.

Y finalmente, tercer término, éste, éste por el cual lo Simbólico, al dirigirse hacia lo Real, nos demuestra la verdadera naturaleza de este *objeto a* minúscula que hace un momento calificué de *semblante de ser*, no por azar, es precisamente porque parece {*semble*} darnos el soporte del ser. Es también por lo que se confirma de todo lo que se ha elaborado como tal, y lo que sea del ser — del ser e incluso de la esencia — que podemos, al leerlo a partir de la experiencia analítica — al leer a Aristóteles, por ejemplo — ver que aquello de lo que se trata, es del *objeto a*; que la contemplación, por ejemplo, aristotélica, es el hecho de esa mirada tal como la definí en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* como representando uno... uno de los cuatro soportes que constituyen la causa del deseo.<sup>19</sup>

Es por lo tanto con una *graficación* así — para no hablar de grafo, puesto que también un grafo es un término que tiene un sentido muy preciso en la lógica matemática — en esta *graficación* que se muestran... que se muestran estas correspondencias que hacen de lo *real* un abierto entre el *semblante* que resulta de lo simbólico y la *realidad* tal como la misma se soporta en lo concreto de la vida humana, en lo que mueve a los hombres, en lo que los hace lanzarse siempre por los mismos caminos, en lo que los hace otra vez {*encore*} producir otros hombres, en lo que hace que nunca lo *todavía* por nacer {*l'encore à naître*} dará nada más que... lo *corneado* / lo *otra-vez-nacido* {*l'encorné / l'encor-né*} [risas]<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> El seno, las heces, la voz y la mirada.

<sup>20</sup> *encorné*: del verbo *encorner*, “golpear o herir a golpes de cuernos”, hace equívoco con *encore né*, “otra vez nacido”.

Del otro lado, este *a* minúscula, este *a* minúscula que \*\*<sup>21</sup> por estar en el buen camino, sobre todo, nos haría tomar por ser, en nombre de esto, que él es, aparentemente en efecto algo, que no se resuelve al fin de cuentas más que por su fracaso, por justamente no poder inscribirse de ninguna manera, completamente, en el abordaje de lo real.

¿Lo verdadero, entonces? Lo verdadero, entonces, desde luego, es eso. Salvo que eso no se alcanza nunca más que por unas vías torcidas, y que todo aquello a lo cual, en fin... Lo verdadero al cual corrientemente nos vemos conducidos a apelar, es simplemente para recordar esto: que no hay que engañarse. Que no hay que creer que ya estamos siquiera en el semblante. Que antes del semblante — del cual, en efecto, todo se soporta para rebotar en el fantasma — que antes de eso hay que hacer una distinción severa de lo imaginario y de lo real. Que no hay que creer que este semblante, sea de ninguna manera nosotros mismos quienes lo soportemos, siquiera. Ni siquiera somos *semblante*. Somos, dado el caso, lo que puede ocupar su lugar, y hacer reinar allí... ¿qué? Lo que seguramente, para mantenernos en este inmediato de hoy, nos permite decir que después de todo, el analista, en todos los órdenes de discurso que son aquellos en todo caso que se sostienen actualmente — y esta palabra “actualmente” no es poca cosa si damos a “el acto” su pleno sentido aristotélico — de todos los discursos que se sostienen actualmente, es precisamente el analista quien, al poner el objeto *a* minúscula en el lugar del semblante, está en la posición más conveniente para hacer lo que es justo hacer, a saber, interrogar, *interrogar, como saber, lo que concierne a la verdad*.

¿Qué es *el saber*?

Es extraño que, aparte de Descartes — del que no es por nada que está a la entrada de la ciencia moderna, no es el único, pero que lo está de todos modos — que antes de Descartes, la cuestión del saber no haya sido nunca planteada, que haya sido preciso de alguna manera esto que es el análisis y que ha venido a anunciarnos: que *hay saber que no se sabe*, y que es, hablando propiamente, *un saber que se soporta del significante como tal*, que un sueño es algo que no introduce

---

<sup>21</sup> VR: \*luce {luit}\* / GT, ALI, STF, JAM/S: \*lui\*

a ninguna experiencia insondable, a ninguna mística, que eso se lee en lo que se *dice* de él, y que se podrá incluso ir más lejos, al tomar sus equívocos en el sentido más anagramático del término: que es en ese punto del lenguaje donde un Saussure se formulaba la cuestión de saber si incluso en los versos saturnianos, donde él encontraba las más extrañas puntuaciones de escrito, eso era o no intencional.<sup>22</sup> Es ahí donde Saussure de alguna manera espera a Freud. Es ahí que se renueva la cuestión del saber.

Si ustedes quieren aquí disculparme algo que tomaré de un registro muy diferente, el de las virtudes inauguradas por la religión cristiana — pero ustedes verán que no está fuera de lugar, puesto que será preciso en efecto que lleguemos a volver a hablar de ella, de dicha religión — hay ahí una suerte... una suerte de efecto tardío, de gajo, de retoño de caridad. \*Qué es lo que ha podido justamente, si no es no sé qué parentesco, afinidad con lo que, en el género de este animal que es hablante, participa del don, como se dice... Yo no lo veo por otra parte más que en este don de Freud: habernos dicho que el inconsciente, eso tenía al menos ese pequeño grado de comienzo gracias al cual la miseria podía decirse que había algo que la — verdaderamente, y no como se lo había dicho hasta entonces — trascendía: nada más que este lenguaje que ella habita, esta especie, ¡nada más que este lenguaje! Y que por este lenguaje, ella se encontraba en suma teniendo, en lo que atañe a su vida cotidiana, soporte de más razón que lo que podía aparecer, a saber que esta búsqueda vana de una sabiduría inalcanzable y siempre consagrada al fracaso. La tenía ya ahí.\*<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> cf. Jean STAROBINSKI, «Los anagramas inéditos de Ferdinand de Saussure», en Ferdinand de SAUSSURE, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, siglo veintiuno editores, México, 1977, pp. 229-247.

<sup>23</sup> **JAM/S:** [¿No es, en Freud, caridad haber permitido a la miseria de los seres hablantes decirse que hay — puesto que hay el inconsciente — algo que trasciende, que trasciende verdaderamente, y que no es otra cosa que lo que ella habita, esta especie, a saber el lenguaje? ¿No es, sí, caridad anunciarle esta nueva de que en lo que es su vida cotidiana, ella tiene con el lenguaje un soporte de más razón que lo que pudiera parecer, y que, sabiduría, objeto inalcanzable de una búsqueda vana, hay de ella ya ahí?]

Pero entonces, ¿acaso me es preciso todo este rodeo para formular la cuestión, la cuestión del saber bajo la forma: *quién sabe?*<sup>24</sup> ¿Se dan cuenta que es el Otro? El Otro {*Autre*} con una A mayúscula, tal como al comienzo lo postulé, como nada más, nada más que *el lugar donde el significante se postula*, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad, una *dit-mansion* en dos palabras: la residencia del dicho,<sup>25</sup> el dicho cuyo saber postula al Otro como lugar.

El estatuto del saber implica como tal que hay ya saber, y en el Otro; que es a prender, en dos palabras {*à prendre*}, es por esto que está hecho de aprender, en una sola palabra {*apprendre*}<sup>26</sup>. El sujeto resulta de que debe ser aprendido {*appris*}, este saber, e incluso puesto *a-precio* {*a-prix*}, p.r.i.x.,<sup>27</sup> es decir que es su costo {*coût*} lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale justo en tanto que cuesta {*coûte*} *beau-coût*,<sup>28</sup> en dos palabras y c.o.û.t. con un acento grave, mucho {*beaucoup*}, que haya que poner en ello la propia piel, que sea difícil... ¿Difícil de qué? Y bien: menos de adquirirlo que de *gozar* de él. Ahí, en el gozar, su conquista — para ese saber — su conquista se renueva en el “cada vez” que este saber es ejercido, el poder que da quedando siempre vuelto hacia su goce. Y es extraño que esto nunca haya sido puesto de relieve, que el sentido de ese saber esté enteramente ahí: que la dificultad de su ejercicio mismo, es eso lo que realza la de su adquisición. Es porque, en cada ejercicio, es-

---

<sup>24</sup> *qu'est-ce qui sait* — misteriosamente, **JAM/P** traduce: “¿Es necesario todo este rodeo para hacer la pregunta del saber bajo la forma no quién sino *qué sabe?*”

<sup>25</sup> *dit-mansion*: este neologismo condensa las palabras *dit*, “dicho”, y *mansion*, “mansión”, “casa”, “residencia”, de allí el comentario de Lacan: “la residencia del dicho”. / **GT** transcribe: *dit-mension*, que remite a lo que hay del *dit*, “dicho”, en la *dimension*, “dimensión” / **JAM/S** también transcribe *dit-mension*, aunque su presunta traducción **JAM/P** traduce “dichomansión”.

<sup>26</sup> El equívoco es entre *à prendre*, “a tomar”, “a prender”, y *apprendre*, “aprender”.

<sup>27</sup> El equívoco es entre *a-prix*, “a-precio”, y *appris*, “aprendido”.

<sup>28</sup> *beau-coût*, que podría traducirse por “gran costo”, “costo considerable”, hace equívoco con *beaucoup*, “mucho”.

ta adquisición se repite, que no hace cuestión de cuál, de estas repeticiones, de cuál hay que postular como primera en su \*aprendido\*<sup>29</sup>.

Desde luego que hay cosas que corren y que tienen todo el aspecto de marchar como maquinitas. Sí, se llama a eso ordenadores. ¿Pero quién va a decir...? Que un ordenador piensa, yo lo concibo, sí, pero que sepa, ¿quién va a decirlo? La fundación de un saber, es lo que acabo de decir: es que el goce de su ejercicio, es el mismo que el de su adquisición.

Es así, puesto que, como ustedes lo ven, ahí se encuentra de manera segura, más segura que en el propio Marx, lo que concierne a un *valor de uso*. Puesto que también en Marx, éste no está ahí más que para hacer \*punto\*<sup>30</sup> ideal por relación al valor de cambio donde todo se resume. Y justamente, ¡hablemos de ese “aprendido” que no reposa sobre el intercambio! Del saber de un Marx mismo, puesto que acabo de evocarlo... y bien, del saber de un Marx mismo, en la política — lo que no es poca cosa, ¿eh? — y bien, no se hace *comarxio*,<sup>31</sup> si ustedes me permiten, como tampoco se puede, del de Freud, hacer *fraude*...<sup>32</sup>

No hay más que mirar para ver ¡eh!, que en todas partes donde no se los encuentra, a estos saberes... se los ser {*être*}... hace entrar {*entrer*} en la piel... ¡eh! por medio de duras experiencias... ¡eh!, y bien... ¡vuelve a caer y punto! Eso no se importa ni se exporta. No hay información que se sostenga, sino de la medida de un formado al uso.

Así se deduce, del hecho de que *el saber está en el Otro*, que no debe nada al ser {*à l'être*}, si no es más que éste haya vehiculado su letra {*la letre*}. De donde resulta que el ser pueda matar ahí donde la letra reproduzca — pero reproduzca, nunca el mismo, nunca el mismo ser de saber.

---

<sup>29</sup> {*appris*} / ALI: {*a-prix*}

<sup>30</sup> {*point*} / ALI: \*peso {*poids*}\*

<sup>31</sup> *commarxe*: neologismo que condensa *commerce*, “comercio”, y *Marx*.

<sup>32</sup> *de celui de Freud faire fraude*.

Pienso que ustedes sienten bien ahí ¿eh?, en cuanto al *saber*, la *función* que yo doy a *la letra*. Es aquella, a propósito de la cual les ruego que no deslicen demasiado rápido del lado de los pretendidos mensajes, es aquella que la hace análoga de un *germen*, de ese germen que debemos tan severamente, si estamos en la línea de la física molecular... de la fisiología molecular, que debemos tan severamente separar de los cuerpos junto a los cuales vehicula *vida y muerte* conjuntamente.

Marx y Lenin, ¡Mmh!... Freud y Lacan, ¡Mmh!... [risas] no están acoplados en el ser. Es por la letra que han encontrado, encontrado en el Otro, que, como seres de saber, proceden dos por dos en un Otro supuesto. El nuevo vocablo de su saber, es que no está supuesto por ello... ¿qué? — ¡que el Otro sepa nada de él! No, desde luego, el ser que ha hecho allí su letra, pues es precisamente del Otro que ha hecho letra a sus expensas, al precio de su ser... al precio de su ser, mi Dios, para cada uno: no nada de nada, pero tampoco de muy mucho.

Para decir la verdad... Estos seres, estos seres desde donde se hace la letra, voy a hacerles sobre ellos una pequeña confidencia. Yo no pienso, a pesar de todo lo que se ha podido contar, por ejemplo, de Lenin, que el odio ni el amor, que la *hainamoration*, que eso haya verdaderamente asfixiado a nadie. ¡Que no me cuenten historias a propósito de la señora Freud, eh! Sobre eso, tengo el testimonio de Jung. El decía la verdad — era incluso su defecto, ¡no decía más que eso! [risas]. Los que consiguen hacer esas suertes de brotes de ser, otra vez {*encore*}, son más bien aquéllos que participan del desprecio {*mépris*}, que les haré escribir esta vez — puesto que hoy me divierto un poco con el *a-prix* y lo demás — *m.é.-p.r.i.x*. Eso hace *precio-único* {*uniprix*}. ¡Estamos a pesar de todo en la época de los *supermarkets*, eh! Entonces hay que saber lo que uno es capaz de producir, incluso en hecho de ser... Sí.

Lo molesto es esto: es que el Otro, el lugar, como se los he dicho, no sepa nada. Ya no se puede odiar a Dios, si él mismo no sabe nada, especialmente nada de lo que sucede. Cuando se podía odiarlo, se podía creer que nos amaba, puesto que él no nos lo devolvía. Eso no era ostensible, a pesar de que en ciertos casos se puso en ello toda la energía.

En fin, como llego al cabo de estos discursos que tengo el coraje de proseguir ante ustedes, quisiera, puesto que esa es una idea que se me ocurre, y que después de todo es una idea también en la cual he reflexionado un poquito, ¿no es cierto?... Es que Cristo, en suma, cuyo infortunio se nos explica por una idea de salvar a los hombres, yo encuentro más bien que era de salvar a Dios que se trataba, volviéndole a dar, en fin, un poco de presencia, de actualidad, a ese odio a Dios, en fin, sobre el cual, desde luego, en fin, somos, con motivo, más bien blandos, Mmh.

Es de ahí que yo digo que la imputación del *inconsciente* ¿no? es un hecho de caridad increíble: ¡ellos saben, saben, los sujetos! Pero, en fin, de todos modos, no saben todo {*ils ne savent pas tout*}. A nivel de ese *no-todo* {*pas-tout*}, no hay más que el Otro para no saber. Es el Otro el que hace el *no-todo*, justamente en cuanto que es \*la parte\*<sup>33</sup> del no sabio del todo {*pas savant du tout*}<sup>34</sup> en ese *no-todo*.

Entonces, momentáneamente, desde luego, puede ser cómodo volverlo responsable, volverlo responsable de esto, en lo cual desemboca el análisis ¿no es cierto?, en lo cual desemboca el análisis de la manera más confesada, aparte de esto: que nadie se da cuenta de ello. Es que, en suma, si el deseo, la libido, no es más que masculina, ¡y bien!, la querida mujer, no es justamente más que desde ahí donde ella es *toda* — es decir desde ahí donde la ve el hombre, y nada más que desde ahí — que ella puede tener un inconsciente ¿no es cierto? ¿Y para qué le sirve eso? Bien, eso le sirve, como cualquiera sabe, para hacer hablar al ser hablante, aquí reducido al hombre. Es decir — no sé si ustedes lo habrán observado bien, en la teoría analítica — para no existir más que como madre. Ella tiene efectos de inconsciente, pero su inconsciente, en el límite donde ella no es responsable, en fin, del inconsciente de todo el mundo ¿no es cierto?, es decir en el punto donde el Otro con quien ella se las ve, el gran Otro, donde el Otro hace que ella no sepa nada, porque él, el Otro, esto es muy claro, sabe tanto menos cuanto que es muy difícil sostener su existencia ¿no es cierto? y bien, no se puede decir que todo esto le produzca alguna ventaja.

---

<sup>33</sup> VR, STF, JAM/S: \*la parte {*la part*}\* / GT, ALI: \*la barra {*la barre*}\*

<sup>34</sup> Pero el *du tout* también refuerza la negación del *pas*, por lo que también: “no sabio de nada en absoluto”.

Sí... Yo he jugado, en suma, la última vez, como me lo permito, sobre el equívoco, ¿no es cierto?, un poco traído de los pelos, entre «*il hait*» {“odia”} e «*il est*» {“es”}. No gozo con ello, ¡sino para plantear la cuestión de que ella sea digna del par de tijeras! Esto es justamente de qué se trata en la castración. Que el ser provoque *el odio* como tal no está, digamos, excluido. Porque si todo el asunto... si todo el asunto de Aristóteles, ha sido concebir \*el ser\*<sup>35</sup> como siendo aquello por lo cual los seres “menos seres” participan del más alto de los seres, ¡es formidable!, es formidable que Santo Tomás ha logrado reintroducir eso en una tradición cristiana que, desde luego, para ser difundida entre los Gentiles, en fin, estaba muy forzada a estar allí enteramente formada, de suerte que no había más que tirar de los hilos para que eso vuelva a ponerse en marcha.

Pero, en fin ¿se dan cuenta de que en la tradición judía el corte no pasa de lo más perfecto a lo menos perfecto? Que lo menos perfecto es muy simplemente lo que es, a saber, radicalmente imperfecto, y que estrictamente no hay más que obedecer al dedillo, si me atrevo a expresarme así, a aquel que lleva un nombre: Yahvé, con, por otra parte, algunos otros nombres en la vecindad, que no están excluidos como tales. Pero éste ha hecho la elección de su pueblo, y no hay que ir contra eso.

¿Acaso ahí no se desnuda que es mucho mejor, que *ser-odiarlo* {*l'être-haïr*}, traicionarlo {*le trahir*}, en ocasiones? Y es aquello de lo cual, muy evidentemente ¿no es cierto? los judíos no se privaron. ¡No podían arreglárselas de otro modo!

Nos encontramos, sobre este asunto del odio, tan asfixiados, que nadie se percata de que un odio, un odio sólido, eso se dirige al ser, al ser mismo — de alguien que no es forzosamente Dios. Nos quedamos — y es precisamente por esto que he dicho que el *a* minúscula es un semblante de ser — nos quedamos en la noción — y es ahí que el análisis, como siempre, en fin, es un poquito rengo — nos quedamos en el odio celoso {*la haine jalouse*}, el que brota {*jaillit*} del *celogoce* {*ja-*

---

<sup>35</sup> {*l'être*} — GT sostiene al margen de la transcripción que esto es un lapsus de Lacan, que en su lugar habría que leer: \*el amor {*l'amour*}\*

*louissance*}<sup>36</sup>, de aquel que se *imagenbrota* {*imageaillisse*} por la mirada, en San Agustín, quien lo observa, a la criatura ¡ah! El está ahí como tercero. El observa a la criatura y ve que... *pallidus*, en fin, él palidece con ello, por observar, suspendido del pezón, al *conlacta-neum suum*. Sí, felizmente que es el goce sustitutivo primero ¿no es cierto? en la enunciación freudiana. El deseo, evocado por una metonimia, que se inscribe por una demada supuesta, dirigida al Otro, de ese núcleo de lo que he llamado *Ding* en mi artículo... en mi seminario sobre el psicoanálisis, sobre *La ética del psicoanálisis*, “la cosa freudiana”, en otros términos, el prójimo mismo que Freud se rehusa a amar más allá de ciertos límites ¿no es cierto? El niño mirado, él lo tiene {*l’a*}, el *a* minúscula. ¿Es que tener el *a* es el ser?

He aquí la cuestión sobre la cual los dejo hoy, y si ustedes quieren leer, de aquí a la próxima vez que los vea, es decir, si recuerdo bien, el diez de abril, lo que escribí sobre la *Bedeutung des Phallus*, sobre *La signification du phallus* en francés,<sup>37</sup> si ustedes quieren leerlo, verán a qué conduce la última cuestión sobre la cual los dejo.

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

---

<sup>36</sup> Este neologismo condensa las palabras *image*, “imagen”, *jalousie*, “celos”, *jouissance*, “goce”, y *jaillir*, “brotar, surgir”. **ALI**: {*s’imajaillisse*}

<sup>37</sup> Jacques LACAN, «La signification du phallus Die Bedeutung des Phallus», en *Écrits*, Seuil, Paris, pp. 685-695. Versión castellana: «La significación del falo», en *Escritos 2*, siglo veintiuno editores, edición revisada y corregida, pp. 653-662.

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 9ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFAFBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, *Séminaire 1972-1973*, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**10**

**Martes 10 de ABRIL de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 10ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> La primera parte y la última (intervenciones de Lacan) de esta 10ª sesión del seminario ocupa el lugar de COMPLEMENTO del Capítulo VIII de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto tituló a estas intervenciones *Début de la séance suivante*: **LA POSITION DU LINGUISTE** {Comienzo de la sesión siguiente: **LA POSICIÓN DEL LINGÜISTA**} y *Fin de la séance*: **REMERCIEMENTS** {Final de la sesión: **AGRADECIMIENTOS**}

No les hablo mucho de lo que aparece cuando se trata de algo que me concierne, tanto más cuanto que en general tengo que esperarlo bastante para que, para mí, su interés se distancie. No obstante, no estaría mal para la próxima vez — que será el 8 de mayo, no antes, puesto que el 17 de este mes será en plenas vacaciones de Pascuas, prevengo entonces que la próxima cita es el 8 de mayo — no estaría mal que ustedes hayan leído algo que titulé *L'étourdit*,<sup>3</sup> escribiéndolo *d-i-t*, y que parte de la distancia que hay del decir al dicho.

Que no haya ser más que en el dicho, es una cuestión que dejaremos en suspenso. Es cierto que no hay dicho más que del ser, pero esto no impone la recíproca. Por el contrario, lo que es mi decir, es que *no hay inconsciente más que del dicho*. Eso es un decir.

¿Cómo decir? Esa es la cuestión. No se puede decir de cualquier manera, y esto es el problema de quien habita el lenguaje, a saber de todos nosotros.

Es precisamente por esto que hoy, y a propósito de esa hiancia que he querido expresar un día distinguiendo de la lingüística lo que yo hago aquí, es decir *lingüistería*. A saber lo que se funda en lo que acabo de enunciar al comienzo y que está asegurado: que no podemos tratar del inconsciente más que a partir del dicho, y del dicho del analizante. Es precisamente dentro de esta referencia que demandé a alguien quien, para mi mayor reconocimiento, ha querido acceder a ello, es decir un lingüista, que venga hoy ante ustedes. Y estoy seguro que ustedes sacarán provecho de ello, de lo que atañe actualmente a la posición del lingüista. Y no puedo siquiera indicar lo que no puede dejar, en un enunciado tal, de interesarles. Que alguien me escribió, a propósito de un artículo que apareció en alguna parte, que hay en la posición del lingüista algo que se desplaza, esto es lo que he querido que hoy alguien les informe, y nadie está más calificado para ello que quien les presento, a saber Jean-Claude Milner, un lingüista.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Jacques LACAN, *L'étourdit*, en *scilicet*, 4, Éditions du Seuil, Paris, 1973, pp. 5-52, y luego en *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, pp. 449-495.

## JEAN-CLAUDE MILNER

— Siempre hubo gramática, la hubo antes de los modernos y la habrá sin duda después de nosotros. Para la lingüística, es otra cosa, si se entiende por lingüística lo que hay que entender: algo bastante preciso, es decir un campo, un discurso que considera el lenguaje como objeto de ciencia. Que el lenguaje, poco importa el nombre, que el lenguaje sea objeto de ciencia, es una proposición que no tiene nada de trivial y que es incluso, desde cierto punto de vista, altamente inverosímil. No obstante, una disciplina se ha constituido alrededor de esta hipótesis y se sabe generalmente a qué precio, por qué vías se ha constituido esta disciplina.

Históricamente, y desde un punto de vista sistemático, el punto de partida es el *Curso de lingüística* de Saussure, que articula, entonces, la lingüística como ciencia alrededor de cierto número de proposiciones encadenadas. De estas proposiciones, retendré tres para, digamos, resumir el primer abordaje de la lingüística tomada como ciencia.

La primera de estas proposiciones es que el lenguaje, en tanto que es objeto de la lingüística, no tiene como propiedades más que aquellas que se deducen analíticamente de su naturaleza de signo. Esta proposición puede analizarse en dos sub-proposiciones. La primera, es que el lenguaje no tiene propiedades específicas por relación a otros sistemas de signos. La segunda, es que la noción de signo es esencial para la lingüística. Dicho de otro modo, se puede definir la lingüística como el tipo general de toda teoría de los sistemas significantes.

La segunda gran proposición, que se encadena con la primera, es que las propiedades de todo sistema de signos pueden ser descritas por medio de operaciones bastante simples, siendo estas mismas operaciones justificadas por la naturaleza misma del signo, esencialmente su naturaleza de ser bifaz y de ser arbitrario. Por ejemplo, entre estas operaciones, una que es bien conocida: la conmutación. Estas operaciones no tienen nada de específico al lenguaje. Ellas podrían ser aplicadas y han sido aplicadas a otros sistemas.

La tercera proposición, es que el conjunto de las propiedades de la lengua, es decir el objeto de la lingüística, lo que se puede llamar ese conjunto, lo que se puede llamar *la estructura*, es de alguna manera de igual tejido que

---

<sup>4</sup> La versión JAM/S no transcribe la exposición de Jean-Claude Milner, en su lugar indica al lector que “el artículo en que se basa la exposición de J.-C. Milner se podrá leer en su libro *Arguments linguistiques (Argumentos lingüísticos)*, Paris, 1973”.

los datos observables. Esta estructura no tiene nada que esté oculto, nada que sea secreto. Ella se ofrece a la observación y las operaciones del lingüista no hacen más que elucidar, explicitar lo que está co-presente en los datos mismos.

Estas tres proposiciones han dado nacimiento a un tipo de lingüística bien conocido: la lingüística estructural.

Es un hecho importante que estas tres proposiciones han sido, las tres, refutadas. Dicho de otro modo, en el movimiento mismo de la lingüística considerada como ciencia, otra hipótesis, otra teoría del campo fue propuesta, que se articula por medio de tres proposiciones, igualmente, que toman a contra-pié las que acabo de enunciar.

Comenzaré por la última. Para analizar entonces — primera proposición de esta nueva teoría que corresponde al contra-pié de la tercera que enuncié precedentemente — para analizar una lengua se tiene necesidad de hacer intervenir unas relaciones abstractas que no están forzosamente representadas en los datos mismos. Dicho de otro modo, no hay una única estructura que estaría co-presente en los datos, sino que hay al menos dos estructuras, una que es observable, que se llama la estructura de superficie, y la otra o varias otras, que no son observables: por lo tanto la estructura que se dice profunda.

Segunda proposición articulada que toma por lo tanto el contra-pié de la segunda proposición estructuralista: estas dos estructuras, estructura de superficie y estructura profunda, están ligadas entre sí por operaciones complejas, en todo caso demasiado complejas para ser extraídas de la naturaleza misma del signo; por ejemplo, lo que se llama generalmente las “transformaciones”.

Y la primera proposición estructuralista encuentra su contra-pié en la tercera proposición transformacional, transformacionalista: estas transformaciones son específicas del lenguaje. Dicho de otro modo, ningún sistema conocido presenta operaciones del tipo de las transformaciones; dicho de otro modo todavía, hay propiedades específicas al lenguaje.

Un corolario que yo no explicito, cuyas razones no explicito, es que la noción de signo como tal, no es de ningún modo necesaria para la lingüística. Se puede perfectamente desarrollar la lingüística como ciencia sin emplear la noción de signo saussuriano, la noción de significante por oposición al significado — lo que, digamos entre paréntesis, vuelve un poco cómica ciertas afirmaciones recientes según las cuales es del lado de la lingüística que habría que volverse para comprender la noción de significante.

Este cambio en el interior de la lingüística tiene todas las apariencias exteriores de lo que se ha llamado una refundición, es decir el pasaje de cierta

configuración del campo de una ciencia a otra configuración de ese campo, esta segunda configuración integrando la primera y presentándola como un caso particular de su propio análisis. Y así, la lingüística estructuralista es refutada por la lingüística transformacional pero, al mismo tiempo, es integrada a ella puesto que la lingüística estructural aparece como un caso particular más restrictivo de la lingüística transformacional.

Lejos por lo tanto de que este pasaje de una lingüística a otra pueda calificarse como una dificultad o como una crisis, el hecho de que este tipo de refundición sea posible parece más bien una prueba de que la lingüística está bien integrada al campo de las ciencias.

He ahí, globalmente, la presentación más corriente que se puede hacer del sistema de la lingüística.

Lo que voy a tratar de mostrar aquí, es que en realidad la situación es muy diferente. No hay... En las dificultades hay, primeramente, dificultades hoy en el campo de la lingüística, y estas dificultades no se presentan como los signos que preludian una refundición, es decir como los signos que preludian una nueva figura de la lingüística que integraría la precedente, sino como los signos de una dificultad de fondo, lo que se llama corrientemente una crisis, y trataré de mostrarles en último lugar el núcleo, el principio de esta crisis.

Voy por lo tanto a considerar sucesivamente algunos problemas de interferencia, de antinomias que son recubiertos por la lingüística llamada transformacional. La primera será la antinomia, la... ¿cómo decir? la posibilidad de interpretar de dos maneras diferentes la oposición de la estructura de superficie con la estructura de profundidad.

Para presentar de manera simple el problema, podemos considerar que el dato a explicar, para una gramática transformacional es, pongamos, un conjunto de frases que se considerará como perteneciente a un conjunto bien formado. Por ejemplo, tomo un ejemplo completamente abstracto, una frase positiva, asertiva, activa, estará ligada y será clasificada en el mismo conjunto que la versión negativa de esta misma frase, en el mismo conjunto que la versión interrogativa de esta misma frase y en el mismo conjunto que la versión pasiva de esta misma frase. Tenemos por lo tanto un conjunto, uno puede formularse cuestiones sobre la manera con la cual el conjunto estará construido, pero en fin, he ahí el dato.

Y bien, este conjunto, se puede admitir que si está bien formado, se justifica por una propiedad común a todos los elementos del conjunto. Operación muy simple. Cuestión: ¿esta propiedad común es una realidad o un *flatus vocis*? Dicho de otro modo, la interpretación de esta proposición: “hay una propiedad común a las frases del conjunto”, puede tener una versión realista o una versión nominalista.

Si se adopta la interpretación realista, esto equivale a decir que se tiene una realidad, que esta propiedad común es una realidad, que esta realidad es de tipo analítico, lingüístico, dicho de otro modo que la propiedad común a todas las frases del conjunto se representará bajo la forma de una estructura lingüística, siendo esta estructura evidentemente calificada como siendo la estructura profunda de las frases que pertenecen al conjunto. A partir de esta estructura, bastará construir cierto número de reglas, transformaciones, que permitirán obtener entonces, a partir de la estructura común, por medio de una serie de operaciones diferentes, tal y cual elemento diferenciado del conjunto inicial.

Otra interpretación, interpretación nominalista. En ese caso, no hay ninguna realidad que represente la propiedad como tal, no hay como realidad más que la clase que se ha podido construir, la clase de frases que se ha podido construir y, desde este punto de vista, el sistema transformacional no tiene más estructura de partida sobre la cual habrá que operar modificaciones.

Segunda divergencia posible, en lo concerniente a las transformaciones mismas, digamos al conjunto de la gramática llamada transformacional: dada una transformación o dada toda asección gramatical, de la teoría gramatical, se podrá considerarla sea en extensión, sea en intensión. Por ejemplo, en extensión, una transformación consiste en un par de frases que afirmamos que están ligadas, por ejemplo la frase activa y la frase pasiva. Y la transformación no será nada más que la pareja que se habrá podido construir: frase activa – frase pasiva. Si se adopta el punto de vista intensional, y bien, la transformación no se reduce al par de frases sino que se vuelve una propiedad de este par, que no se confunde con el par mismo.

Esta oposición, esta divergencia, puede entrañar cierto número de diferencias completamente sensibles en la teoría.

Tomemos, por ejemplo, una estructura, como existen muchas en las lenguas, donde la presencia de un elemento puede ser prevista a partir de la presencia de otro. Por ejemplo, en francés, no hay artículo que no sea seguido, de cerca o de lejos, en fin, inmediatamente o no, de un sustantivo. Dicho de otro modo, cuando se dice de una estructura que ella comporta un artículo, se dice lo mismo que cuando se dice que esta estructura comporta un artículo seguido de un sustantivo, muy evidentemente. Dicho de otro modo todavía, la clase de las secuencias que comportan un artículo es idéntica a la clase de las secuencias que comportan un artículo más un sustantivo.

En un abordaje extensional, toda expresión que tiene la misma extensión que otra expresión, puede ser libremente sustituida a esta otra expresión. En el caso particular, eso querrá decir que una estructura del tipo “estruc-

tura que comporta un artículo” será libremente sustituible a “estructura que comporta un artículo más un sustantivo”.

Pero en el abordaje intensional, no es necesariamente verdadero que dos expresiones que tienen la misma extensión sean sustituibles. Por ejemplo, para tomar un ejemplo que Quine, entre la propiedad “ser un animal marino viviente en 1940”, y la propiedad “ser un cetáceo viviente en 1940”, la extensión podrá ser la misma, admitamos, pero no es evidente por eso que las dos propiedades sean las mismas y sean sustituibles una a la otra preservando la sinonimia de los enunciados.

Por consiguiente, en el caso que nos ocupa, puede muy bien haber una diferencia entre la propiedad “ser analizable en un artículo”, y la propiedad “ser analizable en artículo más nombre”. Y podemos perfectamente imaginar reglas que serán correctamente presentadas según una de esas proposiciones y no lo serían según la otra de esas proposiciones.

## JACQUES LACAN

— ¡Animal *mamífero* marino!

## JEAN-CLAUDE MILNER

— Sí, es eso... Mamífero, ¡ah, sí! Para ser completo, además, habría que añadir los pinípedos a los cetáceos: hay dos sub-grupos entre los animales mamíferos marinos.

Dicho de otro modo, ahí todavía tenemos una bifidez, un clivaje entre dos interpretaciones posibles de la noción de transformación. En general, las teorías lingüísticas combinan el punto de vista intensional sobre las transformaciones y el punto de vista realista que concierne a la estructura profunda. Y las que adoptan el punto de vista extensional en lo concerniente a las transformaciones adoptan el punto de vista nominalista sobre la estructura profunda. No me demoraré sobre este hecho, que seguramente no es debido al azar, tomaré simplemente la situación tal como es.

Tenemos entonces dos posibilidades para la teoría lingüística transformacional: por una parte ser intensional realista y, por otra parte, ser extensional nominalista.

Si se adopta el punto de vista extensional realista, el punto de vista extensional nominalista, perdón, la estructura profunda deviene, siendo simplemente una clase, siendo las reglas de la gramática puramente extensionales son, ellas también, puramente clases, dicho de otro modo las demostracio-

nes de esta teoría consistirán muy simplemente en encontrar los procedimientos de construcción de las clases, bien formadas. Y se habrá demostrado una tesis en esta gramática si se ha encontrado el procedimiento constructivo, efectivo, que permita mostrar que la clase considerada está bien formada, es exhaustiva, etc...

Inversamente en la otra hipótesis, la versión por lo tanto intensional nominalista,<sup>5</sup> la estructura profunda es una estructura real y es, además, una estructura oculta. Para reconstituirla, uno está obligado a apoyarse sobre indicios dados por la observación. Por otra parte, las transformaciones están formuladas en términos de propiedades, esencialmente a partir del enunciado siguiente, el principio siguiente: “dos frases están en relación de transformación si tienen las mismas propiedades”. Será necesario por lo tanto toda una serie de razonamientos que muestren que tal propiedad está bien representada sobre dos frases, que esta propiedad es la misma en los dos casos, que, por otra parte, el hecho de que esta propiedad sea la misma es un argumento suficiente para combinar las dos frases por medio de una transformación, etc...

Dicho de otro modo, la forma de la demostración será no del orden de la construcción de las clases sino del orden de la argumentación a partir de indicios o a partir de razones. El tipo de la certidumbre en un caso será por lo tanto del orden de las enumeraciones exhaustivas; en el otro caso, será del orden de las razones combinadas, de la fuerza relativa de los indicios, etc.

Conclusión: así como no hay, entonces, una interpretación unívoca de las nociones fundamentales de la lingüística, no hay tampoco tipo único de demostración y de certeza.

¿Es que, sin embargo, se puede mantener que, sobre la noción de propiedad del lenguaje — hemos visto que ésta era singular en la teoría transformacional — es que se puede decir que hay acuerdo? El problema es importante en la medida en que, si se admite que el lenguaje tiene propiedades específicas, el objeto de la lingüística será evidentemente descubrir estas propiedades específicas, y no puede haber otro. Si por lo tanto aparece que, sobre la noción de propiedad del lenguaje, hay ambivalencia, ambigüedad, uno se verá por ello llevado a concluir que no hay noción unívoca del objeto de la lingüística.

Y bien, de hecho, se puede efectivamente mostrar que hay ambivalencia de la noción de propiedad.

---

<sup>5</sup> Nota de VR: Sin duda un lapsus de Milner. Leer: realista.

Tomemos el ejemplo de las transformaciones. Es una especificidad, admítámoslo, de los sistemas lingüísticos, ser articulables en términos de transformaciones. Y bien, existe una interpretación según la cual se dirá: “lo que me garantiza que esta es una propiedad, es justamente que se pueda imaginar *a priori* toda una serie de sistemas formales no provistos de transformaciones (dicho de otro modo, *a priori* nada me impide representar un sistema por medio de las transformaciones), pero de hecho, y bien, es así, hay transformaciones en las lenguas”. La noción de propiedad está entonces ligada al *es así*, al indefecible *a priori* y al observable *a posteriori*. Esta es en particular la posición de Chomsky. Y para aquellos que practican los razonamientos, en fin, las argumentaciones, las discusiones de la gramática del tipo chomskiano, ellos reconocerán muy frecuentemente argumentos del género: “no hay ninguna razón *a priori* para que tal estructura esté presente en las lenguas, ahora bien, ella está allí presente, por lo tanto tengo una propiedad”. Y teniendo una propiedad, reconocible con este criterio de que ella es indeducible *a priori*, he alcanzado la tesis última de mi teoría y he alcanzado mi objeto.

Pero se puede imaginar una interpretación totalmente diferente que dirá: “y bien, no hay ninguna razón para no aplicar el principio de razón al fenómeno que se ha descubierto, por ejemplo la existencia de las transformaciones”, y se buscará decir: “y bien, si hay transformaciones en las lenguas, y bien, eso se sostiene en su esencia cualquiera que sea esta esencia, por ejemplo, la de ser instrumentos de comunicación o, por ejemplo, la de representar situaciones objetivas, o cualquier esencia que se pueda imaginar por ese lado”. Poco importa el detalle, lo que es importante, es que en una interpretación de este género, el criterio de una propiedad no es que ella sea indeducible *a priori*, sino que es que ella sea al contrario deducible a partir de un principio fundamental que articularía, ¿no es cierto?, que formularía la esencia misma de la lengua tomada como tal.

Ven ustedes que en ese caso tenemos dos teorías lingüísticas totalmente diferentes y que el objeto de la lingüística no se formulará para nada de la misma manera. Puesto que en un caso el objeto de la lingüística será registrar, tratar de descubrir todo el conjunto de las propiedades, de alguna manera inexplicables *a priori*, de las lenguas, que podemos simplemente registrar como datos; en el otro caso, el objeto de la lingüística será tratar de reconducir el conjunto de las propiedades que se habrá podido descubrir objetivamente a una esencia del lenguaje cualquiera sea su definición.

Y bien, me parece, cuando, en una teoría, se tiene divergencia sobre el objeto, cuando se tiene divergencia sobre la naturaleza de las demostraciones, sobre la naturaleza de la certidumbre, hay manifiestamente algo que está en cuestión. Y bien, si observamos lo que sucede, nos percatamos de que, para escoger entre las diversas interpretaciones, en cada momento de la ambivalencia, de las ambivalencias sucesivas, el lingüista, los lingüistas no tienen otro principio — en todo caso que se pueda reconocer — más que

su propia visión del mundo. Escogerán por ejemplo, sobre el último punto, la hipótesis de lo inexplicable *a priori* o al contrario de lo explicable *a priori*, únicamente en función de su concepción del principio de razón. Y así sucesivamente. En lo concerniente a la elección entre el nominalismo o el realismo, muchas de las discusiones de este orden equivalen simplemente a una selección en términos de visión del mundo: “¿qué es lo que yo prefiero, el nominalismo o el realismo?” o “¿qué es lo que yo prefiero, la extensión o la intensión?”. Esto puede estar enmascarado por cierto número de aserciones sobre la naturaleza de la ciencia, la que debe ser mensurable o no mensurable, etc. ¡Poco importa! El fondo, es una cuestión de visión del mundo.

Me parece que podemos avanzar sin inverosimilitud la tesis de que, cuando en un campo perteneciente a la ciencia, la selección entre teorías concurrentes se hace en términos de visión del mundo, podemos llamar a eso una crisis. Y bien, esta crisis, podríamos simplemente constatarla. Me parece que el núcleo, el principio fundamental puede, sin embargo, ser articulado más precisamente.

Algo está cuestionado en este momento en el sistema de la teoría lingüística, que pone en cuestión su naturaleza misma de ciencia. Entre el pasaje, digamos, el pasaje del saussureanismo al transformacionalismo, del que hemos visto que reposa sobre unas inversiones de proposiciones, había algo que yo no he descrito, que ha quedado intangible, es lo que yo podría llamar el “modelo del sujeto sintáctico”. ¿Qué es este modelo?, y bien, Saussure lo describe de manera muy simple, es una relación de dos términos entre el locutor y el interlocutor. Conocemos, todo el mundo conoce el esquema saussureano: se tiene un punto de partida que es A, un punto de llegada que es B. Lo propio de este modelo, es que un interlocutor no funciona como tal en el sistema más que si prueba que tiene la capacidad de ser a su vez un locutor en otro momento del sistema. Dicho de otro modo, tenemos dos términos que son simétricos y diferentes, más o menos como la mano derecha y la mano izquierda, pero que son, como la mano derecha y la mano izquierda, desde un cierto punto de vista, homogéneos. Y se puede hablar del “interlocutor” o del “locutor” lingüístico en singular, teniendo como propiedad distintiva reduplicarse en la realidad, en la realidad de los cuerpos, del mismo modo que se puede hablar de la mano en singular, de la que todos sabemos que tiene la propiedad de reduplicarse en el cuerpo humano.

Y bien, este pasaje, en fin, esta estructura, este modelo, está absolutamente incambiado en el chomskismo — la referencia que Chomsky además hace a Saussure sobre este punto es explícita — y se puede mostrar de manera bastante simple que, por fuera de un modelo así, la integración del lenguaje a la ciencia, al campo de la ciencia, es absolutamente imposible.

La cuestión que se plantea, no es tanto saber qué es lo que se hace caer cuando se propone un modelo así. Porque después de todo, prácticamente, se puede mostrar sobre todos los discursos científicos que éstos pagan cierto precio, que es el precio de su científicidad. No está ahí el problema. El problema, es saber si en el movimiento mismo de su exploración positiva del campo de los fenómenos lenguajeros, es decir apoyándose sobre lo que vuelve posible esta exploración positiva, por lo tanto este modelo, la lingüística no se ve conducida a ser confrontada ante unos datos que son propiamente inexplicables, imposibles de elucidar si continúan apoyándose sobre este modelo. Dicho de otro modo, el punto es saber si, en el movimiento mismo de su exploración científica, la lingüística no encuentra con qué disolver lo que había vuelto a esta exploración científica posible.

Y bien, sin entrar en los detalles, parece que esa es precisamente la situación.

Dicho de otro modo, se puede mostrar, se podría mostrar que la lingüística — y es en este momento que eso sucede — está ante, por simplemente el movimiento de su exploración sintáctica, por lo tanto la más positiva posible, está ante fenómenos incontorneables y de los que la pura sintaxis — la sintaxis fundada sobre la formalización, si me atrevo a decir, sobre, digamos, lo formalizable — de los que la pura sintaxis no puede dar cuenta, si continúa postulando dos sujetos absolutamente simétricos, absolutamente homogéneos el uno al otro, de los que uno será el locutor y el otro el interlocutor. Remito, para una ilustración de este género de problema, al reciente libro de Ducrot *Dire et ne pas dire*,<sup>6</sup> que muestra con evidencia que hay toda una serie de fenómenos perfectamente situables en términos positivos, que se sitúan en términos de estructura gramatical, de palabras, de cosas completamente registrables por los datos, que todos esos fenómenos no pueden ser comprendidos si no se postula al menos dos sujetos heterogéneos el uno al otro, de los que uno ejerce sobre el otro lo que Ducrot llama una relación de poder, un ejercicio de poder.

Dicho de otro modo, el punto de la crisis, es que para continuar la exploración que ella necesita hacer por su definición misma, es decir como integración del lenguaje al campo de las ciencias, la lingüística debe ahora, está en el brete de pagar un precio que le es imposible pagar. Porque si lo paga, es de hecho su deconstrucción en tanto que ciencia la que comienza.

¿Cómo, qué decir para concluir? Y bien, algo como esto: es que se aproxima el día en que la lingüística — y esto está ya presente en Ducrot — comience, o comenzará, a percibirse como contemporánea del psicoanálisis, solo que no es evidente que, llegado ese día, la lingüística esté ahí para verlo.

---

<sup>6</sup> Oswald DUCROT, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, collection savoir, 1972.

[aplausos]

## JACQUES LACAN

— Bueno, eh... entonces, me dará mucho gusto concentrar hoy las intervenciones que puedo anhelar. Pienso que François Récanati va a aceptar, puesto que en suma el orador que lo precede quedó dentro de los límites de tiempo muy estrechos según su intención... Me dará mucho gusto saber lo que puede aportarnos, hoy, como contribución.

## FRANÇOIS RÉCANATI<sup>7</sup>

— No volveré sobre lo que acaba de ser dicho. Pienso que cierto tiempo de meditación es un poco necesario. Pero me parece evidente que lo que ha sido presentado aquí como concepción del mundo que regula de cierta manera el destino actual — es decir no la evolución de lo que se presenta como ciencia, como la lingüística, esas elecciones que deben hacerse entre nominalismo y realismo por una parte, y por otra parte dos principios de razón, o más bien un principio que es la *indeducibilidad a priori* y el otro el viejo principio de razón — esto precisamente resulta de cierta manera de lo que se puede llamar lingüistería, pero a un nivel de alguna manera donde son estas elecciones las que se constituyen, en la medida en que se articulan, estas elecciones se constituyen como objetos.

Y de cierta manera, lo que voy a decir aquí, que no estaba previsto para articularse con lo que acaba de decirse, sin embargo tendrá cierta relación con la posibilidad de esas elecciones, con el funcionamiento de algo como justamente la *indeducibilidad a priori* funcionando como principio de razón.

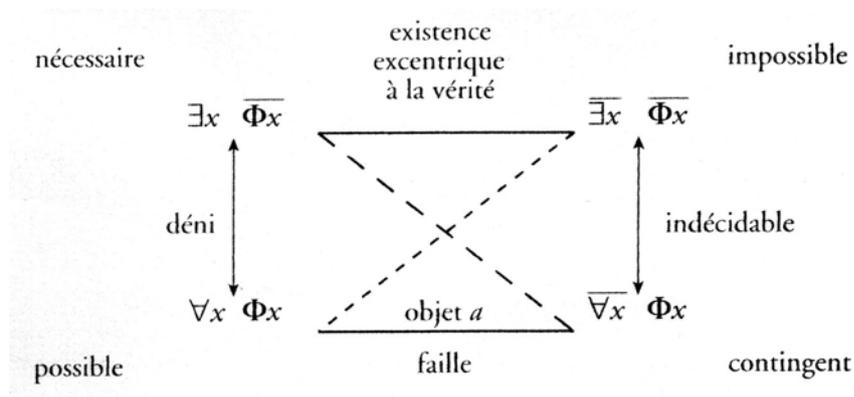
Esto, quizá, aparecerá por sí solo. Yo no buscaré particularmente mostrarlo. En general, señalo que eso va a relacionarse con todo lo que ha desarrollado estos últimos tiempos Lacan a propósito del *no toda* y del goce femenino; y que, más particularmente, se trata de una cuestión que yo quisiera plantear. Y a fin de plantearla, voy a tratar de ilustrarla, lo que no va sin riesgo, en la medida en que precisamente se trata del modo de figuración posible de una relación, y que esta ilustración que yo trataré quizá un poco

---

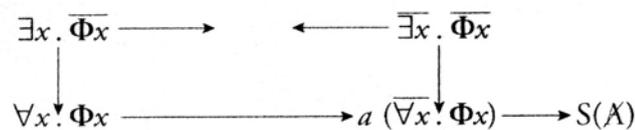
<sup>7</sup> Aunque la nota al pie de **VR** le agradece a Récanati “haber aceptado releer su texto y verificar su puntuación”, he tenido en cuenta también, para establecerlo, la versión **ALI**, de la que extraje igualmente los tres esquemas que siguen.

metafóricamente de dar, de cierta manera quizá desborde un poco sobre el hecho mismo de esta figuración que yo aguardo. Voy primero a trazar un esquema.

ESQUEMA 1



ESQUEMA 2



¡Sí, tengo otro, pero va a llegar un poco más tarde! [risas]

Entonces la cuestión que he planteado al doctor Lacan, y que aquí voy a ilustrar, es precisamente ésta: ¿cómo articular la relación entre la función padre por una parte — la función padre como soportando la universalidad de la función fálica en el hombre — y por otra parte el goce femenino suplementario, que se prende de ese  $L\bar{a} \rightarrow S(A)$  constituyendo lo que se podría llamar la *in-universalidad* o más bien la *inexhaustividad* — y esto no es exactamente el mismo sentido — de la mujer respecto de  $\Phi$ , así como su posición en el deseo del hombre bajo las especies del objeto  $a$  minúscula?

¿Cómo figurar estos dos términos cuya estrabismo, ha dicho Lacan, es que se conjugan ambos en el lugar del Otro? ¿Cómo podemos figurarlos? Y por otra parte, ¿se puede decir que efectivamente — es más o menos lo mismo que la primera cuestión — que efectivamente, sean dos? Si tanto es que, si Regina tenía un Dios, quizá no era el mismo — ciertamente no, in-

cluso — que el de Kierkegaard? Pero por otra parte, ha dicho Lacan, no es seguro tampoco que se pueda decir que era dos.

Voy a dar aquí algunos jalones que serán no exactamente jalones para el abordaje de esta cuestión que yo planteo, sino más precisamente para el abordaje que yo quisiera evitar. En la medida en que, desde que es cuestión del *no toda*, creo que hay dos maneras de considerarla, y que precisamente una de esas maneras es completamente silenciosa en la medida en que desde que uno accede a ella, de alguna manera hay un silencio, no es más una cuestión; y otra de estas maneras evacúa de algún modo el problema, y es la manera que evacúa que yo voy primero, por medio de algunos jalones, a recordar, para mostrar que ella deja completamente intacta la cuestión del goce femenino.

Ustedes recuerdan que este existe un  $x$  que diga no, tal que no  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), es lo que permite al universal, para todo  $x$   $\Phi$  de  $x$  ( $\forall x.\Phi x$ ), sostenerse. Es el límite, es la función bordeante, es el envolvimiento por el Uno, que permite a un conjunto plantearse en relación a la castración.

Según una simetría invertida — y que por otra parte no es una simetría — es porque nada en la mujer viene a decir *no*, nada viene a negar la función  $\Phi$ , que nada precisamente decisivo puede, en ella, instaurarse. En la medida en que no existe  $x$  tal que no  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) — estando la mujer de lleno en la función  $\Phi$ , ella no se señala más que por lo que, de suplementario, sobrepasa esta función. Nada objeta a la función  $\Phi$ ; es decir que no existe  $x$  que diga no a  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) — implica que la mujer se sitúa por relación a otra cosa que el límite del universal masculino que es la *función padre*: existe  $x$  tal que no  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ). Esta otra cosa se señala por su relación con el Otro como barrado,  $\mathbb{A}$ . Respecto de la función  $\Phi$ , la mujer no puede escribirse más que como *no toda*.

Pero este existe  $x$  tal que no  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) está en la posición de una alteridad radical por relación a  $\Phi$ , en una posición desenganchada. Ciertamente, es una existencia necesaria, pero ella se plantea también necesariamente en el exterior del campo cubierto por  $\Phi$ .

En la función padre, la función  $\Phi$ , en la medida en que es sobre ella que se ejerce la negación, está vaciada, por no poder más indicarse por ninguna verdad lógica.

En lo opuesto, en no existe  $x$  tal que no  $\Phi$  de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), la función está más que llena: desborda. Y el juego de lo verdadero y de lo falso, de la misma manera, es vuelto imposible.

En los dos casos, que yo quisiera señalar como siendo los dos casos de existencia, la existencia está en una posición excéntrica por relación a lo que en  $\Phi$  tiene valor regulador, es decir la función de verdad que puede investirse en él.

Lo que se juega, he dicho, entre existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) y por otra parte no existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ), es la existencia, y la existencia se plantea en ese doble desenganche por relación a  $\Phi$ .

La existencia resulta ciertamente de la contradicción entre los dos, entre la función padre y lo que se podría decir quizá la función virgen, es decir no existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ). Los dos se señalan por su inessentialidad respecto de  $\Phi$ . Uno no puede inscribirse en  $\Phi$ , el otro no puede no inscribirse allí. De un lado lo necesario: existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), del otro, dije aquí *lo imposible* para ir rápido, de hecho habría una variante para añadir allí: no existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ). Lo imposible es precisamente más bien lo que sucede entre los dos, y no existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ) podría llamarse la impotencia si este término no hubiera ya servido para otros fines.

La disyunción entre los dos es radical. Ambos no están desenganchados el uno con el otro, pero ambos están desenganchados por relación a  $\Phi$ , y los dos desenganches mismos están en discordancia. En ninguna manera son conmensurables.

Podemos incluso decir más: en tanto que *Lá* mujer, *Lá* mujer — siempre este *Lá* barrado — queda definida por este no existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\overline{\exists x.\overline{\Phi x}}$ ), ella se sitúa entre cero y uno, entre centro y ausencia, y no es enumerable. Ella no puede en ninguna manera engancharse al Uno del existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ), ni siquiera de la manera ya torcida con la cual el para todo  $x$  phi de  $x$  ( $\forall x.\Phi x$ ) se engancha a él — para todo  $x$  phi de  $x$  ( $\forall x.\Phi x$ ), si ya he llamado a existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\exists x.\overline{\Phi x}$ ) el Uno, ¿por qué no llamarlo el cero? — por lo tanto, ni siquiera de la manera ya torcida con la cual el cero se engancha a él, es decir por lo que he llamado aquí la “renegación” {*déni*}.

Es aquí que es preciso situar, al mirar el esquema de al lado, la verdad que no hay relación sexual. Pero aquello por lo cual he avanzado éste era con el fin de marcar que la existencia no se plantea, por relación a  $\Phi$ , más que en esta alteridad. Pero el hecho de que una y otra, existencia y alteridad,

sean en este punto \*indisociables\*<sup>8</sup>, implica los hábitos que van a seguir, especialmente el destino del deseo del hombre.

Si examinamos ahora las relaciones verticales entre las fórmulas, y retomando estas marcas que he llamado *cero* y *Uno*, el Uno del existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\exists x.\bar{\Phi}x$ ) permite, por su necesidad, a para todo  $x$   $\phi$  de  $x$  ( $\forall x.\Phi x$ ) constituirse como posible, digamos a título de cero.

No ocurre absolutamente lo mismo del otro lado, a pesar de la simetría aparente. Pues, del otro lado, es del no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ) que se origina no todo  $x$   $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\forall}x.\Phi x$ ). Ahora bien aquí, es precisamente más bien el no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ) el que desempeña el papel de lo indeterminado, es decir del cero antes de su constitución por el Uno, es decir de una suerte de no-cero, de no totalmente cero. Y, desde ese punto de vista, es el no todo  $x$   $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\forall}x.\Phi x$ ) el que desempeñaría, en condicional, el papel del Uno, es decir la posibilidad, la abertura de algo como una suplementariedad, de un *Uno en más* posible. Pero, desde luego, este pseudo Uno-en-más se abisma inmediatamente en la indeterminación del no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ), que ninguna existencia, ningún soporte viene a sostener, que ningún *decir-que-no* viene a sostener.

En tanto que ningún  $x$  vendrá a negar  $\phi$  de  $x$  para *Lá* mujer, el Uno-en-más del que el *no todo* se siente portador queda fantasmático.

Ninguna producción es posible a partir del no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ), sino solamente una circulación de lo indeterminado inicial.

Entre los dos términos, no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ) y no todo  $x$   $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\forall}x.\Phi x$ ), hay lo indecible. Lo indecible en cuestión se cristaliza de la manera siguiente: la mujer no se acerca al Uno, no es el Uno, lo que no implica que ella sea el Otro. En una palabra, ella está en una relación indecible con el Otro barrado, ella no es ni el Uno ni el Otro, con dos mayúsculas.

El *no-toda* está soportado por el *no-Uno*. Puesto que no existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\bar{\exists}x.\bar{\Phi}x$ ), eso no quiere decir otra cosa que *no-Uno*. Y el *todo hombre*, el  $\forall x.\Phi x$ , que, él, se soporta justamente del Uno, de la existencia de este Uno del existe  $x$  tal que no  $\phi$  de  $x$  ( $\exists x.\bar{\Phi}x$ ), el *todo hombre* se sirve de *Lá* mujer, en tanto que *no-toda*, para tener precisamente relación

---

<sup>8</sup> VR: \*disociables\*

con el Uno, o más bien relación con el Otro, según un procedimiento completamente particular.

Puesto que el Uno está exiliado de su *todos* en el tiempo que lo constituye, considera los dos como antinómicos repitiendo una negación, mientras que esta negación se ejerce sobre lo que llamaré un *complejo*, es decir el complejo de la existencia y de la alteridad, y siempre se ve desplazada por relación a la mira del  $\forall x$ . El cree, a través del *no-toda* de *Lá* mujer, reencontrar al Otro, mientras que en ninguna manera se puede identificar las dos negaciones del Uno. Pues, de un lado, es la existencia necesaria del Uno la que funda, la que limita el espacio del  $\forall x$ , mientras que del otro, es la inexistencia, es la negación de la existencia del Uno la que soporta lo indecible de la relación de *Lá* mujer con el Otro barrado.

Es aquí que se sitúa la relación imaginaria del hombre con la mujer. El hombre, como  $\forall x$ , está como presa constituyente para la alteridad de la existencia del Uno. Hemos visto que los dos son indisociables. Repitiendo el desprendimiento constitutivo del existe  $x$  tal que no phi de  $x$  ( $\exists x. \bar{\Phi}x$ ), pero a la inversa, se crea de alguna manera el modelo imaginario de un Otro del Otro y, en este tiempo de alguna manera intermediario, la mujer es para el hombre el significante del Otro en tanto que ella está *no toda* en la función  $\Phi$ . Es decir que una relación está sobre el punto de establecerse entre ese *todos* y ese *no toda*. Pero entre *todos* y *no toda*, entre el *todo* hombre y el *no-toda* de *Lá* mujer, hay una ausencia, hay una falla que es particularmente la ausencia de toda existencia que soporte esa relación. El hombre no aprehende *Lá* mujer más que en el desfiladero de los objetos *a* minúscula, al término de lo cual, solamente, es supuesto encontrarse el Otro. Es decir que es después del agotamiento de la relación con *Lá* mujer, es decir después de la resorción imposible de los objetos *a* minúscula, que el hombre es supuesto acceder al Otro; y a continuación *Lá* mujer deviene el significante del Otro barrado como barrado, del Otro barrado en tanto que barrado, es decir de ese *cursus* infinito.

**JACQUES LACAN**

— Usted nos ha indicado, ¿de ese...?

**FRANÇOIS RÉCANATI**

—... *cursus* infinito.

JACQUES LACAN

— ¡Totalmente exacto!

FRANÇOIS RÉCANATI

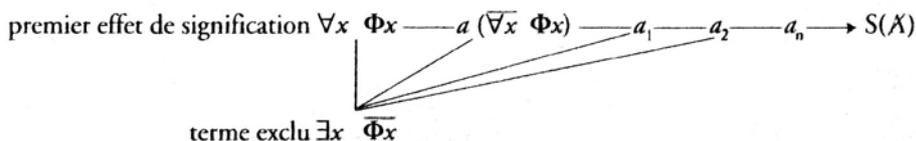
— El fantasma de Don Juan, yo no lo cito sino por lo que va a venir, ilustra muy bien esta búsqueda infinita y su término hipotético también, o sea precisamente el retorno de una estatua, de lo que no debería no ser más que estatua, en la vida, y el castigo inmediato para el autor del despertar.

Yo había propuesto una cuestión, de alguna manera subsidiaria, al doctor Lacan a propósito de la relación entre el goce de Don Juan presentado como este, y por otra parte la función constituyente de lo que él llamó el goce del idiota, es decir la masturbación.

En este desarrollo que acabo de resumir, ciertamente es cuestión del *no toda*, pero es más precisamente de la función de este *no toda* en el imaginario masculino, si uno puede expresarse así, que se ha tratado. Mientras que mi pregunta inicial, que yo mantengo, llevaba sobre la relación entre el goce femenino suplementario y la función padre desde el punto de vista de *Lá* mujer. Lo que, de cierta manera, plantea ante todo la otra cuestión: ¿hay un punto de vista de *Lá* mujer? Lo que formula con ella otra: ¿se puede hablar de perspectivas en psicoanálisis? ¿Hay puntos de vista? Especialmente, ¿que concierne a lo imaginario en la mujer, puesto que su relación con el gran Otro no aparece privilegiada más que desde el punto de vista del hombre, que la considera como el representante, si no los confunde a ambos?

Quizá, desde luego, esta pregunta es aquella que no tiene respuesta, lo que, si esto fuera decidible, sería ciertamente fructífero, en el sentido de que se podría al menos detectar las respuestas que son falsas.

*Lá* mujer como *no toda*, lo hemos visto, es el significante del complejo existencia/Uno/Otro — Otro barrado, desde luego — para el hombre. La tríada del deseo del hombre puede así escribirse con el triángulo semiótico, y éste es mi tercer esquema.



Si he tomado este esquema, es porque ustedes se acuerdan, espero, de lo que éste soporta. Por lo tanto no tendré que volver a él y podré contentarme con cierto número de alusiones. No que yo transporte los términos del problema en la configuración semiótica para ver allí de alguna manera lo que queda planteado como problemático respecto del goce femenino, pero quiero a pesar de todo tomar a alguien, que podemos llamar un semiólogo, digamos que es uno de los más importantes teóricos modernos de lo arbitrario del signo, quiero hablar de Berkeley.

¿Qué dice? Que hay lenguaje, es decir significantes, que tienen efectos de significado. Ahora bien, a partir del momento en que tienen efectos de significado, lo que no va de ningún modo de suyo para Berkeley, estos significantes — cuando Berkeley dice *significante*, en fin, cuando él no lo dice sino cuando yo lo digo en su lugar, eso quiere decir lo que sea, *cosa*, etc. — estos significantes son tenidos por desplegar, desde que tienen efectos de significado, su existencia en otra parte que sobre la escena del significado. La evacuación material de los significantes permite a los significados continuar su ronda.

La cadena significante es el efecto, siempre según Berkeley, del encuentro fortuito..., la cadena de los significados, quizá no he dicho, he dicho de los significantes, la cadena de los significados es el efecto del encuentro fortuito entre la cadena significante por una parte, y por otra parte ¿qué? Ciertamente no la cadena de los significados puesto que se ve que ella es originaria de esta, sino más bien de lo que se podría llamar los sujetos — es decir lo que deviene, a partir de este encuentro, sujetos, y que no era hasta ahí más que significantes como los otros. Desde que unos significantes encuentran sujetos, es decir desde que hay producción de sujetos por un choque de significantes, estos son desplazados, los sujetos son desplazados por relación a la existencia que es la existencia material de los significantes. Ellos cesan de participar de la vida material de los significantes para entrar en el dominio del significado, es decir para ser sujetos a los significantes que, como se ha visto, se les han vuelto excéntricos e inaccesibles.

La pérdida de los significantes para el sujeto limita el espacio de lo que Berkeley llama la significación, significación que se universaliza. Desde el punto de vista universal de la significación, la evacuación del significante en sus efectos es algo absolutamente necesario, es un *a priori* del campo de la significación. Pero desde el punto de vista de lo necesario mismo, es decir del significante, nada es más contingente, nada es más supletivo que la significación misma. Desde el punto de vista de la necesidad intrínseca del significante, la significación es incluso *imposible* — es el término que emplea Berkeley — es decir que ella carece de toda relación con la razón interna del significante. Pero esta imposibilidad se realiza a pesar de todo. Igualmente, dice Berkeley en la primera página del *Tratado sobre la visión*, la distancia es imperceptible y sin embargo es percibida.

La distancia es imperceptible, es decir que nada, en el significante *distancia, nousmène*<sup>9</sup> — a escribir en un solo vocablo como ustedes lo hacen — *nousmène* a la significación de esta distancia, es decir a la exclusión interna del sujeto a ese significante, el significante *distancia*. Nada nos lleva a ello {*Rien ne nous y mène*}. La distancia es imperceptible, y sin embargo es percibida. ¿Cómo comprender esto sino, a la manera de Berkeley, siguiendo un esquema triádico?

Desde el punto de vista de la significación como dada, el desprendimiento directivo del significante es algo necesario. Desde el punto de vista del significante mismo, su expansión en significación es absolutamente imposible. Hay ahí una disyunción a la cual Lacan nos ha habituado, la del *no-sin* {*pas-sans*}, es decir no el uno sin el otro, pero el otro sin el uno. Ustedes recuerdan que el ejemplo que había dado, de esta tercera figura de la disyunción, era “la bolsa o la vida”. Es decir, no hay el uno sin el otro, pero el otro sin el uno.

Esta figura que Berkeley aisló notablemente, él la llama lo *arbitrario*; es lo arbitrario de los signos, que no es otra, dice, que lo arbitrario divino. Mucho más, lo arbitrario de los signos es una prueba, para Berkeley, de la existencia de Dios. Es incluso la prueba fundamental de su sistema. Algo es imposible, y sin embargo, es efectivo. Eso significa que la conjunción de la imposibilidad y de la realidad efectiva, que es el espacio humano, es una manifestación de la Providencia. Es completamente providencial que esas dos cosas divergentes se reúnan a pesar de todo, y que la interpretación de esta relación, interpretación de esta relación según el esquema triádico, es decir dos términos planteados aquí y esta interpretación infinita, en su término inaccesible conduce a Dios. Pero también, y por razones evidentes, el hombre no puede de ninguna manera llevar a su término esta interpretación infinita, que sería una transgresión de su espacio. Puesto que él mismo es originario, de alguna manera, del movimiento y de la convergencia de estos dos términos planteados en el punto de partida como separados. Todo lo que puede hacer es idealizar un punto de convergencia y formar con él lo que Berkeley llama una *idea de Dios*.

Nos encontramos ahora en presencia de un sistema cuaternario, que es el clásico sistema cuaternario del signo del que ya había hablado. Los cuatro términos son ahí: el significante material por una parte, el significado por otra parte, la idea de Dios y Dios.

El significante, yo resumo un poco las posiciones de Berkeley, el significante es lo material, el ser puntual de la cosa bruta. El significado...

---

<sup>9</sup> *nousmène*: palabra compuesta que equivoca entre *noumène*, “noúmeno”, y *nous mène*, “nos lleva”.

**JACQUES LACAN**

— ¿el ser puntual...?

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— ... de la cosa bruta. El significado, es la apropiación distanciada del material idealizado, correlativa del desprendimiento límite de la pérdida del significante; es el lenguaje, el lenguaje comprendido en sus efectos por supuesto, la temporalidad opuesta a la puntualidad. Dios, es la puntualidad temporal, la temporalidad condensada, es la eternidad, la expansión superior de las contradicciones. En cuanto a la idea de Dios, es el significante de la eternidad, es decir la renuncia al lenguaje por el lenguaje, la toma en consideración temporal de la eternidad. Es el instante místico de la gracia, la repetición de la renuncia al significante, en renuncia a esta renuncia misma. Es una desmentida de la temporalidad, que es presentada como si no existiera. Es decir que la toma en consideración lenguajera de la eternidad se quiere ausente de la eternidad representada, aun estando desde luego suficientemente presente para que ésta, es decir la eternidad representada, valga como pseudo-transgresión como lo prueba suficientemente que, de este instante místico, de este instante superior de la gracia, se goce de él. Ahora bien, el instante de la gracia es muy exactamente la representación, desde el punto de vista temporal del lenguaje, de la puntualidad perdida del significante.

**JACQUES LACAN**

— ¿de la...?

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— de la puntualidad perdida del significante. Lo universal del lenguaje y de la significación no se sostiene incluso más que por esta traducción fallida de lo puntual, sin cesar recomenzada. Es aquí que se resuelve la paradoja de lo imposible realizado, y se resuelve de una manera que ha marcado la filosofía moderna, que es el resultado en parte de Berkeley, en parte igualmente de Locke.

Lo puntual o el significante no puede tener relación con lo que sería lo temporal o el significado. Esa relación, en la medida en que éstos no tienen nada en común, es imposible. Pero pueden tener una relación con esa relación misma. Ahora bien, ¿qué es, esta relación, sino la imposibilidad? Es decir que las figuras imaginarias de la mística no son así más que la serie límite de las representaciones perversas de este imposible que envuelve el lenguaje, es decir de ese agujero que pasa entre lo universal de la significación y la corporalidad cerrada del significante.

El Otro barrado aparece por lo tanto como el punto de convergencia de la serie de las figuras de la ausencia del Uno existente, la serie de la deriva, de alguna manera, de la función padre, la derivación infinita de sus efectos a partir de una ruptura inicial.

El trayecto del místico hacia Dios es por lo tanto el agotamiento imposible de lo que ya, entre el universal y la existencia excluida que lo funda, entre el cero y el Uno, de lo que ya allí pasa. Ahora bien, sobre...

**JACQUES LACAN**

— Perdon, entre el cero y el Uno, ¿usted ha dicho...?

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— De lo que ya pasa entre el universal y la existencia, entre el cero y el Uno. ¡Había olvidado el verbo, lo he vuelto a introducir! Es desde luego ahí, puesto que hablo de cero y de Uno para hacerles sentir una analogía, es desde luego ahí que el místico encuentra a *La* mujer como significante justamente de ese *no-toda* que soporta su búsqueda. Pero vemos que eso estrictamente no ha cambiado nada, ese nuevo desarrollo, y que la cuestión se vuelve a plantear tal como era inicialmente, es decir: ¿qué es entonces este goce femenino suplementario, aparte el significante de ese *fatum* masculino?

**JACQUES LACAN**

— ¿Aparte el significante de ese...?

**FRANÇOIS RÉCANATI**

— De ese *fatum* masculino. Podemos tomar las cosas por otro sesgo considerando quizá algo que — se ha ya aproximado a la mística — que va a servirnos. Quiero hablar de Kierkegaard y de su historia con Regina.

“Quizá también Regina tenía un Dios — nos ha dicho Lacan — que habría sido otro que el de Kierkegaard”. Lo que va de suyo, es que no es Kierkegaard quien nos lo dirá. Pero al tomar de alguna manera su propia posición, tal como la ha ampliamente desarrollado, se podrá ver el lugar que él reserva a Regina, y que este lugar no es tan erróneo como allí parece.

## JACQUES LACAN

— ¿No es...?

## FRANÇOIS RÉCANATI

— No es tan erróneo como allí parece. Es preciso, dice, situarse, es Kierkegaard quien dice eso, situarse o bien en la perspectiva temporal, o bien en la perspectiva eterna. Esta distinción toma sus efectos en la temporalidad misma, es decir en la vida social, es decir por relación a lo que él llama *la masa*. Sea que uno es un simple individuo y uno se reconoce como participando de la masa, del orden establecido, y gracias a este reconocimiento, uno se evita estar confundido con ella. Sea que uno es lo que Kierkegaard llama con diferentes nombres, sea *genio*, sea *individuo particular*, sea individuo extraordinario, o sea uno es un individuo extraordinario y entonces uno tiene el deber, respecto de la eternidad, de decir no a la masa, al orden establecido, pues es solamente por intermedio de estos genios que hacen su historia que la masa permanece en relación con la eternidad. La genialidad se presenta como la repetición del acto de Cristo por donde éste se separó de la masa, o incluso la repetición del acto del propio padre de Kierkegaard, quien habría, se nos deja entender, transgrediendo la ley del *noli tangere matrem*, provocado a Dios a conservar sin cesar la mirada sobre él y así a particularizarlo.

El individuo extraordinario está en una relación personal con Dios. Ahora bien, Kierkegaard pensaba haber recibido de su padre esa relación que él debía asumir por medio del genio. Ahora bien, ahí está precisamente para él la explicación de la ruptura del compromiso matrimonial con Regina. Es que si él se hubiera casado, dice, con Regina, después del matrimonio él habría estado forzado a hacer entrar a Regina en el secreto de esa relación personal con Dios — y eso hubiese sido traicionar esa relación — o bien no hacer nada al respecto, y eso hubiese sido traicionar la relación de la pareja con Dios. Ante esta paradoja, Kierkegaard decidió romper de todos modos, y el genio de Regina fue reprochárselo, justamente en nombre, lo

que le estaba permitido, en nombre de Cristo y del padre de Kierkegaard; es decir que había ahí un doble impase del que era imposible para Kierkegaard salir.

Lo que muestra toda esta historia, es que sin duda no hay dos Dioses, el de Regina y el de Kierkegaard, pero al menos hay, para Kierkegaard solamente, dos caminos a seguir, y la oposición es la del Dos a Uno. Es decir, para Kierkegaard, hay dos caminos a seguir. No para Regina. Es decir los dos caminos son, sea ponerse, para Kierkegaard, en la posición del excluido, decir no al *todo x* y vivir como si estuviera ya muerto, ya sujeto a la eternidad; sea buscar a Dios en la relación mediata, por intermedio de su semejante. Espero que eso les recuerde algo.

Lo importante en este dilema, pero es sobre todo que Kierkegaard reprocha a Regina no estar apresada en él, es decir no elegir en la alternativa, que él propone como siendo la de la ética y de la estética. Ahora bien, esta elección, se lo ve al leer por ejemplo la biografía de Kierkegaard, es muy simplemente estar o no estar en  $\Phi$ . Se comprende desde luego que no esté planteada para Regina quien, como mujer, está allí sin estar allí.

## JACQUES LACAN

— ¿Quién, como mujer...?

## FRANÇOIS RÉCANATI

— quien, como mujer, está allí sin estar allí. Dicho de otro modo, ahí otra vez, el silencio. Cuando Kierkegaard habla del Dios de Regina, cree que ella ya ha hecho la elección de la estética contra la ética. El dice que para ella, Dios es una especie de abuelo {*grand-père*} bondadoso, bastante benevolente. Mientras que de hecho, esta elección no se plantea, ella está más acá o más allá de esa elección que se plantea para Kierkegaard solamente.

La pregunta que formula Kierkegaard y que después de él repetiré al doctor Lacan, es: ¿hay una alternativa para *Lá* mujer, *Lá* barrado, y cuál es? ¿La elección pasa entre el saber y el semblante, entre ser o no ser histérica? La disyunción que pasa entre el hombre y la mujer, entre el *todo* y el *no-todo*, arriesga quedar, en tanto que no haya sido determinada la relación imaginaria de la mujer con el Otro, y el lugar del hombre en esa relación, arriesga quedar en singular analogía con lo que he nombrado la tercera figura de la disyunción, la disyunción de “la bolsa o la vida”, es decir: no hay relación del hombre con el Otro sin el *no toda* de la mujer, sino por el

contrario un goce femenino suplementario, relación privilegiada con el Otro, un goce personal de Dios. [*aplausos*]

## JACQUES LACAN

— ¿Qué hora es? ¡Sí! Me queda un cuarto de hora. Me queda un cuarto de hora... no sé lo que, lo que yo puedo hacer en este cuarto de hora.

Pienso que ésta es una noción ética, ¿no es cierto? La ética, como ustedes quizá, en fin, pueden entreverlo, en fin, o al menos aquellos que me escucharon hablar antaño de la ética, bueno, la ética desde luego tiene la mayor relación con, ah, nuestra habitación del lenguaje.

Y como yo le decía recién a este querido Jean-Claude Milner, así, en el tono de la, de la confidencia — y luego desbrocé también por medio de cierto autor que volveré a evocar en otra ocasión — la ética, es del orden del gesto. Cuando se habita el lenguaje, hay algunos gestos que uno hace, gestos de saludo, de, de prosternación dado el caso, de, de admiración cuando se trata de, de un punto de fuga diferente, lo Bello. Lo que yo decía ahí implica que eso, eso no va más allá. Se hace un gesto, y luego uno se conduce como todo el mundo, es decir como el resto de los canallas. ¡Mmh!

No obstante, en fin, hay gesto y gesto, y el primer gesto que me es literalmente dictado por esto, esta referencia a la ética, debe ser el de agradecer, primeramente a Jean-Claude Milner por lo que nos ha dado, en fin, del punto presente de la falla, en fin, que se abre en la lingüística misma y, puede ser que después de todo... que, que nos justifique, en fin, de, en cierto número de conductas que no debemos quizá — hablo de mí — que no debemos quizá más que a cierta distancia en la que estábamos de esta ciencia en ascenso, cuando ésta creía poder volverse ciencia. Es cierto que la referencia que hemos tomado en ella era para nosotros totalmente urgente. Porque es a pesar de todo muy difícil no advertir que, en lo que concierne a la técnica analítica, ah, si el sujeto que está frente a nosotros no dice nada, esto es una dificultad, para decir lo menos, completamente especial.

Lo que nos ha indicado en particular Jean-Claude Milner en lo concerniente a la diferencia radical, es la que he tratado de hacerles

surgir el, el año pasado al escribir *lalengua* en una sola palabra. Es lo que yo proponía bajo esa, esa iniciativa, esa iniciativa de una yuxtaposición entre estos dos vocablos, era precisamente ahí aquello por lo cual, aquello por lo cual yo me distingo — y eso, eso me parece ser una de las numerosas luces que ha proyectado Jean-Claude Milner — en lo cual yo me distingo del estructuralismo, y especialmente en tanto que éste integraría el lenguaje a la semiología; y que, como lo indica el librito que les hice leer bajo el título del *Titre de la lettre*,<sup>10</sup> es precisamente de una subordinación de ese signo respecto del significante que se trata, que se trata en todo lo que yo he propuesto.

No puedo extenderme al respecto. Estén seguros que volveré sobre ello.

Es preciso también que me tome el tiempo de rendir homenaje a Récanati quien, seguramente, ah, me ha probado, en fin, que, que era entendido bien. \*No se puede, no se puede ver\*<sup>11</sup> en todo lo que él ha propuesto como agudas preguntas, que son aquellas de alguna manera que, en las cuales me queda, este fin de año, que hacer el desbrozamiento, dicho de otro modo suministrarles lo que tengo desde ahora como respuestas... Que él haya terminado sobre la cuestión de, de Kierkegaard y de Regina es absolutamente ejemplar, y como yo no he hecho a ello más que una breve alusión, eso ahí es justamente de su cosecha. No es posible ilustrar mejor, pienso, en el punto al que he llegado, en fin, de este desbrozamiento que hago ante ustedes, no se puede ilustrar mejor, en fin, ese efecto de resonancia que es simplemente que alguien pesque, mmh, pesque de qué se trata. Y por las preguntas que me ha formulado, seguramente, seré ayudado en lo que tengo que decirles en lo que sigue.

Le pediré, se lo digo desde ya, su texto para que yo pueda muy precisamente referirme a él cuando resulte que pueda responder a eso.

---

<sup>10</sup> Jean-Luc NANCY y Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, 1973. Versión castellana: *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1981.

<sup>11</sup> JAM/S: [Podemos verlo]

Que se haya referido a Berkeley, ah, por el contrario, ah, no había para ello ninguna indicación en lo que he enunciado ante ustedes, y esto es precisamente aquello en lo cual le estoy entonces... todavía más reconocido si es posible, porque para, para decirles todo, en fin, yo mismo me ocupé muy recientemente de procurarme una edición... original, figúrense, porque soy también bibliófilo, pero tengo esa suerte de bibliofilia que, que, que me agarra que... son sólo los libros que tengo ganas de leer los que trato de procurarme en su original. He repasado para esta ocasión, el domingo pasado, ese, ya no sé, no sé muy bien cómo se pronuncia eso en inglés, *minute*,<sup>12</sup> ese “menudo filósofo”, ese *Minute Philosopher*, *Alciphron* como también se lo llama,<sup>13</sup> ah, en lo cual seguramente, en fin, es seguro que si Berkeley no hubiera sido de mis más antiguos alimentos, probablemente que muchas cosas, comprendida mi desenvoltura para servirme de las referencias lingüísticas, no habrían sido posibles.

Me quedan todavía dos minutos.

Quisiera a pesar de todo, quisiera a pesar de todo decir algo, algo en lo concerniente al esquema que, desafortunadamente, que Récanati tuvo que borrar hace un momento.

Es, es verdaderamente la cuestión, en fin: ser histórica o no, hay Uno o no.

En otros términos, ese *no-toda*, ese *no-toda*, en una lógica que es la lógica clásica, parece implicar la existencia del Uno que hace excepción. De suerte que sería ahí que veríamos el surgimiento — ah, el surgimiento en abismo, y van ustedes a ver por qué yo lo califico así<sup>14</sup> — el surgimiento de esta existencia, esta *al-menos-una*

---

<sup>12</sup> *minute*: palabra inglesa, “diminuto” (en francés: *menu* = “menudo”), y también “minucioso”.

<sup>13</sup> La referencia es a *Alcifrón o el filósofo minucioso*, libro de George Berkeley (1685-1753). Hay versión castellana.

<sup>14</sup> La expresión *mise en abîme*, introducida en la literatura francesa por André Gide, y que traducida literalmente daría “puesta en abismo”, remite a una figura retórica que consiste en imbricar una narración dentro de otra, de manera análoga a la de las conocidas muñecas rusas.

existencia que, con respecto a la función  $\Phi x$ , se inscribe para *decirla*. Pues *lo propio del dicho, es el ser*, yo se los decía hace un momento, pero *lo propio del decir es ex-sistir* por relación a cualquier dicho.

Pero entonces, la cuestión de saber, en efecto, si de un *no-todo*, de una objeción a lo universal, puede resultar esto, que se enunciaría de una particularidad que lo contradice, ustedes ven ahí que permanezco en el nivel de la lógica aristotélica.

¡Pero vean! Sí, que se pueda escribir *no todo x se inscribe en phi de x*  $\{\overline{\forall x}.\Phi x\}$ , que pueda deducirse de ello por vía de implicación que *hay un x que lo contradice*, esto es verdadero. Pero... con una sola condición, es que en el *todo* o el *no-todo* del que se trata, se trate de lo finito. Para lo que es de lo finito, hay no solamente implicación, sino equivalencia. Basta que haya uno que la contradiga, a la fórmula universalizante, para que debamos abolirla y transformarla en particular. Este *no-todo* deviene el equivalente de lo que, en lógica aristotélica, se enuncia de lo particular: hay la excepción.

Pero, es justamente por el hecho de que podemos tener que vérnoslas, no con nada que sea finito, sino al contrario, que estemos en lo infinito, a saber que el *no-toda*, ahí, no es más del lado de la extensión que debemos tomarlo. Y es precisamente en efecto de esto que se trata: cuando yo digo que *La mujer no es toda*  $\{n'est pas-toute\}$  y que es por eso que yo no puedo decir *la mujer*, es precisamente porque es lo que yo pongo en cuestión, a saber de un goce que, respecto de todo lo que se inserta en la función del phi de x  $\{\Phi x\}$ , es del orden de lo infinito.

Ahora bien, desde que ustedes se las ven con un conjunto infinito, no podrían plantear que el *no-todo* comporta la *ex-sistencia* de algo, que se produzca por una negación, por una contradicción. Ustedes pueden, en rigor, postularlo como de una existencia completamente indeterminada. Pero, sabemos por la extensión de la lógica matemática, la que se califica precisamente de intuicionista, que para postular un *existe*, es preciso también poder construirlo, es decir saber *encontrar* dónde está esa *ex-sistencia*. Es sobre ese pie que me fundo para producir este descuartizamiento en la línea superior, de lo que yo postulo de una *ex-sistencia*, muy muy bien calificada por Récanati de ex-

céntrica a la verdad. Es entre el existe  $x$   $\{\exists x\}$  muy simple y el no existe  $x$   $\{\overline{\exists x}\}$  marcado por una barra que se sitúa la suspensión de esta indeterminación entre una existencia que se encuentra, se encuentra por afirmarse [y] *La* mujer en cuanto que puede ser dicha que no se encuentra, lo que confirma el caso de Regina.

Y para terminar, mi Dios, les diré algo que va a constituir así, según mi modo, un pequeñito enigma. Si ustedes vuelven a leer en alguna parte esa cosa que escribí con el nombre de *La Cosa Freudiana*,<sup>15</sup> entiendan allí esto: que no hay más que una manera de poder escribir *la mujer* sin tener que barrar el *la* del artículo del que les hablaba recién, es en el nivel donde *la mujer* es la verdad. Y es por eso que no se la puede más que *medio-decir*  $\{qu'en\ mi-dire\}$ .

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE

para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

---

<sup>15</sup> Jacques LACAN, *La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* (1955), en *Escritos I*, Siglo Veintiuno.

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 10ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFAFBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, *Séminaire 1972-1973*, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**11**

**Martes 8 de Mayo de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 11ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 11ª sesión del seminario ocupa el Capítulo IX de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **DU BAROQUE {DEL BARROCO}**, antecediéndolo con el siguiente epígrafe: *Ahí donde eso habla, eso goza, y no sabe nada*.

“Pienso en usted” {*Je pense à vous*}.

Eso no quiere decir que lo pienso a usted {*que j’vous pense*}. Alguien aquí quizá se acuerde de lo que hablé de una lengua en la que se diría, si al respecto creo lo que se me informa de su forma, en la que se diría “amo en usted” {*j’aime à vous*}; es precisamente en lo cual ella se modela mejor que otra sobre el carácter indirecto de esta afección que se llama el amor.<sup>3</sup>

“Pienso en usted”, es precisamente ya hacer objeción a todo lo que podría llamarse ciencia humana — dentro de cierta concepción de la ciencia. No la que se hace desde hace solamente algunos siglos, sino aquella que, con Aristóteles, se definió de cierta manera. De donde resulta que sea preciso preguntarse, sobre el fundamento, sobre el principio de lo que nos ha aportado el discurso analítico, por qué vías puede justamente pasar esta ciencia nueva que es la nuestra.

Esto implica que yo formule ante todo de dónde partimos. De dónde partimos, es de lo que nos da este discurso analítico, a saber, el inconsciente. Es por esto que les daré ante todo algunas fórmulas, quizá un poco apretadas, en lo que concierne a lo que podemos decir de lo que atañe al inconsciente, y justamente respecto de esa “ciencia” tradicional que nos hace plantearnos la cuestión: ¿cómo una ciencia, todavía, después de lo que podemos decir del inconsciente, es posible? Les anuncio ya que — por sorprendente que esto pueda parecerles al comienzo, pero verán que no lo es — esto me conducirá hoy a hablarles del cristianismo.

---

<sup>3</sup> Cf. Jacques LACAN, Seminario 19, ...o peor, 1971-1972, clase 5, sesión del 9 de Febrero de 1972: “*Aimer à quelqu’un* {Amar a alguien}, a mí, eso siempre me encantó. Quiero decir que lamento hablar una lengua en la que se dice *j’aime une femme* {yo amo una mujer} como se dice *je la bats* {yo le pego}. *Aimer à une femme* {Amar a una mujer}, eso me parecería más congruente. Esto es incluso al punto que un día me dí cuenta — puesto que estamos en el lapsus, continuemos — que escribía *Tu ne sauras jamais combien je t’ai aimé* {Tú no sabrás nunca cuánto te he amado}. No puse *e* al final {de *aimée*, como hubiera sido correcto, de dirigirse a una mujer}, lo que es un lapsus, una falta de ortografía si ustedes quieren, indiscutiblemente. Pero es reflexionando justamente en ello que me dije que si escribí eso así, es porque yo debía sentir *j’aime à toi* {amo en ti}. Pero en fin, esto es personal.”

*El inconsciente* — comienzo con mis fórmulas difíciles, o que supongo que deben ser tales — *el inconsciente...* — todo lo que hoy desarrollaré, para volvérselos más accesible, pero doy aquí mis fórmulas — *el inconsciente, no es que el ser piense, como lo implica sin embargo lo que se dice de él*, esto en la ciencia tradicional. *El inconsciente, es* — después de haber dicho lo que eso no es, digo lo que es — *es que el ser, al hablar* — cuando es un ser el que habla — *es que el ser, hablando, goce*. Y, yo añado, *no quiera saber nada más de eso*. Añado que esto quiere decir: *no saber nada en absoluto*.

Para dar vuelta en seguida una carta que hubiera podido hacerles esperar un poco, que *no hay deseo de saber*, que no hay ese famoso *Wissentrieb* que, en alguna parte, apunta Freud.<sup>4</sup> Ahí, Freud se contradice. Todo indica — ése es el sentido del inconsciente — no solamente que el hombre sabe ya todo lo que tiene que saber, sino que ese saber está perfectamente limitado a este goce insuficiente que constituye que él hable.

Ustedes ven bien que esto comporta una cuestión sobre lo que concierne a esta ciencia efectiva que poseemos precisamente bajo el nombre de una física. ¿En qué esta nueva ciencia concierne a lo real?

El error *{la faute}* de la ciencia que yo califico de tradicional por ser aquella que nos viene del pensamiento de Aristóteles, ese error, he dicho, es implicar que el ser piensa, que el pensamiento sea tal que *\*el pensar\**<sup>5</sup> sea a su imagen: es decir que el ser piensa.

Para ir a un ejemplo que les sea más próximo, propondré que lo que vuelve a lo que llamamos relaciones humanas vivibles, no es pensar en ellas.

---

<sup>4</sup> Sigmund FREUD, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), en *Obras Completas*, Volumen 7, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978, pp. 176-179. Véanse también el texto sobre Leonardo, de 1910, el artículo sobre «La predisposición a la neurosis obsesiva», de 1913, etc...

<sup>5</sup> VR, ALI: *{le penser}* / GT, STF: *\*lo pensado {le pensé}\** / JAM/S: [que lo pensado es a imagen del pensamiento]

Y es sobre eso que en suma se ha fundado lo que se llama, cómicamente, el *behaviorismo*.<sup>6</sup> La conducta, según su decir, podría ser observada de tal manera que la misma se aclare por su finalidad. Es sobre esto que se esperó fundar las ciencias humanas: envolver todo comportamiento — no siéndole supuesta la intención de ningún sujeto — de una finalidad postulada como siendo objeto de ese comportamiento, ¡nada más fácil, teniendo este objeto su propia regulación, que imaginarla en el sistema nervioso!

El inconveniente, es que no hace nada más que inyectar allí todo lo que se ha elaborado filosóficamente, aristotélicamente, del alma. Nada ha cambiado. Lo que se palpa en cuanto que el behaviorismo no se ha distinguido, que yo sepa, por ninguna revolución de la ética, es decir de los hábitos mentales, del hábito *\*fundamental\**.<sup>7</sup> *\*No siendo más que un objeto\**<sup>8</sup>, eso sirve a un fin; se funda — sea lo que fuere que se piense al respecto, siempre está ahí — por su causa final, la cual en este caso es vivir, en este caso más exactamente sobrevivir, es decir diferir la muerte y dominar al rival.

Ustedes lo ven, está claro que el número de los pensamientos implícitos en tal concepción del mundo, *Weltanschauung*, como se dice, es propiamente incalculable. Es siempre de la equivalencia del pensamiento y *\*del pensar\**<sup>9</sup> que se trata.

Lo que es más seguro de ese modo de pensar de la ciencia tradicional, es lo que se llama su *clasicismo*: el reino aristotélico de la *clase*, es decir del género y de la especie, dicho de otro modo del individuo considerado como especificado. Es la estética también que resulta de ello. Y la ética que se ordena por ello, yo la calificaré de una manera simple, demasiado simple, y que arriesga hacer que ustedes se pon-

---

<sup>6</sup> del inglés *behaviorism* = nombre, en psicología, del *conductismo*.

<sup>7</sup> {*fondamentale*} / JAM/S: [funda-mental {*fonda-mentale*}]

<sup>8</sup> JAM/S: *\*El hombre, no siendo más que un objeto\** — Este agregado, si lo es, cambia el sentido del párrafo. / ALI: *\*...hábitos mentales. El hábito *fundamental*, no siendo...\**

<sup>9</sup> VR, ALI: {*du penser*} / GT, STF, JAM/S: *\*de lo pensado {*du pensé*}\**

gan furiosos — hay que decirlo — pero se equivocarían si se apresuraran a comprender.

Como quiera que sea, digo mi fórmula: *El pensamiento está del lado del mango* {*manche*}, y *el pensar del otro lado*.<sup>10</sup> Lo que se lee en cuanto que el mango es la palabra, él sólo explica y da razón. En esto, el behaviorismo no sale de lo clásico: ¡es *dicho-mango* {*dit-manche*}! — a escribir como he escrito *\*dit-mansion\**<sup>11</sup> — *El domingo de la vida* {*Le Dimanche de la vie*}, como dice Queneau, no sin revelar, al mismo tiempo, su ser de embrutecimiento, no evidente a primera vista.<sup>12</sup> Pero lo que yo destaco con ello, es que ese *domingo* ha sido

---

<sup>10</sup> VR, ALI: {*le penser*} / GT, STF, JAM/S: \*lo pensado {*le pensé*}\* / JAM/P añade a este “mango” de Lacan un “de la sartén” tal vez proveniente de alguna versión establecida por María Elena Walsh.

<sup>11</sup> VR, STF: *\*dit-mansion\** / GT, ALI: *\*dit-mension\** — Comienza en este punto de esta sesión del Seminario el baile de los tres casos de neologismo montados sobre la homofonía con palabra francesa *dimension* (dimensión), a saber: *dit-mansion*, *dit-mension* y *dit-mention*, y conviene recordar entonces algunas breves puntualizaciones al respecto: 1°.- La palabra *dit-mansion* es un neologismo en forma de sustantivo que condensa *dit* (dicho) y *mansion* (mansión, estancia, morada), y aunque como en el caso de otros neologismos preferí dejarlo tal como se presenta en la transcripción, podría vertirse como *dicho-mansión* (en un pasaje de la sesión del 20 de Marzo Lacan se refiere a la *dit-mension* como “la residencia del dicho”); es de subrayar no obstante que esta palabra *dit-mansion* no figura en ninguna página de la versión JAM/S publicada por Seuil, lo que no fue obstáculo para que la palabra *dicho-mansión* aparezca en dos oportunidades en su presunta traducción JAM/P publicada por Paidós (cf. pp. 31 y 117, con nota en la primera). 2°.- La palabra *dit-mension* es un neologismo en forma sustantivo que por interpolación de una *t* proveniente de la palabra *dit* (dicho) en la palabra *dimension* (dimensión), condensa la *dimensión* y el *dicho*; podría vertirse como *dicho-mensión*. 3°.- La palabra *dit-mention* es también un neologismo en forma de sustantivo, que en este caso condensa las palabras *dit* (dicho) y *mention* (mención), y que podría vertirse como *dicho-mención*. Estos tres términos, particularmente los dos últimos, aparecen en otros seminarios y en algunos escritos contemporáneos. En *L'Étourdit*, título que también resulta de una condensación con la palabra *dit* (dicho), Lacan escribe *dit-mension* en seis oportunidades y *dit-mention* en una. La referencia común de estas tres variedades de neologismo es siempre la de la dimensión, o las dimensiones, introducidas por el dicho.

<sup>12</sup> *Le dimanche de la vie* es el título de un libro de Raymond Queneau, título que Lacan aprovecha para el equívoco por homofonía entre *dit-manche* (dicho-mango) y *dimanche* (domingo).

leído y aprobado por alguien que, en la historia del pensamiento, sabía lo suyo, Kojève concretamente, quien aplaudió a ese *Domingo de la vida* reconociendo en él nada menos que el saber absoluto tal como nos es prometido por Hegel.

Como alguien lo percibió recientemente, yo me ubico — ¿quién me ubica?, ¿acaso es él o acaso soy yo?, sutileza de la lengua — yo me ubico más bien del lado del barroco. Es un encasillamiento tomado de la historia del arte. Como la historia del arte, lo mismo que la historia y lo mismo que el arte, son asunto, no del mango {*du manche*}, sino de la manga {*de la manche*}, es decir del juego de prestidigitación, es preciso, antes de continuar, que diga lo que yo entiendo por esto — no siendo el sujeto *yo* {*je*} más activo en este “yo entiendo” que en “yo me ubico, etc., más bien del lado del barroco”.

Y esto es lo que va a hacerme sumergir en la historia del cristianismo. Ustedes no se lo esperaban, ¿eh? Y bien, sin embargo voy a hacerlo. ¡Plaf! ¡Vean!

El barroco, es al comienzo la historiola — la historiola, conjunto de anécdotas — de Cristo, quiero decir, lo que narra la historia de un hombre. No se sorprendan, es él mismo quien se designó como el Hijo del Hombre. Lo que narran cuatro textos llamados evangélicos por ser no tanto “buena nueva” como “anunciadores buenos para su especie de novedad”. Eso puede también entenderse así, y me parece más apropiado. Ellos escriben de una manera tal que no hay un solo hecho que no pueda serles discutido — y Dios sabe que, naturalmente, se ha arremetido a fondo,<sup>13</sup> ¡no se han privado de eso! — pero que estos textos no sean por ello menos lo que va al corazón de la verdad, la verdad como tal, hasta incluir en ella el hecho que yo enuncio, que no se puede decirla más que a medias. Esto es una simple indicación, ¿no es cierto? Este pasmoso éxito implicaría que yo tome los textos y que les diera a ustedes algunas lecciones sobre los Evangelios. ¡Vean a dónde nos arrastraría eso!

---

<sup>13</sup> “se ha arremetido a fondo” vierte la expresión “on a foncé dans la *muleta*” — la *muleta* es la pieza de franela roja tendida sobre un bastón corto, con la cual el matador provoca y dirige las cargas del toro.

Esto para mostrarles que no se aprehenden más que a la luz de las categorías que he tratado de despejar de la práctica analítica, concretamente lo simbólico, lo imaginario y lo real. Para atenernos a la primera, enuncié que la verdad, es la *\*dit-mention\**<sup>14</sup> — un pequeño guión, y *d.i.t.*, al principio — la *\*dit-mention\**<sup>15</sup> propiamente dicha {*dite*}: *\*la mención {mention} del dicho {dit}\**<sup>16</sup>. En ese género, los Evangelios, no se puede decir mejor. No se puede decir mejor de la verdad. Es de esto que resulta que son Evangelios. No se puede incluso hacer jugar mejor *\*la dimensión de la verdad\**<sup>17</sup>, es decir rechazar mejor la realidad en el fantasma.

Después de todo, lo que siguió demostró suficientemente — puesto, que dejo los textos, me atenderé a su efecto — que esta *\*dit-mention\**<sup>18</sup> se sostiene. Ella inundó lo que se llama el mundo restituyéndolo a su verdad de inmundicia. Es decir que ella tomó el relevo de lo que el romano, albañil como ninguno, había fundado — con un equilibrio milagroso — como universal. Con, además, en fin, baños de goce que simbolizan suficientemente esas famosas termas de las que nos quedan algunos trozos derrumbados, de lo que no podemos tener la menor idea de hasta qué punto eso, en lo que se refiere a gozar, en fin, era... ¡era lo más, caramba!

El cristianismo arrojó todo eso a la abyección considerada como mundo. Es así que no es sin una afinidad íntima con el problema de lo verdadero que el cristianismo subsiste. Que sea la verdadera religión, como lo pretende, no es una pretensión excesiva, y esto, tanto más

---

<sup>14</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dit-mansion\** / ALI: *\*dit-mension\** / JAM/S: *\*dit-mension\** / JAM/P: *\*la dichomansión\**, con remisión a una nota en p. 31: “Juego homofónico y ortográfico entre *dimension* (dimensión) y *dit-mansion* (dichomansión)”.

<sup>15</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dit-mansion\** / ALI: *\*dit-mension\**

<sup>16</sup> VR: *\*la mention du dit\** / GT, ALI: *\*la mansion du dit\** / JAM/S: *\*la mension du dit\** / JAM/P: *\*la mansión del dicho\**

<sup>17</sup> VR y JAM/S: *\*la dimension de la vérité\** / GT: *\*la dit-mansion de la vérité\** / ALI: *\*la dit-mension de la vérité\**

<sup>18</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dit-mansion\** / ALI, JAM/S: *\*dit-mension\** / JAM/P: *\*dichomansión\**

cuanto que al examinar lo verdadero de cerca, es lo que se puede decir de peor al respecto. En particular, que en este registro, el de lo verdadero, cuando se entra allí, no se sale más.

Para disminuir la verdad como ella lo merece, hay que haber entrado en el discurso analítico. Lo que el discurso analítico desaloja, pone a la verdad en su lugar, pero no la quebranta. Ella es reducida, pero indispensable. Todo está ahí. Y nada prevalecerá contra esta consolidación. Salvo lo que subsiste de las sabidurías, pero que no se han enfrentado a ella. El taoísmo, por ejemplo, u otras doctrinas de salvación, para las que el asunto no es de verdad, sino de camino — como el nombre *tao* lo indica — de camino, si ellas llegan a prolongar algo que se le parezca.

Es cierto que la historiola de Cristo no tiene, según toda apariencia y como lo enuncié claramente con el efecto incluso de que... — hay personas *{gens}* que son amables *{gentils}*, hacen como los perros, recogen la pelota y me la traen, me la han traído.

La historiola, decía, por lo tanto, se presenta, no como la empresa de salvar a los hombres sino como la de salvar a Dios. Hay que reconocer que para aquél que se ha encargado de esta empresa — concretamente Cristo, para aquellos que estarían completamente sordos, ¿no es así? — ¡y bien!, él pagó lo suyo — ¡es lo menos que se pueda decir! — y que el resultado, bien debemos asombrarnos por que parezca satisfactorio. Pues que Dios sea *tres*, indisolublemente, es de una naturaleza de todos modos como para hacernos prejuizar que la cuenta *uno, dos, tres* le preexiste. Una de dos: o no se toma en cuenta más que desde el *après coup* de la revelación crística y es su ser el que recibe un golpe por ello, o, si el *tres* le es anterior, es su unidad la que paga el pato. De donde se vuelve concebible que la salvación de Dios sea precaria, librada en suma a la buena voluntad de los cristianos.

Lo divertido es evidentemente — ya les he contado eso, pero ustedes no lo escucharon, ya les he contado eso — lo divertido es que el ateísmo no sea sostenible más que por los clérigos... mucho más difícil en los laicos, cuya inocencia en la materia sigue siendo total. Acuérdense de ese pobre Voltaire. Era un tipo listo, diestro, astuto, extraordinariamente saltarín, pero completamente digno en suma de en-

trar, ustedes saben, ahí, en el vacío-bolsillos de ahí enfrente, el Panteón.<sup>19</sup>

¡Bueno! ¡Sí!

Freud, afortunadamente, nos ha dado una interpretación necesaria — *que no cesa de escribirse*, como yo defino lo necesario — una interpretación necesaria del asesinato del hijo como fundador de la religión de la gracia. El no lo dijo completamente así, pero señaló bien que eso era un modo de denegación, que constituye una forma posible de la confesión de la verdad.

Es así que Freud vuelve a salvar al padre. En lo cual imita a Jesucristo... Modestamente, sin duda, no lo hace con todo. Pero contribuye a ello por su pequeña contribución, como lo que él es, a saber, un buen judío, no completamente al día. Esto es excesivamente común. Hay que reagruparlos para que se pongan en marcha con energía. ¿Cuánto tiempo durará eso?

Porque hay a pesar de todo algo, algo, mi Dios, que yo quisiera aproximar más, en lo concerniente a la esencia del cristianismo. Hoy van ustedes a sudar la gota gorda con esto. Para eso, es preciso que yo retome desde más arriba.

El alma... — hay que leer a Aristóteles, ustedes saben, es una buena lectura — es evidentemente aquello en lo cual desemboca el pensamiento del mango. Esto es tanto más necesario — es decir *no cesando de escribirse* — cuanto que en lo que éste elabora ahí, el dicho pensamiento en cuestión, son unos pensamientos sobre el cuerpo.

El cuerpo, eso debería producirles más impresión. De hecho, es precisamente lo que impresiona, lo que impresiona a la ciencia clásica: ¿cómo eso puede marchar así? A saber a la vez un cuerpo, el vuestro, o cualquier otro por otra parte, cuerpo paseadero, es lo mismo,

---

<sup>19</sup> A partir de su seminario 17, *El revés del psicoanálisis* (1969-1970), Lacan, a quien se le había quitado la sala en la Escuela Normal Superior, pasa a enseñar en la Facultad de Derecho (*cf.* la primera sesión de este Seminario), situada enfrente del Panteón.

ustedes están en el mismo punto: es preciso a la vez que eso \*se baste\*<sup>20</sup> así...

Algo me ha hecho pensar así, un pequeño síndrome, que he visto salir de mi ignorancia, que me fue recordado: que si, por azar, las lágrimas se secaran, el ojo ya no marcharía muy bien. Es lo que yo llamo los milagros del cuerpo. Eso se siente ya inmediatamente. Supongan que eso no lllore más, que eso no largue más jugo, la glándula lacrimal... ¡ustedes tendrán problemas! Bueno, en fin. Y por otra parte, es un hecho que eso lloriquea — ¡y por qué, diablos! — desde que corporalmente, imaginariamente o simbólicamente se les pisa a ustedes el pie. Se los *afecta*, le dicen a eso, en fin.

¿Y qué relación hay entre ese lloriqueo y el hecho que implica, así, prepararse para lo imprevisto, es decir que *uno se borra/se barra* {*on se barre*}<sup>21</sup>? Es una fórmula vulgar, pero que dice bien lo que quiere decir, porque confluye exactamente con el sujeto barrado {*barré*}, del que, aquí, han oído ustedes alguna consonancia. El sujeto se barra/se borra, en efecto, como lo he dicho, y más a menudo de lo que se cree.

Constaten ahí solamente toda la ventaja que hay en unificar la expresión para lo simbólico, lo imaginario y lo real; como, se los digo entre paréntesis, lo hacía Aristóteles, quien no distinguía el movimiento de la *αλλοίωσις* {*alloiosis*}. El cambio y el movimiento en el espacio, eso era para él — pero él no lo sabía — eso era para él que el sujeto se barre/se borre {*se barre*}. Evidentemente, él no poseía las verdaderas categorías, pero a pesar de todo, sentía bien las cosas.

En otros términos, lo importante, es que todo eso pegue bastante para que el cuerpo subsista, salvo accidente, como se dice, externo o interno. Lo que quiere decir que el cuerpo es tomado por lo que se presenta ser: un cuerpo cerrado, como se dice.

---

<sup>20</sup> VR: \**se suffise*\* / GT: \**se sufra* {*se subisse*}\*

<sup>21</sup> *se barrer*: se usa familiarmente con el sentido de huir, equivalente a nuestros: “rajarse”, “tomarse el piro”, etc., pero además remite a situarse bajo la barra, de allí mi propuesta: “borrarse/barrarse”.

¿Quién no ve que el alma, no es otra cosa que su identidad supuesta \*a sí mismo\*<sup>22</sup>, con todo lo se piensa para explicarla? En resumen, el alma, es lo que se piensa a propósito del cuerpo, del lado del mango. Y uno se tranquiliza al pensar que él piensa igual. De donde la diversidad de las explicaciones: cuando él es supuesto pensar secreto, tiene secreciones; cuando es supuesto pensar concreto tiene... concreciones; cuando es supuesto pensar información, y bien, tiene hormonas, sí; o bien aun se abandona al ADN... *Adonai*,<sup>23</sup> *Adonis*,<sup>24</sup> en fin, ¡todo lo que ustedes quieran!

¡Sí! Todo esto para llevarlos a esto — que a pesar de todo anuncié al comienzo, ¿eh?, sobre el sujeto del inconsciente, puesto que yo no hablo únicamente, así, como se silba — que es verdaderamente curioso que no sea cuestionado en la psicología que la estructura del pensamiento reposa sobre el lenguaje. El cual lenguaje... Ahí está todo lo nuevo de este término, *estructura*. Los demás, calificados con esto, con esta etiqueta, hacen al respecto lo que quieren, pero yo, lo que hago observar, es que el lenguaje comporta una inercia considerable. Lo que se ve, al comparar su funcionamiento, ¿no es cierto?, en esos signos que se llama matemáticos, *matemas* — únicamente, ¿no es así?, por este hecho de que ellos se transmiten íntegramente. No se sabe absolutamente lo que quieren decir, pero se transmiten. De todos modos, no se transmiten más que con la ayuda del lenguaje, y esto es lo que constituye toda la cojera del asunto.

Que haya algo que funda el ser, esto es seguramente el cuerpo. Sobre eso, Aristóteles allí no se ha engañado. Distinguió muchos de ellos, uno por uno — la *Historia de los animales* — pero no logra, léanlo bien, ¿no?, hacer la articulación con su afirmación. Se trata de lo que él afirma. Ustedes, naturalmente, nunca han leído el *De Anima* a pesar de mis súplicas, pero lo que él afirma, es que el hombre piensa *con* — instrumento — con su alma. Es decir, como acabo de decirse-

---

<sup>22</sup> JAM/S: [a ese cuerpo]

<sup>23</sup> *Adonai*: uno de los nombres hebreos de Dios.

<sup>24</sup> *Adonis*: Es la mitología griega, un dios eternamente joven que simbolizaba la muerte y la renovación anual de la naturaleza.

los, yo podría decirlo en resumen, rápidamente: los mecanismos, los mecanismos supuestos de los que se soporta su cuerpo.

Naturalmente, presten atención, somos nosotros quienes hemos llegado a los mecanismos a causa de nuestra física. Pero nuestra física, por otra parte... De una física ya en la estación, sobre una vía muerta, quiero decir, porque hubo la física cuántica: desde entonces, para los mecanismos, ¡eso salta!

¡Bueno! Pero en fin, Aristóteles, quien no había entrado en los desfiladeros del mecanismo, eso, eso quiere simplemente decir justamente eso: lo que él pensaba al respecto. Entonces, *el hombre piensa con su alma*, eso quiere decir que el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles; en lo cual el pensamiento está naturalmente del lado del mango.

Es evidente que a pesar de todo se había tratado de hacer algo mejor, ¿no es cierto?, esto es... Hay todavía otra cosa antes de la física cuántica, está el energetismo y la idea de homeostasis. Pero todo esto nos conduciría... ¡vaya!, nos conduciría hacia esto, que el inconsciente, es algo muy diferente. Y si yo he circunscripto la cosa alrededor de esto, que enuncié al principio, esto es, a saber, lo que he llamado la inercia en la función del lenguaje... lo que hace que toda palabra es esta energía, todavía no capturada en una energética. Porque esta energética, no es cómoda de medir para hacer salir de ahí, no cantidades sino cifras tales que sean escogidas, en fin, de una manera, subrayen, completamente arbitraria. Uno se las arregla para que quede siempre en alguna parte una constante, pues ahí está el fundamento de la energética. Y bien, ¡esto no es cómodo! Para la inercia en cuestión, nos vemos forzados a tomarla a nivel del lenguaje mismo.

\*¿Qué relación puede haber entre la articulación que constituye el lenguaje y un goce que se revela ser la sustancia del pensamiento, que hace, de ese pensamiento tan fácilmente reflejado en el mundo por la ciencia tradicional, aquello que hace que Dios es el Ser Supremo y que este Ser Supremo no puede, Aristóteles *dixit*, ser nada más que el lugar desde donde se sabe cuál es el bien de todos los otros?

Eso produce algo. Eso produce algo que no tiene gran relación con el pensamiento, si lo consideramos como ante todo dominado por esta inercia del lenguaje.\*<sup>25</sup>

No es muy sorprendente que no se haya sabido cómo ceñir, sujetar, hacer chillar el goce sirviéndonos para ello de lo que parece mejor para soportar lo que yo llamo la inercia del lenguaje, esto es, a saber, la idea de la cadena. Dicho de otro modo, de los cabos de cuerda, de los cabos de cuerda que forman redondeles y que, no se sabe muy bien cómo, se toman los unos con los otros.

Ya les he adelantado eso en una ocasión — trataré, desde luego, de hacerlo mejor — a propósito de una lección de la que yo mismo me asombro, a medida que avanzo en edad, que las cosas del año pasado me parezcan de hace cien años. Fue por lo tanto el año pasado que tomé como tema la fórmula que creí poder soportar de un nudo bien conocido y que se llama el *nudo borromeo*, la fórmula *yo te demando rechazar lo que te ofrezco porque no es eso* {*je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça*}.<sup>26</sup> Es una fórmula cuidadosamente adaptada a su efecto, como todas las que yo profiero. Vean *L'Étourdit*,<sup>27</sup> yo no he dicho: “el decir queda olvidado, etc.” {*le dire reste oublié, etc.*}, dije: “que se diga...” {*qu'on dise...*}. Del mismo modo, aquí no he dicho: “porque no es *más que eso*” {*parce que ça n'est que ça*}.

---

<sup>25</sup> JAM/S: [¿Qué relación puede haber entre la articulación que constituye el lenguaje, y un goce que se revela ser la sustancia del pensamiento, de ese pensamiento tan fácilmente reflejado en el mundo por la ciencia tradicional? Este goce es el que hace que Dios, es el ser supremo, y que este ser supremo no puede, Aristóteles *dixit*, ser nada más que el lugar donde se sabe cuál es el bien de todos los otros. Eso no tiene gran relación, ¿no es cierto?, con el pensamiento, si lo consideramos dominado ante todo por la inercia del lenguaje.]

<sup>26</sup> Jacques LACAN, Seminario 19, *...o peor*, 1971-1952, clase 5, sesión del 9 de Febrero de 1972. — Pero la fórmula original, en la sesión citada del Seminario *...ou pire*, comportaba una diferencia sobre la que Lacan llamó la atención al destacar la elisión en ella del llamado *ne* expletivo: *c'est pas ça*.

<sup>27</sup> Jacques LACAN, *L'Étourdit*, in *Scilicet*, 4, Seuil, Paris, 1973, y *Autres écrits*, Seuil, Paris, Avril 2001. Hay versiones castellanas.

“¡No es eso!” {«*Ce n'est pas ça!*»}, es el grito por donde se distingue el goce obtenido de aquel esperado. Es donde se especifica lo que puede decirse en el lenguaje. La negación tiene todo el aspecto de venir de ahí. ¡Pero nada más!

La estructura, por enchufarse en él, no demuestra nada, sino que ella es del texto mismo del goce, en tanto que al marcar de qué distancia carece aquel del que se trataría *si fuera eso*, ella no lo supone solamente, a aquel que sería eso, ella soporta otro.

¡Vean! Esta *\*dit-mention\**<sup>28</sup> — aquí me repito, pero estamos en un dominio donde, justamente, la ley es la repetición — esta *\*dit-mention\**<sup>29</sup>, es el decir de Freud. Es incluso la prueba de la existencia de Freud... ¡Dentro de cierto número de años, hará falta una! Recién lo aproximé, así, a un compañerito, lo aproximé a Cristo. Bueno, bien, evidentemente, también es preciso que se tenga la prueba de la existencia de Cristo. Pero en fin, ella es evidente, es el cristianismo. El cristianismo, de hecho, ustedes saben, está enganchado ahí. En fin, por el momento, tenemos los *Tres ensayos sobre la sexualidad*,<sup>30</sup> a los cuales les ruego que se remitan por otra parte, de los que tendré que valerme, como en otra ocasión me valí de esos escritos sobre lo que yo llamo *la deriva*, para traducir *Trieb*, la deriva del goce.

Sí. Todo eso, en suma, todo eso, insisto en ello, es propiamente lo que ha sido *colapsado* durante toda la antigüedad filosófica por la idea del conocimiento. A Dios gracias, Aristóteles era lo bastante inteligente, ¿no es cierto?, para aislar en el *intelecto-agente* aquello de lo que se trata en la función de lo simbólico. El simplemente vio que estaba ahí, lo simbólico. Es ahí que el intelecto debía actuar. Pero no era lo bastante inteligente, no lo bastante porque no había gozado de la revelación cristiana, ¿no es cierto?, para pensar que una palabra, así fue-

---

<sup>28</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dit-mansion\** / ALI: *\*dit-mension\** / JAM/S: *\*dit-mension\** / JAM/P: *\*dichomansión\**

<sup>29</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dit-mansion\** / ALI: *\*dit-mension\** / JAM/S: *\*dit-mension\** / JAM/P: *\*dichomansión\**

<sup>30</sup> Sigmund FREUD, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), en *Obras Completas*, Volumen 7, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.

se la suya, al designar ese *vouç* {*nous*} que no se soporta más que del lenguaje, concierne al goce — que sin embargo se designa en él metafóricamente por todas partes, porque toda esta historia de la materia y de la forma, ¡qué es todo eso! ¡qué es lo que eso sugiere como vieja historia concerniente a la copulación! Eso le habría permitido ver, bueno, que de ningún modo es eso; que no hay el menor conocimiento, pero que lo menos que se pueda decir es que los goces que soportan su semblante, es algo como el espectro de la luz blanca... con esta única condición, que se vea que el goce del que se trata está fuera del campo de este espectro.

Es que se trata de metáfora, que hay que poner, de todo lo que es atinente al goce, hay que poner la falsa finalidad como respondiendo a lo que no es más que pura falacia de un goce que sería apto para la relación sexual; y que en virtud de esto, todos los goces no son más que rivales de la finalidad que eso sería si el goce tuviera la menor relación con la relación sexual.

Voy a agregar, así, un poquito más sobre Cristo, porque era un personaje importante, y luego porque eso viene aquí para comentar el barroco. El barroco... Por algo es que se dice que mi discurso participa del barroco.

Voy a proponerles una cuestión: ¿qué importancia puede tener en la doctrina cristiana el que Cristo tenga un alma? Esta doctrina no habla más que de la encarnación de Dios en un cuerpo. \*Ahora bien, es preciso que\*<sup>31</sup> la pasión sufrida en esta persona haya producido el goce de otra. No hay nada aquí que falte, particularmente no el alma. Cristo, incluso resucitado, vale por su cuerpo. Y su cuerpo es el medio por donde la comunión en su presencia es *in-corps-poration*,<sup>32</sup> pulsión oral, con la que la esposa de Cristo, Iglesia como se la llama, se contenta muy bien, no teniendo nada que esperar de una copulación...

---

<sup>31</sup> JAM/S: [y supone que]

<sup>32</sup> VR: \**in-corps-poration*\* / GT y JAM/S: \*incorporación {*incorporation*}\* — la variante del texto subraya la instancia del cuerpo, *corps*, en la incorporación.

¡Todo lo que se ha desplegado de los efectos del cristianismo, en el arte especialmente! Y es en esto que yo confluyo con ese barroquismo con el que acepto que me vistan, ¿no es cierto? ¡Vaya! Vean el testimonio de alguien que vuelve de una orgía de iglesias en Italia. Sí, todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce — excepto la copulación. Y si ésta no está presente, ¿no es por poca cosa! Está tan fuera del campo como lo está en la realidad humana, que ella sustenta, que ella sustenta no obstante de los fantasmas por los que está constituida. En ninguna parte, en ningún área cultural, esta exclusión se ha confesado de manera más desnuda. Diré un poco más — ¡y no crean que no les dosifico mis decires! — llegaré hasta ahí, a decirles que en ninguna parte como en el cristianismo la obra de arte como tal se comprueba de manera más patente como lo que ella es, desde siempre y en todas partes: obscenidad.

La \*dimensión\*<sup>33</sup> de la obscenidad, ahí tienen aquello por lo cual el cristianismo reaviva la religión de los hombres. No voy a darles una definición de la religión, porque no hay más historia de la religión que historia del arte. Las religiones, es como *las artes*, es un cubo de basura. Eso no tiene la menor homogeneidad.

Hay a pesar de todo algo. En estos utensilios que se fabrican a más no poder... de lo que se trata, es de la urgencia para estos seres que, por naturaleza, hablan, la urgencia que constituye el que vayan al juego amoroso bajo unos modos excluidos de lo que yo podría llamar, si esto fuera concebible — en el sentido que he dado hace un momento a la palabra *alma*, a saber, lo que hace que eso funcione — excluidos de lo que sería el alma de la copulación. Si me atrevo, ¿no es cierto?, a soportar de esta palabra lo que — al empujarlos a ello efectivamente, *si eso fuera*, el alma de la copulación — sería elaborable por lo que yo llamo una física que en este caso no es más que esto: un pensamiento supponible al pensar.

Hay ahí un agujero. Y este agujero se llama *el Otro*. Al menos es así que creí poder denominarlo. El Otro en tanto que lugar donde la palabra, por estar depositada — ustedes prestarán atención a las resonancias — funda la verdad, y con ella el pacto que suple la inexisten-

---

<sup>33</sup> VR: \*dimension\* / GT: \*dit-mansion\* / ALI, STF: \*dit-mension\* / JAM/S: \*dit-mension\* / JAM/P: \*dichomansión\*

cia de la relación sexual \*en tanto que sería pensada, pensamiento, pensable, dicho de otro modo\*<sup>34</sup>. Dicho de otro modo, que el discurso no estuviera reducido a no partir — si ustedes se acuerdan del título de uno de mis seminarios — a no partir más que del semblante.<sup>35</sup>

Que el pensamiento no opere en el sentido de una ciencia más que al ser supuesto al pensar, es decir, que el ser sea supuesto pensar, es lo que funda la tradición filosófica a partir de Parménides. Parménides estaba equivocado, y Heráclito tenía razón. Esto es precisamente lo que se reconoce en lo que en alguna parte \*Parménides\*<sup>36</sup> enuncia: ουτε λέγει ουτε κρυπτει {oute legei oute kryptei}, “no confiesa ni oculta”, αλλά σημαίνει {alla semainei}, “significa”, volviendo a poner en su lugar al propio discurso del mango, de lo que él llama así: ó αναξ, ο αναξ ου το μαντειον εστι το εν Δελφοις {o anax, o anax ou to manteion esti to en Delphois}, “el príncipe — el mango — que vaticina en Delfos”.<sup>37</sup>

Lo más inverosímil, la historia loca, la que provoca en mí el delirio de mi admiración... ¡en fin! me revuelco por el piso cuando leo a Santo Tomás, porque está brutalmente bien armado. Para que la filosofía de Aristóteles haya sido, por medio de Santo Tomás, reinyectada en lo que podríamos llamar la conciencia cristiana, si eso tuviera un sentido, esto es algo que sólo puede explicarse porque ésta, en fin... — en fin, es como para los psicoanalistas — ¡los cristianos tienen *horror* de lo que les ha sido revelado, y tienen mucha razón!<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> **JAM/S**: [en tanto que sería pensada, pensada pensable dicho de otro modo]

<sup>35</sup> Jacques LACAN, Seminario 18, *De un discurso que no sería (del) semblante*, 1971, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

<sup>36</sup> Lacan comete un error, no se trata de Parménides sino de Heráclito. **JAM/S** corrige, sin avisar: [Heráclito]

<sup>37</sup> *Los filósofos presocráticos* (II), Biblioteca Clásica Gredos, versión de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. “794 (22 B 93) PLUT., *De Pyth. Or.* 404d-e: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos.»”.

<sup>38</sup> **VR** indica en nota que Lacan aúlla la palabra “horror”.

Esta hiancia inscrita en el estatuto mismo del goce en tanto que *\*dit-mention\**<sup>39</sup> del cuerpo, esto en el ser hablante, he ahí lo que vuelve a brotar con Freud, por medio de esa cáscara — no digo nada más — que es la existencia de la palabra.

Ahí, ahí donde eso habla, eso goza.

Y eso no quiere decir que eso sepa nada, porque a pesar de todo, hasta nueva orden, el inconsciente no nos ha revelado nada sobre la fisiología del sistema nervioso, ¿no? ¡Ni siquiera sobre el funcionamiento de la erección, ni de la eyaculación precoz!

Para terminar con esta historia de la *verdadera* religión, puntualizaré a pesar de todo, mientras que todavía esté a tiempo, que Dios no se manifiesta más que por las Escrituras que son dichas Santas. Ellas son santas ¿en qué? En que no cesan de repetir el fracaso — lean a Salomón, a pesar de todo es, es, es el maestro de maestros, es el *senti-maestro*, un tipo en mi género — el fracaso de las tentativas de una sabiduría *\*cuyo testimonio sería el ser\**<sup>40</sup>.

Y bien, todo eso no quiere decir, mis amiguitos, que no haya habido algunos trucos cada tanto, gracias a los cuales el goce, sin contar con él no podría haber sabiduría, ha podido creerse llegado a ese fin de satisfacer el pensamiento del ser. Pero vean, yo añado, ese fin nunca ha sido satisfecho más que al precio de una castración. En el taoísmo, por ejemplo — ustedes no saben lo que es, desde luego, muy pocos lo saben, en fin, yo, lo he practicado — he practicado... los textos, por supuesto — en el taoísmo, y el ejemplo es patente en la práctica misma del sexo, hay que retener su cojer para estar bien.<sup>41</sup>

El budismo, seguramente es el ejemplo trivial por su renuncia... al pensamiento mismo. Porque lo mejor que hay en el budismo, es el

---

<sup>39</sup> VR: *\*dit-mention\** / GT: *\*dimensión {dimension}\** / ALI, STF: *\*dit-mension\** / JAM/S: *\*dit-mension\** / JAM/P: *\*dichomansión\**

<sup>40</sup> VR: *{dont l'être serait le témoignage}* / GT: *\*cuyo testimonio sería el amo/maestro {dont le maître serait le témoignage}\**

<sup>41</sup> R. VAN GULIK, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1971.

zen, y el zen, consiste en eso, ¡en responderte con un ladrido, amiguito! Es lo mejor que hay cuando uno quiere naturalmente salir de este asunto infernal, como decía Freud.

Es más que probable que la fabulación antigua, la mitología, como ustedes llaman a eso — Claude Lévi-Strauss también llamaba a eso así — la mitología \*del área\*<sup>42</sup> mediterránea entre otras, es justamente aquella a la cual no se toca, porque es la más copiosa, y luego sobre todo porque se le ha sacado tanto jugo que ya no se sabe por qué extremo agarrarla... Y bien, esa mitología ha llegado también a algo, a algo en el género del psicoanálisis... ustedes comprenden... esos dioses así, había dioses a montones, era suficiente encontrar el bueno, era suficiente encontrar el bueno y eso producía ese truco, ese truco contingente... que hace que algunas veces después de un análisis, terminemos en que cada uno coja convenientemente a su *cada una*...

A pesar de todo eran dioses, es decir representaciones un poquito consistentes del Otro. Porque naturalmente... ¡pasemos sobre la debilidad de la operación analítica! Hay una cosa muy, muy singular, es que, sí, esto es tan perfectamente compatible con la creencia cristiana, que hemos visto el renacimiento de este politeísmo en la época destacada por el mismo nombre.

Les digo todo esto porque justamente vuelvo de los museos, y porque, en suma, la Contra-Reforma, ¡ah!, la Contra-Reforma, era regresar a las fuentes, y porque el barroco, es su vidriera. Es la regulación del alma por la escopía corporal. Será preciso que alguna vez, en fin, no sé si alguna vez tendré el tiempo para ello, hablar de la música, en los márgenes. ¡Bueno! Pero yo hablo solamente de lo que se ve en todas las iglesias de \*Roma\*<sup>43</sup>: todo lo que se cuelga en los muros, todo lo que se derrumba, todo lo que *delicia*, todo lo que delira, ¿no es cierto?, en fin, lo que he llamado hace un momento la obscenidad, ¡pero exaltada!

Me pregunto ante todo por alguien que llegara así, del último rincón de la China, qué efecto debe poder producirle eso, ese aluvión

---

<sup>42</sup> GT, ALI, JAM/S: {*de l'aire*} / VR, STF: \*de la era {*de l'ère*}\*

<sup>43</sup> JAM/S: [Europa] — A este transcriptor, Roma le parecía poco.

de representaciones de mártires. Y yo diría que eso se invierte: esas representaciones que son ellas mismas mártires — ustedes saben que *mártir* quiere decir testigo — mártires de un sufrimiento más o menos puro... es *nuestra pintura* — hasta que se hizo el vacío, en fin, al comenzar seriamente a ocuparse de cuadraditos.

Hay ahí una reducción de la especie humana. Porque — con el motivo, sin duda, de que ese nombre *humana* {*humaine*}, eso resuena como *humor malsano* {*humeur malsaine*}, hay un resto: eso produce infortunio {*malheur*} —<sup>44</sup> sí, esta reducción es el término por donde la Iglesia entiende llevar a la especie, justamente, hasta el fin de los tiempos. Y ella está tan fundada en la hiancia propia de la sexualidad del ser hablante, que arriesga estar al menos tan fundada, digamos — porque a pesar de todo no quiero desesperar de nada — tan fundada como *El porvenir de la ciencia*.<sup>45</sup> Es el título, ustedes saben, que dio a uno de sus libros ese otro curita que se llamaba Ernest Renan, y que era un ardiente servidor de la verdad, él también. No exigía de ella más que una cosa, y eso, era absolutamente primero, porque sin eso entraba en pánico, es que ella no tenga... ninguna consecuencia, vaya, sí.

La economía del goce, he ahí lo que no está todavía al alcance de nuestros dedos. Es importante, de todos modos, eso tendría su pequeño interés, en fin, que llegáramos a ello. Puedo decirles lo que concierne a lo que se puede ver de eso, a partir del discurso analítico. Es que, quizá, se tiene una pequeña chance de encontrar cada tanto, por vías esencialmente contingentes — y es por esto que, si mi discurso de hoy no fuera algo absolutamente, enteramente negativo... temblaría de haber vuelto a entrar en el discurso filosófico — pero a pesar de todo, hay una vía. Puesto que ya hemos visto algunas sabidurías que han durado un buen tiempo, así, ¿por qué, con el discurso analítico, no encontraríamos algo que daría idea de un truco eficaz? Y después de todo, ¿qué es la energética si no es también un truco matemático? \*Es-

---

<sup>44</sup> Nota de VR: La reducción de la que habla Lacan es una operación literal y de trucaje: a partir de *humeur malsaine* quitando *ma-leur*, queda *hum-aine* con la *s* que se barre: *hum eur mal aine*.

<sup>45</sup> Ernest RENAN, *El porvenir de la ciencia*.

te\*<sup>46</sup> no será matemático. Es precisamente por eso que el discurso del analista se distingue del discurso científico.

En fin, esta chance, pongámosla bajo el signo del azar *{d'au petit bonheur}*.

¡Todavía!

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>46</sup> JAM/S: [El truco analítico]

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 11ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**12**

**Martes 15 de Mayo de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 12ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 12ª sesión del seminario ocupa el Capítulo X de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **RONDS DE FICELLE {REDONDELES DE CUERDA}**.

Esta mañana me advirtieron, mientras que trabajaba, como siempre para todo el mundo, en el último momento de mi trabajo, me advirtieron que el 12 de junio... — le 12 de junio que no es, aunque sea el segundo martes, que no es en principio aquel al cual yo esperaba darles cita — ...me advirtieron entonces que el 12 de junio la sala estaría ocupada por lo que se llama exámenes orales, y que, en consecuencia, no me podían garantizar que estaría libre a tal o cual hora, dado que los exámenes orales, no se sabe cómo se extiende eso, cómo se termina.

De todas maneras, yo no tenía la intención, como acabo de decirselos, de citarlos para el 12 de junio puesto que es el martes de Pentecostés [*risas*]. Tenía por el contrario la intención de citarlos el 19 de junio, tercer martes... El 19 de junio los exámenes continuarán... Por lo tanto no puedo prever, a pesar de que elevé, en fin, algunas objeciones a este régimen, no puedo prever, entonces, si el 19 de junio podré continuar lo que enuncio este año.

Ustedes harán como quieran, correrán el riesgo, harán una petición, no sé... harán lo que les guste. Ese es por lo tanto el asunto.

Es evidente que, como fue esta mañana misma que me lo advirtieron, no pude preparar las cosas de una manera tal que yo hoy produzca mi conclusión, si es que en alguno de mis años haya, propiamente hablando, una conclusión, lo que es consecuencia de que lo que yo les enuncio nunca puede más que quedar, hasta cierto punto, abierto. Esto no es mi privilegio: las cosas, como cada año, quedan abiertas sobre cierto número de puntos en suspenso. Por otra parte, será sobre esto que hoy tendré que extenderme ampliamente.

Esta noche soñé que, cuando yo llegaba aquí, no había nadie... [*risas*] Es por donde se confirma el carácter de anhelo del sueño. A pesar de que desde luego yo estaba... puesto que yo ya había trabajado en medio de la noche, estaba bastante indignado, puesto que me acordaba también, en mi sueño, que yo había trabajado hasta las cuatro y media de la mañana, estaba bastante indignado por que todo eso no deba servir para nada. Pero era a pesar de todo la satisfacción de un anhelo, a saber que, en consecuencia, ¡ya podía hacer fiaca!

¡Vean! Voy a *decir*, voy a *decir*... — es mi función — voy a *decirlo* una vez más — porque me repito — voy a *decir* una vez más lo que es de *mi decir*, y que se enuncia: *no hay metalenguaje*. Cuando yo digo eso, hablo aparentemente del *lenguaje del ser*; aparte, desde luego, que, como lo hice observar la última vez, lo que yo digo, es lo que *no hay*. Pero “el ser es”, como se dice, “el no-ser no es”.<sup>3</sup> Hay o no hay. Para mí, esto no es más que un hecho de *dicho*. Se *supone* el ser a ciertas palabras {*mots*}: *individuo* por ejemplo, o *sustancia*. Es incluso para decir eso, que se supone el ser — al individuo, entre otras cosas. La palabra *sujeto* que yo empleo, ustedes van a verlo, volveré sobre ello, toma evidentemente un acento diferente por el hecho de mi discurso.

Para decir todo, prevengo: yo me distingo del *lenguaje del ser*. Esto implica que pueda haber *ficción de palabra*, quiero decir: a partir de la palabra {*mot*}. Y como algunos quizá se acuerden de ello, es de ahí que partí cuando hablé de la *Ética*.<sup>4</sup> No es porque yo escribí algunas cosas que hacen las veces de *formas del lenguaje* que yo asegure el ser del metalenguaje. Pues este ser, sería preciso que lo presente como subsistiendo por sí, por sí solo: lenguaje del ser.

La formalización matemática, que es nuestra meta, nuestro ideal — ¿por qué? porque sólo ella es *matema*, es decir capaz de transmitirse íntegramente — la formalización matemática, es *escrito*, y es en esto que voy a tratar de avanzar hoy.

Ahora bien, esta formalización matemática no subsiste más que si empleo, para presentarla, *la lengua* que uso. Es ahí que está la objeción: ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma. Es por mi decir que esta formalización, ideal metalenguaje, yo la hago *ex-sistir* (ex guión sistir). Es así que lo simbólico no se confunde, lejos de eso, con el ser, pero que subsiste como *ex-*

---

<sup>3</sup> PARMÉNIDES, Fragmento VI.

<sup>4</sup> Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, septembre 1986. Hay versión castellana de Ediciones Paidós.

*sistencia* del decir. Esto es lo que subrayé en el texto dicho *L'Étourdit* — d, i, t<sup>5</sup> — es lo que subrayé, por decir que *lo simbólico no soporta más que la ex-sistencia*.<sup>6</sup>

En qué, lo he recordado la última vez, es una de las cosas importantes que dije en este ejercicio que, como de costumbre, hago más o menos para retenerlos, hacerles entender... pero quizá sería importante, a pesar de todo, que ustedes se acuerden de lo esencial.

Lo esencial... se los he recordado una vez más a propósito del inconsciente: \*el inconsciente se distingue, entre todo lo que ha sido producido hasta entonces como discurso\*<sup>7</sup>, que enuncia esto, que es el hueso de mi enseñanza: que *yo hablo sin saberlo*,<sup>8</sup> que hablo *con mi cuerpo*, y esto *sin saberlo*. Digo por lo tanto siempre más de lo \*que sé de ello\*<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> El neologismo *étourdit* es homofónico con el adjetivo *étourdi* (aturdido), Lacan deletrea el final de la palabra para disipar el equívoco,

<sup>6</sup> Jacques LACAN, *L'Étourdit*, publicado originalmente en la revista *Scilicet*, n° 4, Seuil, Paris, 1973, pp. 5-52, y luego en Jacques LACAN, *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, pp. 449-495. Se cuenta con la traducción conjunta de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario, cuyo texto se encontrará en la Biblioteca de la E.F.B.A. Otra versión castellana: «El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas», versión de J.-L. Delmont-Mauri, Diana Rabinovich y Julieta Sucre, publicada en el n° 1 de la revista *Escansión*, Paidós, Buenos Aires, 1984. De la propia índole de este escrito de Lacan resulta que ni la mejor traducción del mismo pueda resultar satisfactoria, a lo que se debe añadir que incluso las dos publicaciones en francés mencionadas *supra* no carecen de erratas atribuibles a los editores (cf. Guy LE GAUFÉY, «Para una lectura crítica de las fórmulas de la sexuación, *Addendum*», en *opacidades*, revista de psicoanálisis, n° 4, école lacanienne de psychanalyse, Buenos Aires, 2006).

<sup>7</sup> JAM/S: [el análisis se distingue entre todo lo que ha sido producido hasta entonces por el discurso] — En adelante me limitaré a señalar, de las diferencias con esta versión, sólo las que comporten una verdadera y notoria diferencia conceptual; en el pasaje de la oralidad recogida entre las diferentes versiones a la escritura de Jacques-Alain Miller, los contrastes son demasiado pronunciados y frecuentes como para ir señalando las diferencias una por una.

<sup>8</sup> *je parle sans le savoir*: “sin saberlo” o “sin el saber”.

<sup>9</sup> STF, ALI: {*que je n'en sais*} / VR: \*que enseño {*que je n'enseigne*}\*

Es ahí que llego al sentido del término *sujeto* en este otro discurso: *Lo que habla sin saberlo*, me hace yo {*je*}, *sujeto*. Sujeto del verbo, ciertamente, pero eso no basta para hacerme *ser*. Eso no tiene nada que ver con lo que yo estoy {*je suis*} forzado a poner en el ser, suficientemente saber para sostenerse, pero ni una gota más, y esto es lo que, hasta entonces, se ha llamado *la forma*.

En Platón, la forma, es ese saber que llena el ser. La forma no sabe al respecto más que lo que dice. Ella es real, acabo de decirlo, en el sentido de que tiene al ser en su copa, ¡pero a ras del borde! Ella es el saber del ser. El discurso del ser supone que el ser sabe, y esto es lo que lo sostiene.

Hay relación de ser que no puede saberse. Es aquello cuya estructura interrogo en mi enseñanza, en tanto que ese saber, acabo de decirlo: *imposible*, está por ello *interdit*.<sup>10</sup> Es aquí que yo juego con el equívoco, con el equívoco que de este saber imposible nos dice que está censurado, prohibido {*défendu*}... No lo está si ustedes escriben convenientemente este *inter-dit*, con un guión entre el *inter* y el *dit*: es que está *dicho entre* las palabras, entre las líneas, y que es eso de lo que se trata \*de... de enunciar\*<sup>11</sup> a qué suerte de real nos permite el acceso.

Se trata de mostrar adónde va su puesta en forma, ese metalenguaje que no *es* y que yo hago *ex-sistir*.

Lo que no puede ser demostrado sugiere algo que puede ser dicho de verdadero sobre el asunto {*sujet*}; por ejemplo, entre otros, de lo indemostrable. Es así que se abre esta suerte de verdad, la única que nos sea accesible, y que lleva, por ejemplo, sobre el *no-saber-hacer* {*non-savoir-faire*}.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *interdit*: interdicto, no autorizado, prohibido, ilegal, ilícito, etc. Lo conservo en francés por el equívoco explícito que viene a continuación: *inter-dit*, entre-dicho.

<sup>11</sup> {*de... d'énoncer*} / **JAM/S**: [de denunciar {*de dénoncer*}]

<sup>12</sup> Se tendrá en cuenta que la expresión *savoir-faire*, que traduje literalmente como saber-hacer, remite a la idea de habilidad para resolver problemas prácticos, competencia en el ejercicio de una actividad artística o intelectual, destreza, etc.

Yo no sé cómo arreglármelas, por qué no decirlo, con la verdad, no más que con \*la mujer\*<sup>13</sup>, puesto que he dicho que una y otra, al menos para el hombre, era lo mismo. Eso constituye el mismo aprieto {*embarras*}. Resulta — ¡es accidente! — que tengo gusto tanto por una como por la otra, a pesar de todo lo que se diga al respecto...

Esta *discordancia del saber y del ser*, es lo que es nuestro asunto {*sujet*}. Eso no impide que se puede decir también que no hay discordancia, en cuanto a \*lo que lleva el juego\*<sup>14</sup>. Según mi título de este año, *Encore*, es la insuficiencia del saber por el cual estamos \*todavía\*<sup>15</sup> apresados, y es por ahí que \*ese juego\*<sup>16</sup> de *encore* se lleva. No que al saber de ello más al respecto nos llevaría mejor, sino quizá que habría mejor goce, acuerdo del goce y de su fin. Ahora bien, el fin del goce, es lo que nos enseña todo lo que articula Freud de aquello que él llama inconsideradamente *pulsiones parciales*. El fin del goce está al margen {*à côté*} de aquello en lo cual desemboca, a saber, que nos reproduzcamos.

El yo {*je*} no es un *ser*, es *un supuesto a lo que habla*. Lo que habla no tiene que ver más que con *la soledad*, sobre el punto de la *relación* que yo no puedo definir más que al decir, como lo he hecho, *que no puede escribirse*. Esta soledad, de *ruptura del saber*, no solamente puede escribirse, sino que ella es incluso lo que se escribe por excelencia: *lo que, de una ruptura del ser, deja huella* {*trace*}. Es lo que dije en un texto, ciertamente no sin imperfecciones, que llamé *Lituraterre*:<sup>17</sup> “El nubarrón del lenguaje” — me expresé metafóricamente — “hace escritura”. ¿Quién sabe si el hecho de que podemos

---

<sup>13</sup> ALI: \**Lá* mujer\*

<sup>14</sup> {*ce qui mène le jeu*} / VR: \*lo que lleva el yo {*ce qui mène le je*}\*

<sup>15</sup> {*encore*} / VR: \*en cuerpo {*en corps*}\*

<sup>16</sup> {*ce jeu*} / VR: \*ese yo {*ce je*}\*

<sup>17</sup> Jacques LACAN, *Lituraterre*, publicado en la revista *Littérature*, n° 3, 1971, número consagrado a “Literatura y psicoanálisis”. Versión bilingüe de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

*leer* esos arroyuelos que yo miraba al volver de Japón, sobre Siberia,<sup>18</sup> como trazas {*traces*} metafóricas de la escritura, no está ligado — *lier* {ligar} y *lire* {leer} son las mismas letras, presten atención a ello — no está ligado a algo que va más allá del efecto de lluvia, del cual no hay ninguna posibilidad que el animal lo lea como tal?

Más bien está ligado a esa forma de idealismo que yo quisiera hacerles entrar en la cabeza, no ciertamente aquel del que habla Berkeley, al vivir en un tiempo donde el sujeto había adquirido su independencia, no que todo lo que conocemos sea representación, sino más bien ese idealismo relativo a lo imposible de inscribir la relación sexual entre dos cuerpos de sexos diferentes.

Es por ahí que se produce la abertura, por la cual es el mundo el que viene a hacer de nosotros su *partenaire*. Es el cuerpo hablante en tanto que no puede lograr reproducirse más que gracias a un malentendido sobre su goce; y esto es decir que no se reproduce más que gracias a una pifiada {*un ratage*} de lo que quiere decir, pues lo que quiere decir, como lo dice bien el francés,<sup>19</sup> su sentido, es su goce efectivo.

Y es al pifiarlo... es decir al cojer, pues es justamente eso que él no quiere hacer, al fin de cuentas. La prueba, es que, cuando se lo deja totalmente solo, sublima todo el tiempo encarnizadamente. El ve la belleza, el bien, sin contar lo verdadero — y es todavía ahí, como acabo de decírselos, que está lo más cerca de aquello de lo que se trata. Pero lo que es verdadero, es que el *partenaire* del otro sexo sigue siendo el Otro.

Es por lo tanto al pifiarlo que consigue ser *\*otra vez* {*encore*}<sup>\*20</sup> reproducido, sin saber nada de lo que lo reproduce, especialmente esto (que es en Freud perfectamente sensible; desde luego eso no es más que una farfulla, pero no podemos hacer nada mejor): no sa-

---

<sup>18</sup> Jacques LACAN, Seminario 18, *De un discurso que no sería (del) semblante*, 1971, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, sesión del 12 de Mayo de 1971.

<sup>19</sup> También el castellano.

<sup>20</sup> **VR:** \*en cuerpo {*en corps*}\*

be si lo que lo reproduce, es la vida o la muerte. No he dicho *lo que él*, he dicho *lo que lo*, hay que separar.<sup>21</sup>

Sí. \*Me es preciso no obstante decir lo que hay de *metalenguaje*, y en qué se confunde con *la traza* dejada por el lenguaje. Es por ahí que retorna a la revelación del *correlato* de la lengua, ese saber, en más del ser, su pequeña chance de ir al Otro, del que sin embargo hice observar la última vez — este es el otro punto esencial — que es, ese saber en más, *pasión de la ignorancia*, y que justamente, es de eso que él no quiere saber nada: del ser del Otro, no quiere saber nada.\*<sup>22</sup>

Es precisamente por eso que las otras dos pasiones son aquellas que se llaman *el amor*, que no tiene nada que ver, contrariamente a lo que la filosofía ha elucubrado, con el saber, y *el odio*, que es precisamente lo que tiene más relación con el ser, lo que se le aproxima más, que yo llamo el *ex-sistir*. Nada concentra más odio que ese *decir* donde se sitúa lo que yo llamo la *ex-sistencia*.

*La escritura es una traza, donde se lee un efecto de lenguaje.*

Cuando ustedes garabatean algo — y por cierto yo mismo no me privo de ello, es con eso que preparo lo que tengo para decir, y es notable que sea preciso, de la escritura, asegurarse — esto no es el metalenguaje, aunque se pueda hacerle cumplir una función que se le parece, pero que de todos modos, respecto del Otro donde el lenguaje se inscribe como verdad, que de todos modos sigue siendo completamente segunda. Pues nada de cuanto podría escribirles en el pizarrón de las fórmulas generales que ligan, en el punto a donde hemos llega-

---

<sup>21</sup> Esta última frase de Lacan es más compleja, pero sólo tiene sentido en francés: *J'ai pas dit: «ce qu'il...», q.u. apostrophe i.l., j'ai dit: «ce qui...», q.u.i. l.e, il faut séparer.* Lacan señala el posible equívoco entre *qu'il* y *qui le*: no hay que leer “que él reproduce” sino “que lo reproduce”. **ALI** introduce una variante que no es significativa: \*...lo que, a él, lo {*ce qui, lui, le*}...\*

<sup>22</sup> **JAM/S**: [Me es preciso no obstante decir lo que hay de metalenguaje, y en qué se confunde con la traza dejada por el lenguaje. Pues es por ahí que el sujeto retorna a la revelación del correlato de la lengua, que es ese saber en más del ser, y para él su pequeña chance de ir al Otro, a su ser, del que he hecho observar la última vez — éste es el segundo punto esencial — que no quiere saber nada. Pasión de la ignorancia.]

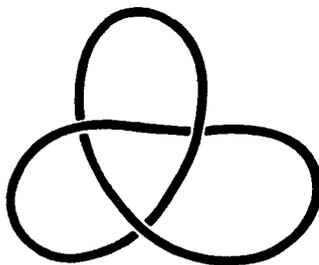
do al respecto, la energía a la materia, por ejemplo la última fórmula \*de Heisenberg\*<sup>23</sup>, nada sostendrá todo eso si no lo sostengo con un *decir* que es el de la lengua, y con una *práctica* que es aquella de gente que da órdenes en nombre de cierto *saber*.

Entonces, cuando ustedes garabatean, a fe mía, como se dice, es siempre sobre una página, y es con líneas. Y henos aquí sumergidos inmediatamente en la historia de las dimensiones. Como lo que corta una línea, es el punto, y que el punto tiene cero dimensión, la línea será definida por tener dos... Como lo que corta... ¡la línea será definida por tener una!... Como lo que corta la línea, es una superficie, la superficie será definida por tener dos. Como lo que corta la superficie es el espacio, el espacio tendrá tres. Pero, es aquí que toma su valor el pequeño signo que escribí ahí arriba.



*Figura 1*

Quiero decir aquel que es preciso que yo distinga del que escribí debajo.



*Figura 2*

---

<sup>23</sup> JAM/S: [de Einstein]

Están separados. Ustedes pueden observar que esto es algo que tiene todos los caracteres de una escritura, eso podría igualmente ser una letra. Pero, como ustedes escriben en forma cursiva, no se les ocurre detener la línea antes de que ella encuentre otra, para hacerla pasar por debajo, *suponerla* pasar por debajo, porque en la escritura se trata de algo muy diferente que el espacio de tres dimensiones.<sup>24</sup>

Esta línea cortada aquí, he dicho, quiere decir que pasa bajo la otra. Aquí es por encima, porque es la otra la que se interrumpe. Esto es lo que produce, aunque no haya aquí más que una línea, esta cosa que se distingue de lo que sería un simple redondel, un redondel de cuerda, si eso existiera. \*Se distingue de éste en el sentido de que, aunque no haya más que una sola cuerda, eso hace un *nudo*.\*<sup>25</sup>

A pesar de todo esta línea es una cosa muy diferente que la definición que dimos de ella recién respecto del espacio, es decir, en suma, un corte, lo que hace un agujero, un interior, un exterior de la línea. Esta *otra* línea, esta *cuerda* {*ficelle*}, como la he llamado, no se encarna tan fácilmente en el espacio. La prueba, es que la cuerda ideal, la más simple, sería un *toro*.<sup>26</sup>



Y no se puso mucho tiempo para darse cuenta, gracias a la topología, que lo que se encierra en un toro, es algo que no tiene absolutamente

---

<sup>24</sup> Si no indicamos lo contrario, las figuras provienen de la versión **JAM/S**.

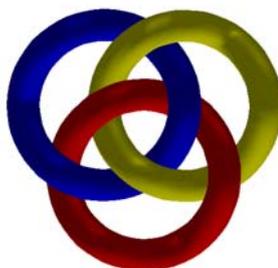
<sup>25</sup> **JAM/S**: [pues esta escritura les representa la puesta-en-plano de un nudo.]

<sup>26</sup> La figura que sigue proviene de **STF**.

nada que ver con lo que se encierra en \*una burbuja\*<sup>27</sup>. No se trata de cortar el toro, pues sea lo que fuere que ustedes hagan con la superficie de un toro, no harán un nudo.

Pero por el contrario, con el *lugar* del toro, como esto se los demuestra, ustedes pueden hacer un nudo. Es por esto que, permítanme decírselos, el toro es... la razón. Es lo que permite el nudo. Es precisamente por esto que lo que yo les muestro, este toro retorcido, es la imagen, tan simple, y tan seca como puedo dárselas, de lo que evoqué el otro día como *la trinidad*: una y tres de un sólo vez.<sup>28</sup>

No es menos cierto que es al rehacer tres toros, por medio del pequeño truco que les he ya mostrado bajo el nombre de *nudo borromeo*, que vamos a poder operar, decir algo sobre lo que concierne al uso del primer nudo.<sup>29</sup>

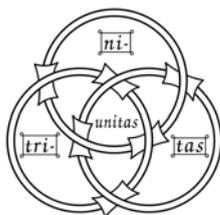


Naturalmente, hay quienes no estaban aquí cuando hablé, el año pasado, hacia febrero, del *nudo borromeo*.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> {*une bulle*} / **VR**: \*un cubo {*un cube*}\*

<sup>28</sup> En este lugar, **ALI** sitúa nuestra *Figura 2*, mientras que **STF** propone la figura que sigue:



<sup>29</sup> La figura que sigue proviene de **STF**.

Vamos a tratar hoy de hacerles sentir la importancia de esta historia, y en qué ésta tiene que ver con *la escritura*, en tanto que la he definido como: *lo que deja de trazas el lenguaje*.

El *nudo borromeo* consiste en esto: que nos las vemos en él con lo que no se ve en ninguna parte, a saber, un verdadero *redondel de cuerda*. Porque, figúrense ustedes que, cuando se traza una cuerda, no se llega nunca a que su trama junte sus dos cabos. Para que ustedes tengan un redondel de cuerda, es preciso que hagan un nudo, nudo marinerero de preferencia [*risas en la sala*]. ¡No veo lo que eso tiene de gracioso... pero, en fin, ¡qué importa! ¡Ah...! Hagamos el nudo marinerero... ¡Si ustedes creen que es fácil!... [*risas*] ¡Traten de hacerlo ustedes mismos!... Eso siempre produce cierto embarazo. ¡Bueno! En fin, a pesar de todo, estos días traté de adquirir su hábito... [*risas*], y nada hay más fácil que pifiarlo {*le rater*}. ¡Vean! [*aplausos*]<sup>31</sup>



Gracias al nudo, ustedes tienen ahí un redondel de cuerda. \*\*<sup>32</sup>  
El problema que se plantea por el nudo borromeo es éste: cómo hacer, cuando ustedes han hecho sus redondeles de cuerda, para que algo en el género de lo que ustedes ven arriba, a saber un nudo, para que estos tres redondeles de cuerda se sostengan juntos, y de manera tal... de manera tal que, si ustedes cortan uno de ellos, todos estén libres, quiero decir los tres. Los tres, lo que no es nada, pues el problema, es hacer que con un número cualquiera... cualquiera de redondeles de cuerda, cuando ustedes cortan uno de ellos, *todos los otros*, sin excepción, estén en adelante libres, independientes.

---

<sup>30</sup> Lacan introdujo el nudo borromeo en la quinta lección de su Seminario 19, *...ou pire*, sesión del 9 de Febrero de 1972.

<sup>31</sup> La figura que sigue proviene de STF.

<sup>32</sup> JAM/S: [Vamos a hacer otros dos.]

He aquí por ejemplo el caso, ya lo he puesto el año pasado en el pizarrón...

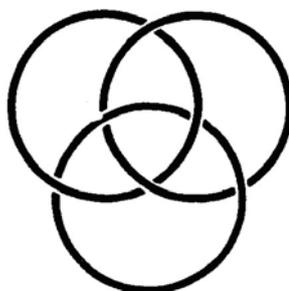


Figura 3

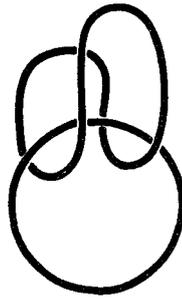
Naturalmente, como he cometido una pequeña falta *{faute}*... no es completamente satisfactorio, pero va a llegar a serlo. Nada es más fácil en este orden que cometer un error *{faute}*. ¡Ah! ¡Otra vez mi culpa! *{Encore ma faute!}*...

Tal como ustedes lo ven ahí... tal como ustedes lo ven ahí inscrito, les es fácil ver que, como esos dos redondeles de cuerda están contruidos de tal manera que no están anudados uno al otro, es únicamente por el tercero que se sostienen, \*lo que curiosamente no he llegado a reproducir con mis redondeles de cuerda. Pero, gracias a Dios, tengo a pesar de todo otra manera de hacerlo que reproducir lo que he hecho en el pizarrón, a saber, fallarlo *{le manquer}*. (A su asistente: *ábrame, por favor, éste.*) Voy a darles inmediatamente el medio de manera completamente racional y comprensible...<sup>\*33</sup>

¡Vean! Ahí tienen entonces un redondel de cuerda, aquí tienen otro. Ustedes pasan el segundo redondel dentro del primero, y lo pliegan así:

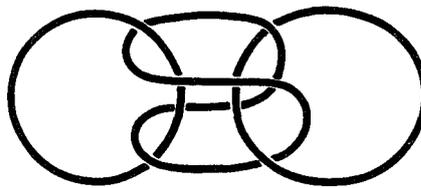
---

<sup>33</sup> JAM/S: [Presten mucha atención aquí — no queden cautivados por esta imagen. Voy a mostrarles otra manera de resolver el problema.]



*Figura 4*

Bastará a continuación que... con un tercer redondel ustedes tomen el segundo...



*Figura 5*

para que estos tres sean anudados, y anudados de tal modo que basta, muy evidentemente, que ustedes seccionen uno de los tres para que los otros dos se liberen. [*risas*]

¿No marcha?

Suponga, suponga querido amigo,<sup>34</sup> que yo le quite éste... este que acabo de volver a tomar... ¿Eh? ¿Usted quiere el último? ¿Es éste el que usted quiere? ¡Pero es completamente lo mismo! Es completamente lo mismo por la simple razón de que ése, que yo les he representado como plegado y que tiene en suma dos orejas, dentro de las cuales pasa el tercero, es absolutamente simétrico del otro lado, a saber que por relación al tercero tiene también dos orejas que toma el primero.

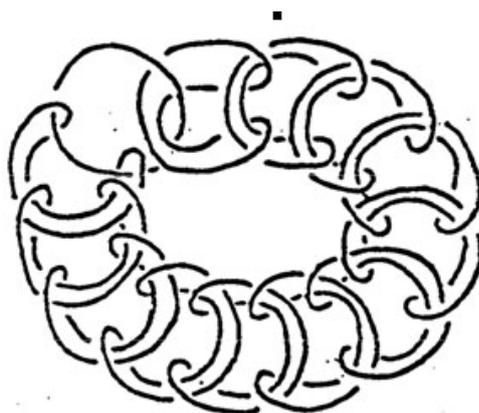
---

<sup>34</sup> STF indica que Lacan se dirige a la persona que manipula los redondeles de cuerda.

No solamente esto... No crean, ustedes saben, que sea inútil ¿no es cierto? todos estos pequeños embrollos... esto no es tan familiar, que la manera con la cual me veo llevado a explicarlo, con pifiadas, justamente, no sea lo que puede hacérselos entrar en la cabeza, pues...

Es preciso que se los muestre, porque después de todo, ¡sólo es así que eso puede entrar! Después del primer pliegue, ustedes pueden, con el tercero — a condición aquí de hacer un nudo — hacer un nuevo pliegue, y a éste un cuarto, un cuarto que es como el primero, estando añadido. Ustedes ven que, ustedes ven que sigue siendo igualmente verdadero con cuatro que con tres, que basta cortar uno de estos nudos para que todos los otros estén *libres entre sí*. Pueden poner un número absolutamente infinito de ellos, eso será siempre verdadero.

No obstante, esta historia que vuelve simple el nudo borromeo, en el sentido de que aquí por ejemplo ustedes pueden perfectamente palpar en qué son las dos partes de este elemento las que hacen *orejas*, ésta y ésta, y que en suma, tirando la una con la otra, es este redondel el que se pliega en dos, aquí y aquí, pasan... son las dos orejas, que este círculo tira para él, dejando a aquel que podremos, en esta ocasión, pero únicamente en esta ocasión, llamar primero, que quedará en el estado de redondel, de redondel-sostén del primer redondel plegado.<sup>35</sup>



---

<sup>35</sup> La figura que sigue proviene de la versión **VR**, y sustituye a la *figura 6* de la versión **JAM/S**, portadora de un error de anudamiento. Véase la nota siguiente.



Y que... ¿por qué hice intervenir antaño el *nudo borromeo*? Es muy precisamente para traducir la fórmula: *yo te demando...* — ¿qué? — *rehusar lo que...* — ¿qué? — *lo que te ofrezco*, \*es decir *algo* que, respecto de aquello de lo que se trata, y ustedes saben lo que es eso, a saber, el objeto *a* minúscula...<sup>37</sup>

El objeto *a* minúscula no es ningún ser. El objeto *a* minúscula es lo que supone... supone de vacío una demanda, de la cual, al fin de cuentas, no es más que al definirla como situada por la metonimia — es decir por la pura continuidad asegurada del comienzo al principio<sup>38</sup> de la frase — que podemos imaginar lo que puede ser de un deseo que ningún *ser* soporta, quiero decir que es sin otra sustancia que aquella

---

La resorción en uno de los dos extremos deja sin embargo una huella — en la cadena de los intermedios, las hebras están afrontadas dos a dos, mientras que, ahí donde ella cierra su bucle en el redondel simple, único ahora, cuatro hebras están de cada lado afrontadas a una, la del círculo.

Esta huella puede ciertamente ser borrada — ustedes obtienen entonces una cadena homogénea de redondeles plegados.]

— *Nota*: como anticipamos en una nota anterior, esta *Figura 6* es portadora de un error de anudamiento, dicho de otro modo: no es un nudo borromeo. Una pequeña historia de cómo se puso de manifiesto este error y la consecuencia para la teoría de este descubrimiento, se encontrará en: Ricardo E. RODRÍGUEZ PONTE, *Para volver a la pregunta sobre si Joyce estaba loco*, en el n° 2 de la revista *Artefactos*, una revista de la elp. Aquí resumo el asunto: en la sesión del 11 de Marzo de 1975 de su Seminario *R.S.I.*, Lacan informa de una cartita que le envió Michel Thomé, en la que éste le muestra que en la *Figura 6* del capítulo X del Libro XX del Seminario, *Encore*, recientemente publicado por Seuil, se había cometido un error. Luego de aclarar que dicha figura no era de él, sino de “aquél que tiene la bondad de *m’éditer* (meditar/editarme = Jacques-Alain Miller)”, sugiere que este “feliz error” proporciona la idea de “un nudo borromeo de tipo especial”. Cf. Jacques LACAN, Seminario 22, *R.S.I.*, 1974-1975, *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. En esta misma versión crítica se encontrará la demostración de esto, ver: *Una pifiada en el establecimiento de una figura de nudo o una fechoría de perspectiva*, texto redactado por Lacan para el n° 5 de la revista *Ornicar?*, Le Graphe, hiver 75/76.

<sup>37</sup> JAM/S: [— ¿por qué? — *porque no es eso* — *eso*, ustedes saben lo que es, es el objeto *a*.]

<sup>38</sup> *Sic*: *du commencement au debut*, mientras que lo esperable era: *du commencement à la fin*, “del comienzo al fin”.

que se asegura por los nudos mismos. Y la prueba, es que, enunciando esta frase: *yo te demando rehusar lo que te ofrezco*,<sup>39</sup> no he podido más que motivarla con este: *no es eso*,<sup>40</sup> del que he hablado, que retomé la última vez, y que quiere decir que, en el deseo de toda demanda, no hay más que \*el requerimiento de algo que, respecto del goce que sería satisfactorio\*<sup>41</sup>, que sería la *Lustbefriedigung* supuesta en lo que se llama, de una manera igualmente impropia, en el discurso psicoanalítico, *la pulsión genital*, aquella en la que se inscribiría una relación que sería la relación plena, *la relación inscribible*, de lo que concierne al Uno con lo que permanece irreductiblemente el Otro.

Es por eso que insistí sobre esto: es que el *partenaire* de ese yo {*je*} que es el sujeto, el sujeto de toda frase de demanda, es que su *partenaire* es no el Otro, sino *algo* que viene a *sustituirse* a él bajo la forma... bajo la forma de esta *causa* del deseo, que he creído poder diversificar... — diversificar, y esto no sin razón, en cuatro — en tanto que, según el descubrimiento freudiano, se constituye diversamente:

- con el objeto de la succión,
- con el objeto de la excreción,
- con la mirada
- y también con la voz.

Es en tanto que *sustitutos* de lo que concierne al Otro, que estos objetos son reclamados, son hechos *causa del deseo*.

Como lo he dicho recién, parece que el sujeto se representa los objetos inanimados muy precisamente en función de esto: que no hay relación sexual. Sólo los cuerpos hablantes, he dicho, se hacen una idea del mundo como tal. Y en este sitio, podemos decirlo, que el

---

<sup>39</sup> *je te demande de refuser ce que je t'offre.*

<sup>40</sup> *ce n'est pas ça* — Pero la fórmula original, en la sesión ya citada del Seminario ...*ou pire*, comportaba una diferencia sobre la que Lacan llamó la atención al destacar la elisión en ella del llamado *ne* expletivo: *c'est pas ça*.

<sup>41</sup> **JAM/S**: [el requerimiento del objeto *a*, del objeto que vendría a satisfacer el goce]

cuento,<sup>42</sup> el mundo como tal, el mundo del ser pleno de saber, no es más que un sueño, *un sueño del cuerpo* en tanto que habla.

No hay sujeto cognoscente, hay sujetos que se dan correlatos en el objeto *a* minúscula, correlatos de palabras gozantes en tanto que goce de palabra. ¿Qué otra cosa atrapan éstas que otros Unos? Pues, como se los he hecho observar hace un momento, está claro que esta *bi-lobulación*, esta transformación del redondel de cuerda en orejas, puede hacerse de manera estrictamente simétrica, lo que es incluso lo que sucede desde que se llega al nivel de cuatro, es decir, que los dos redondeles que representan mis dedos en la extremidad de estos estarían en función, habría cuatro de ellos.

La reciprocidad, para decir todo, entre *el sujeto* y *el objeto a minúscula* es total. Para todo ser hablante, la causa de su deseo es estrictamente, en cuanto a la estructura, equivalente, si puedo decir, a su *pliege*, a lo que he llamado su división de sujeto.

Y esto es precisamente lo que nos explica que si tanto tiempo el sujeto ha podido creer que el mundo sabía de eso tanto como él, es que es simétrico, es que el mundo, lo que he llamado la última vez *\*el pensar\**<sup>43</sup>, es el equivalente, es la imagen en espejo del pensamiento. Es precisamente por esto que el sujeto, en tanto que fantasea... no ha habido, hasta el advenimiento de la ciencia más moderna, más que *fantasma* en cuanto al conocimiento.

Y esto es precisamente lo que ha permitido esa escala de seres gracias a lo cual era supuesto en un ser, llamado *Ser Supremo*, lo que era el bien de todos; lo que es también el equivalente, el equivalente de esto: que el objeto *a* minúscula puede ser dicho, como su nombre lo indica... — escribanlo: *a* minúscula entre paréntesis, pongan *sexuado* después, y ustedes saben que el Otro no se presenta para el sujeto más que bajo una forma (*a*)sexuada. Es decir que todo lo que ha sido el soporte, el soporte... sustituto, sustituto del Otro bajo la forma del objeto de deseo, todo lo que se ha hecho de este orden, es (*a*)sexuado.

---

<sup>42</sup> *le conte* — **VR** se pregunta si se trataría de un lapsus, otras versiones transcriben *le monde*, el mundo, **ALI** añade al lado un [?].

<sup>43</sup> **STF, JAM/S**: [el pensamiento]

Y es muy precisamente por esto que el Otro, como tal, sigue siendo {*reste*}... sigue siendo no sin que podamos allí avanzar un poco más... sigue siendo en la doctrina, la teoría freudiana, un problema, aquel que se expresó en esto, que repetía Freud: *¿qué quiere la mujer?*, la mujer siendo, en este caso, el equivalente de *la verdad*. Es por esto que esta equivalencia que produce está justificada.

¿Es que no podemos, sin embargo, por esta vía, esta vía de lo que he distinguido como el *Uno* a tomar como tal, en el sentido de que no hay otra cosa en esta figura del *redondel de cuerda*, que tiene sin embargo su interés, por ofrecernos algo que alcanza sin duda la escritura... — la exigencia en efecto que produce bajo el nombre de *nudo borromeo*, a saber encontrar una forma, esta forma soportada por ese soporte mítico que es *el redondel de cuerda* — mítico, he dicho, pues no se hace redondel de cuerda cerrado, éste es un punto completamente importante — ...cuál es esta exigencia que he enunciado bajo el nombre de nudo borromeo?

Es muy precisamente esto lo que distingue, que distingue lo que encontramos en el lenguaje, en la lengua corriente, y que se soporta de *la metáfora* muy común de la cadena. Contrariamente a los redondeles de cuerda, los elementos de cadena, eso se hace, se forja. No es muy difícil imaginar cómo se hace eso: se tuerce el metal hasta el momento en que se puede conseguir soldarlo, y la cadena es así algo que puede tener su función para representar el uso de la lengua. Sin duda no es un soporte simple, en esta cadena habría que hacer eslabones que irían a engancharse a otro eslabón un poco más lejos con dos... o tres eslabones flotantes intermedios, y comprender también por qué una frase tiene una duración limitada. Ahora bien, todo esto, la metáfora no puede dárnoslo.

Es sin embargo sorprendente que al tomar los soportes de redondeles de cuerda que les he dicho, había en ellos a pesar de todo, en lo que les he vuelto sensible, uno primero y uno último. Este primero y este último eran unos redondeles simples que atravesaban, que perforaban, si puedo decir, los dos... lo que yo llamo — ¡ustedes ven la dificultad de hablar de estas cosas! — lo que yo llamo los lóbulos de orejas, de los redondeles replegados. Eran por lo tanto dos nudos sim-

ples que, al final, se encontraban haciendo algo como el comienzo y el fin de la cadena.

Queda esto. Queda esto: que estos dos redondeles iniciales y terminales, nada nos impediría... confundirlos. A saber que, habiéndolos cortado — cortado, lo que es imaginario, basta deshacerlos — hacer pasar uno solo de ellos para tomar los cuatro lóbulos así resumidos en un caso en que no hay más que dos [redondeles]. Pero la situación sería exactamente la misma si hubiera un número infinito de ellos.

Cosa a subrayar: tendríamos, para expresarme rápido, tendríamos en ese caso... a pesar de todo todavía una diferencia. No es porque habríamos reunido los dos últimos nudos que todas las articulaciones serían las mismas. Pues aquí, estos están afrontados dos por dos, hay por lo tanto cuatro hebras para hacer nudo. Mientras que aquí, al tomar, al tomar mi círculo único, ustedes tendrían el soporte de este círculo y cuatro hebras para pasar, lo que produciría un afrontamiento, no de dos a dos, que hacen cuatro, sino de cuatro a uno, que hacen cinco. Y por lo tanto se podría decir que incluso lo que sería entonces — puesto que aquí ustedes no tienen más que dos elementos — el tercer elemento, el tercer elemento en su relación topológica no tendría la misma relación con los otros dos que los otros dos entre ellos. Y como tal, por simple inspección de los nudos en unión, el tercer elemento se distinguiría de los otros.

Pienso haber dicho suficiente sobre la simetría de las relaciones del primero y del segundo, puesto que al último lo he llamado el tercero. Esta simetría se sostiene todavía, esta simetría se sostiene todavía si ustedes unifican el tercer redondel con uno cualquiera de los otros dos. Simplemente, ustedes tendrán entonces una figura como ésta, la que afronta un simple redondel con lo que yo llamo el *ocho interior*.<sup>44</sup>

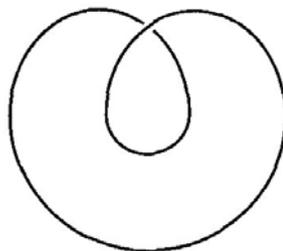
Ustedes habrán tenido entonces \*el desvanecimiento del otro\*<sup>45</sup>, pero al precio del *surgimiento* de algo que es el ocho interior

---

<sup>44</sup> La figura que sigue proviene de **VR** y **ALI**.

<sup>45</sup> **STF**, **ALI**: {l'évanouissement de l'autre} / **VR**: \*el despliegue del Otro {l'épanouissement de l'Autre}\*

y que, como ustedes saben, es aquello de lo cual... en lo cual yo soporto la banda de Moebius.



Dicho de otro modo, de lo cual, en lo cual, en un estricto soporte de esta vía que trato de desbrozar para ustedes de la función del nudo, se expresa por el ocho interior. Yo no puedo aquí más que esbozarlo. ¿Por qué? Porque tengo todavía que adelantar algo que me parece, antes de que los deje, capital.

Si les he dado la solución de los nudos borromeos por medio de esta hilera de cadenas plegadas bajo la forma de estos redondeles que vuelven a ser totalmente independientes con tal que ustedes corten uno solo de ellos, ¿para qué puede servir esto?<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> **JAM/S** rehace los últimos siete párrafos: [¿Es que eso les aclara sobre el interés que hay en partir del redondel de cuerda? Dicho redondel es ciertamente la más eminente representación del Uno, en el sentido de que encierra un agujero. Es por otra parte por esto que un verdadero redondel de cuerda es muy difícil de fabricar. El redondel de cuerda del que me valgo es incluso mítico, puesto que no se fabrica redondel de cuerda cerrado.

Pero otra vez, ¿qué hacer con este nudo borromeo? Les respondo que puede servirnos para representarnos esa metáfora tan difundida para expresar lo que distingue el uso del lenguaje — la cadena, precisamente.

Observemos que, contrariamente a los redondeles de cuerda, los elementos de cadena se forjan. No es muy difícil imaginar cómo — se tuerce metal hasta el momento en que se consigue soldarlo. Sin duda no es un soporte simple, pues, para que pueda representar adecuadamente el uso del lenguaje, sería preciso hacer en esta cadena unos eslabones que irían a engancharse a otro eslabón un poco más lejos con dos o tres eslabones flotantes intermedios. Sería preciso también comprender por qué una frase tiene una duración limitada. Esto, la metáfora no puede darnoslo.

Contrariamente a lo que ustedes ven en el lenguaje, es, a saber, lo que les es muy simplemente materializado, y no es tampoco muy difícil, muy difícil encontrar un ejemplo y, no por nada, en la psicosis. Acuérdense de lo que alucinatoriamente puebla la soledad de Schreber: *Nun will ich mich...*, lo que yo traduzco: “ahora me voy a...”, es un futuro. O también: *sie sollen nämlich...* “en cuanto a usted debería...” — Estas frases interrumpidas, que llamé *mensajes de código*, esas frases interrumpidas dejan en suspenso no sé qué sustancia. \*¿Para qué puede servirnos esta exigencia de una frase, cualquiera que sea, que sea tal que, habiendo seccionado el Uno, es decir retirado el Uno de cada uno de estos eslabones, todos los demás a la vez queden libres?\*<sup>47</sup>

¿Acaso no es ése el mejor soporte que podamos dar de aquello por medio de lo cual procede ese lenguaje que he llamado matemático?

Lo propio del lenguaje matemático, una vez que está suficientemente delimitado en cuanto a sus exigencias de pura demostración, y muy precisamente esto: que todo lo que se propone al respecto — se propone al respecto no tanto en el comentario hablado sino en el manejo de las *letras* — supone esto: que basta que una no se sostenga, para que todo el resto, todo el resto de las otras letras, no sólomente no constituya, por su ordenamiento, nada válido, sino que se disperse. Y es muy precisamente en esto que *el nudo borromeo* puede servirnos de mejor metáfora en cuanto a lo que atañe a una exigencia que es ésta: que no procedemos más que del Uno.

El Uno engendra la ciencia, \*no en el sentido de que todo se mide en ella\*<sup>48</sup>, no es lo que se mide en la ciencia, contrariamente a lo que se cree, lo que es lo importante. Lo que constituye el nervio origi-

---

¿Quieren un ejemplo que les muestre para qué puede servir esta hilera de nudos plegados que se vuelven independientes por poco que se corte uno solo?]

<sup>47</sup> **JAM/S:** [Se percibe ahí la exigencia de una frase, cualquiera que sea, que sea tal que uno de sus eslabones, de faltar, libere a todos los otros, o sea les retire el Uno.]

<sup>48</sup> **JAM/S:** [no en el sentido del uno de la medida]

nal, lo que distingue la ciencia, la ciencia moderna de la ciencia \*\*<sup>49</sup> de la reciprocidad entre el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  {*nous*} y el mundo, entre lo que piensa y lo que es pensado, es justamente esta función del Uno. En tanto que el Uno no está ahí, no está ahí, podemos suponerlo, \*más que para representar lo que concierne justamente a que el Uno está solo\*<sup>50</sup>, que el Uno no se anuda verdaderamente con nada de lo que se parezca al Otro sexual; que es al contrario de la cadena entre Unos, que están todos hechos de la misma manera, de no ser nada más que Uno.

Cuando dije *Hay Uno*, y que insistí en ello, que verdaderamente pisoteé eso como un elefante durante todo el año pasado, ven ustedes lo que yo desbrozo y aquello en lo cual los introduzco.

Cómo entonces poner, en alguna parte, como tal, la función del Otro? ¿Cómo, si hasta cierto punto es simplemente de los nudos del Uno que se soporta lo que resta cuando eso se escribe, de todo lenguaje, cómo postular una diferencia? Pues está claro que el Otro no se adiciona al Uno, el Otro solamente se diferencia de él. Si hay algo por lo cual participa en el Uno, es que, muy lejos de que se adicione, aquello de lo que se trata en lo que concierne al Otro es, como ya lo he dicho, pero no es seguro que ustedes lo hayan escuchado/entendido, es que el Otro es “el Uno en menos”. Es por eso que en, en toda relación del hombre con una mujer, aquella que está en causa, es bajo el ángulo de la *Una en menos* que ella debe ser tomada.

Yo les había ya indicado eso un poquito a propósito de Don Juan, pero, desde luego, no hay más que una sola persona, creo, precisamente mi hija, que se percató de ello.

No obstante, para simplemente esbozar hoy lo que podría decirles de más, voy a mostrarles algo. Pues no basta haber encontrado una solución, una solución general a lo que concierne al problema para un número infinito de los nudos borromeos, sería preciso que tengamos el medio de mostrar que es la única solución. Ahora bien, hasta hoy nos encontramos con esto, que no hay ninguna teoría de los nudos. ¿Qué

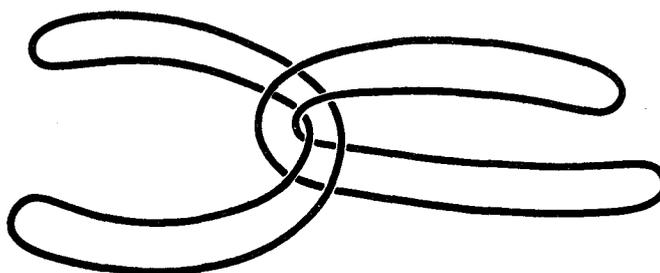
---

<sup>49</sup> **JAM/S:** [antigua, la que se funda]

<sup>50</sup> **JAM/S:** [sólo para representar la soledad]

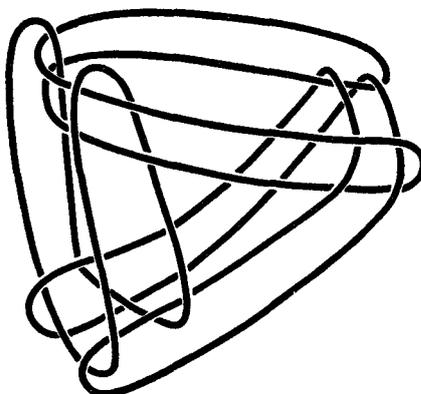
quiere decir eso? Eso quiere decir esto, que muy precisamente, al nudo no se aplica hasta hoy ninguna formalización matemática que permita, por fuera de algunas pequeñas fabricaciones, de pequeños ejemplos tales como los que les he mostrado, prever que una solución, aquella que acabo de dar, no es simplemente una solución *ex-sistente*, sino que es necesaria: que no cesa, como yo lo digo para definir lo necesario, que *no cesa de escribirse*.

Ahora bien, basta que inmediatamente les muestre algo, que por supuesto voy a escribir en el pizarrón. Porque ustedes saben el laburo que eso me da, poner todo eso en el papel de una manera que yo tenga a disposición de ustedes, que será también fotografiada en un próximo artículo pero que demanda cierto... ¡Basta que les haga eso, eh! Es molesto que los otros, los otros nudos estén ahí... Miren eso.



*Figura 7*

Acabo de hacer pasar dos de estos redondeles uno en el otro de una manera tal que hacen aquí, no en absoluto ese repliegue que les he mostrado hace un momento, sino simplemente un nudo marineramente. \*Como son, por este mismo hecho, puesto que acabo de disponerlos cerrados, como son por este mismo hecho perfectamente separables uno del otro, ustedes deben pensar que, si simplemente, lo que me es igualmente posible, hago con un círculo que sigue el mismo nudo marineramente, ¿no es cierto?, basta que yo aproxime otro a estos, ahí tienen el nudo marineramente, aquí puedo hacer lo mismo con un tercer redondele, tendré otra vez un nudo marineramente. Poco importa que esté cara a cara con el primero o que esté estrictamente en la fila, es decir que lo que pasa delante, pasa delante igualmente del siguiente.\*<sup>51</sup>



*Figura 8*

Puedo hacer un número infinito de ellos e incluso cerrar el círculo que eso hará, cerrarlo simplemente. Para el último, para el último, desde luego, no será separable, será preciso que este último yo lo pase entre los dos del extremo de lo que habré ya construido, y que lo pase haciendo un nudo, y no introduciéndolo como acabo de hacer para esos dos. De todos modos ahí tienen otra solución tan válida como la primera, pues que yo seccione uno cualquiera de aquellos que haya dispuesto así, todos los otros al mismo tiempo quedarán libres, y sin embargo no será el mismo tipo de nudo.

\*Les he pasado en esta ocasión esto que, recién, para el nudo que les he mostrado así, diciéndoles que también había alguna necesidad de que aquel en el cual he reunido el primero y el último redondel, alguna necesidad de una diferencia... No hay nada de eso, en realidad. Pues les hago observar, en el momento en que acabo de mostrarles los otros, a saber lo que he llamado la aprehensión en forma de nudo marinerero, ustedes ven muy bien en esto, que incluso el último — este último cuyo afrontamiento les he dicho que era de uno a cuatro, y que al mismo tiempo había cinco hebras en el asunto — que incluso el últi-

---

<sup>51</sup> **JAM/S:** [Ustedes ven inmediatamente que, sin ninguna dificultad, puedo, de un lado o del otro, proseguir la operación haciendo tantos nudos marinereros como quiero, con todos los redondeles de cuerda del mundo.

Puedo aquí todavía cerrar la cadena, quitar por lo tanto a sus elementos la separabilidad que hasta entonces conservaban. Paso un tercer redondel uniendo los dos extremos de la cadena.]

mo yo puedo hacerlo exactamente semejante a todos aquellos. Que no hay para eso ninguna dificultad. Y que así habré también, de esta manera, resuelto, sin introducir ningún punto privilegiado, la cuestión del nudo borromeo para un número  $x$ , e igualmente infinito, de redondeles de cuerda.

¿Acaso no es en esta posibilidad de diferencia — pues ustedes sienten bien que no hay ninguna analogía topológica entre una y otra de estas maneras de anudar los redondeles de cuerda — acaso es en esta topología diferente — una que podemos expresar aquí a propósito de los nudos marineros como una topología de torsión, digamos, por relación a las otras que serían simplemente de flexión — acaso podemos usar de esto para...? Pues no sería contradictorio tomar incluso esto en un nudo marinerero. Es muy fácil de hacer, hagan la prueba. Muy exactamente, aquí tienen la manera con que la cosa se dobla: tomo en el nudo marinerero... ¿dónde poner el límite de este uso de los nudos para llegar a la solución de que esto, la sección de uno cualquiera de estos redondeles de cuerda, entraña la liberación de todos los demás? Es decir nos da el modelo de lo que pasa a partir de esta formalización matemática, la que sustituye a la función de un número cualquiera por lo que se llama una letra. Pues la formalización matemática, no es otra cosa.\*<sup>52</sup> Que ustedes escriban que algo, que ustedes escriban que algo, \*la energía\*<sup>53</sup>, sea un medio de  $mv^2$ , ¿qué quiere decir eso? Eso quiere decir que, cualquiera que sea el número de Unos que ustedes pongan bajo cada una de esta letras, están ustedes sometidos a un cierto número de leyes que son leyes de grupo tales como la adición, la multiplicación...

---

<sup>52</sup> **JAM/S:** [Ninguno de los redondeles es aquí de un tipo diferente de los otros. No hay ningún punto privilegiado, y la cadena es estrictamente homogénea. Ustedes sienten bien que no hay ninguna analogía topológica entre las dos maneras de anudar los redondeles de cuerda que les he mostrado. Hay aquí, con los nudos marineros, una topología que podríamos decir de torsión por relación a la precedente, que sería simplemente de flexión. Pero no sería contradictorio tomar los redondeles plegados en un nudo marinerero.

En consecuencia, ven ustedes que se plantea la cuestión de saber cómo poner un límite a las soluciones del problema borromeo. Dejo la cuestión abierta.

Se trata para nosotros, lo han comprendido, de obtener el modelo de la formalización matemática. La formalización no es otra cosa que la sustitución de un número cualquiera de unos, por lo que se llama una letra.]

<sup>53</sup> Nota de **VR:** ¿Lapsus? / **JAM/S:** [la inercia]

He aquí la cuestión que yo abro y que está hecha para anunciarles si es preciso, lo que espero, lo que puedo eventualmente transmitirles, en lo concerniente a lo que se escribe.

Lo que se escribe, en suma, ¿qué sería eso? Las condiciones del goce.

Y lo que se cuenta, ¿qué sería eso? Los residuos del goce.

Pues también este *a*, (a)sexuado... \*¿acaso no es por reunirlo con lo que ella tiene de plus-de-gozar, siendo la Otra, por no poder ser dicha más que Otra, que la mujer lo ofrece bajo la especie del objeto *a* minúscula?\*

<sup>54</sup>

El hombre cree crear — crean bien que no les digo eso al azar,  *Cree* — cree, cree, cree, ¡bueno! crea, crea, crea — y crea, crea, crea la mujer. ¡Vaya!

En realidad, la pone al trabajo, pero al trabajo del Uno. Y es precisamente por esto que este Otro, en tanto que en él se inscribe la articulación del lenguaje, es decir la verdad, el Otro debe ser barrado. Barrado por esto que calificué recién del *Uno-en-menos*. El S de A en tanto que está barrado, S(A), es precisamente esto que eso quiere decir. Y es por esto que llegamos a plantear la cuestión de hacer del Uno algo que se sostiene, es decir que se cuenta sin ser.

Sólo la matematización alcanza un real — y es en esto que es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico — un real que precisamente se evade, que no tiene nada que ver con lo que el conocimiento tradicional ha soportado, es decir no lo que éste cree la realidad, sino justamente el fantasma.

Lo real es el misterio del cuerpo hablante, es el misterio del inconsciente.

---

<sup>54</sup> **JAM/S:** [¿no es al reunirlo con lo que ella tiene de plus-de-gozar, siendo la Otra {*l'Autre*} — no pudiendo ser dicha más que Otra — que la mujer lo ofrece al hombre bajo la especie del objeto *a*?]

## RESPUESTAS<sup>55</sup>

Es notable que una figura tan simple como la del nudo borromeo no haya servido de punto de partida para — una topología.

Hay en efecto varias maneras de abordar el espacio.

La captura por la noción de dimensión, es decir por el corte, es la caracterología de una técnica de la sierra. Esta va a reflejarse sobre la noción del punto, del cual es decir todo que es calificar con el uno lo que tiene, se lo dice claramente, cero dimensión, es decir lo que no existe.

Al partir al contrario de los redondeles de cuerda, resulta de ello un calce {*coiņçage*}, por el hecho de que sea el cruzamiento de dos continuidades lo que detiene a una tercera. ¿No se siente que este calce podría constituir el fenómeno de partida de una topología?

Ese es un fenómeno que tiene para sí no ser en ningún punto localizable. Consideren solamente el nudo borromeo — salta a la vista que se pueden numerar tres sitios, este término entre comillas, donde los redondeles que hacen nudo pueden venir a calzarse.

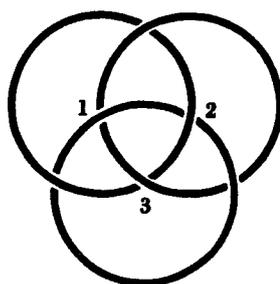


Figura 9

---

<sup>55</sup> Estas respuestas, sólo incluidas en la versión establecida por Jacques-Alain Miller, llevan por fecha 22 de Octubre de 1973, y están precedidas por la siguiente nota en cursiva: *Transcribo aquí las respuestas de Jacques Lacan a algunas preguntas que le formulé durante el establecimiento del texto de esta lección. (J. A. M.)*

Esto supone en cada caso que los otros dos sitios vengán a resumirse allí. ¿Acaso quiere decir que *no hay más* que uno? Ciertamente no. Un punto triple, aunque la expresión se emplee, no podría de ninguna manera satisfacer a la noción de punto. Este punto no está hecho aquí de la convergencia de tres líneas. Aunque más no fuera porque hay dos diferentes — uno derecho y uno izquierdo.

Estoy sorprendido, en cuanto a mí, que parezca bien admitido que no podríamos, por medio de un mensaje llamado informativo, hacer llegar al sujeto supuesto por el lenguaje, la noción de derecha y de izquierda. Se reconoce por cierto que su distinción, podemos ciertamente comunicarla, pero a partir de ahí, ¿cómo especificarlas? Eso me parece, contrariamente a cierta argumentación, completamente posible, y justamente por el dictado de una puesta-en-plano, la cual es completamente concebible a partir de la experiencia del nudo, si el nudo es precisamente, como yo lo pienso, un hecho lógico.

La puesta-en-plano, obsérvenlo, es otra cosa que la superficie.

Supone una *dit-mension* del todo diferente que la continuidad implícita en el espacio. Y es precisamente por eso que yo me valgo de esta escritura de la palabra que consiste en designar con ella la *mension* del *dit* {dicho}. Lo que sólo la lengua que hablo permite, — pero esto no está hecho para que yo me prive de ello en tanto que hablo. Muy por el contrario, visto lo que yo pienso al respecto — si me atrevo a decir.

Dicho de otro modo, lo importante no es que haya tres dimensiones en el espacio. Lo importante es el nudo borromeo, y aquello por lo cual accedemos a lo real que nos representa.

La ilusión de que no podríamos transmitir nada a unos seres transplanetarios sobre la especificidad de la derecha y de la izquierda siempre me pareció afortunada en tanto que funda la distinción de lo imaginario y de lo simbólico.

Pero la derecha y la izquierda no tienen nada que ver con lo que aprehendemos de ellas estéticamente, lo que quiere decir — en la relación que funda nuestro cuerpo, — por sus *dos* costados aparentes.

Lo que *demuestra* el nudo borromeo, no es que esté hecho de un redondel de cuerda del cual basta que otro redondel se repliegue sobre él como dos orejas, para que un tercero, anudando sus dos bucles, no pueda por el hecho del primer redondel, desabrocharse de él, — es que de estos tres redondeles cualquiera puede funcionar como primero y último, el tercero funcionando allí en consecuencia como intermedio, es decir como orejas replegadas — ver las figuras 4 y 5.

A partir de ahí, se deduce que, cualquiera que sea el número de intermedios, es decir de dobles orejas, cualquiera de estos intermedios puede funcionar como primero y último, los otros acoplándolos por su infinidad de orejas.

Dichas orejas están en consecuencia hechas, no por un afrontamiento 1-2, 2-1, sino, en el intervalo de estos dos, por un afrontamiento 2-2 repetido tantas veces como redondeles hay menos tres, o sea el número de redondeles del nudo borromeo.

No obstante, está claro que el lazo privilegiado del primer redondel con el segundo y del ante-último con el último continúan valiéndolo, la introducción del primero y del último en el eslabón central entraña allí singulares enredos.

Se puede, al dispensarse de ello, volver a encontrar la disposición inicial.

Los nudos en su complicación son apropiados para hacernos relativizar las pretendidas tres dimensiones del espacio, sólomente fundadas sobre la traducción que hacemos de nuestro cuerpo en un volumen de sólido.

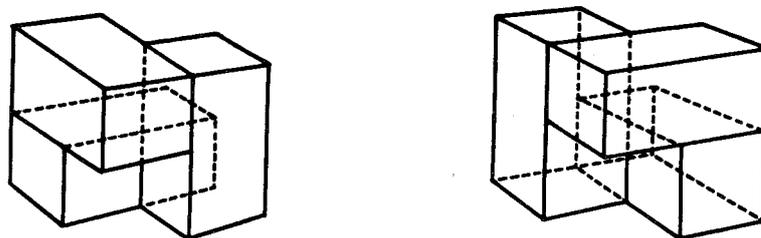
No es que no se preste a ello anatómicamente. Pero ahí está precisamente toda la cuestión de la revisión necesaria — a saber, de por qué toma esta forma — aparentemente, es decir para nuestra mirada.

Indico aquí por dónde podría entrar la matemática del calce, es decir del nudo.

Tomemos un cubo y descompongámoslo en ocho,  $2^3$ , pequeños cubos, apilados regularmente, cada uno teniendo el lado la mitad del cubo primero.

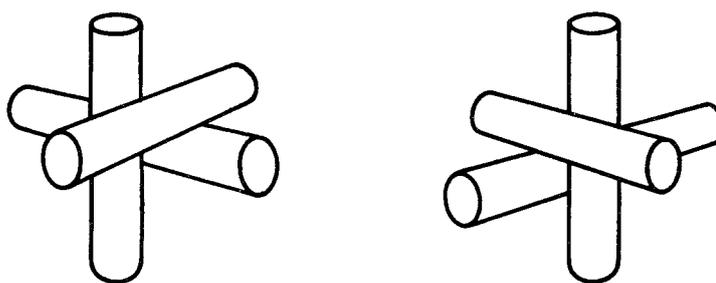
Retiremos los dos pequeños cubos escogidos por tener como vértices dos de los vértices diametralmente opuestos del gran cubo.

Hay en consecuencia dos maneras, y dos solamente, de pegar por una cara común los seis pequeños cubos restantes.



*Figuras 10 y 11*

Estas dos maneras definen dos disposiciones diferentes de acoplar tres ejes plenos, digamos, según las tres direcciones del espacio, que distinguen justamente las coordenadas cartesianas.



*Figuras 12 y 13*

Para cada uno de estos tres ejes, los dos cubos vacíos, o sea extraídos primero, permiten definir de manera unívoca la inflexión que podemos imponerles.

Es la que exige el calce en el nudo borromeo.

Pero hay más. Podemos exigir la caída del privilegio que constituye la existencia del primero y del último círculo — cualquiera pudiendo desempeñar este papel — en el nudo borromeo, o sea: que este primero y este último en dicho nudo estén constituidos por un repliegue de igual estructura que el eslabón central — dicho de otro modo, que el lazo 2-2 sea allí unívoco. Es la figura 8.

Lo inextricable que resulta de ello para toda tentativa de puesta-en-plano, contrastará felizmente con la elegancia del aplanado de la presentación original. Y sin embargo, constatarán ustedes que nada es más fácil que aislar allí de nuevo dos redondeles, en la misma posición llamada del primero y del último en el nudo original. Esta vez cualquiera de ellos satisfaciendo a ello en forma absoluta, puesto que ha desaparecido el privilegio que, como decía, complica tanto la disposición de los eslabones intermedios cuando se trata del nudo borromeo original, pero llevado a un número de más de cuatro.

Estos eslabones, en efecto, en ese caso ya no están hechos por el repliegue simple de un redondel, el que figuramos con dos orejas, sino por un repliegue tal que 4 hebras del eslabón conexo son asidas por los redondeles que hemos aislado con los términos de primero y último, pero no de manera equivalente, uno de estos dos tomándolos simplemente, el otro, por este hecho definible como diferente, circundando las cuatro hebras con un doble bucle.

En todas partes, en el eslabón central, las 4 hebras permiten cierto número de entrecruzamientos típicos y susceptibles de variaciones.

En resumen, estos eslabones son de una longitud cuatro veces menor que la de los redondeles extremos.

Concluyo de ello que el espacio no es intuitivo. Es matemático — lo que todo el mundo puede leer de la historia de la propia matemática.

Esto quiere decir que el espacio sabe contar, no mucho más allá que nosotros — y con motivo — puesto que no es más que hasta seis,

ni siquiera siete. Es precisamente por eso que Yahvé se distinguió por su férula de la semana.

Por supuesto que el cifraje popular cifra hasta 10, pero es porque cuenta con los dedos. Debió después abandonar sus ilusiones, con el 0, es decir que está equivocado — no hay que contar con nada que sea del cuerpo aparente, ni de la motricidad animal. Lo divertido es que la ciencia no se haya desprendido de eso más que al precio de un sistema  $6 \times 10$ , o sea sexagesimal — ver los babilonios.

Para volver al espacio, parece justamente formar parte del inconsciente — estructurado como un lenguaje.

Y si cuenta hasta seis, es porque no puede volver a encontrar el dos más que por el tres de la revelación.

Una palabra más — no hay que inventar nada. He ahí lo que nos enseña la revelación del inconsciente. Pero no hay nada que hacer — es la invención lo que nos da escozor. Puesto que lo que es preciso, es desviarnos de lo real, y de lo que significa la presencia del número.

Una palabra para terminar. Se ha podido observar que la homogeneización de los eslabones *extremos* no es lo mismo que su juntura cabo a cabo, lo cual singularmente no tiene más efecto sobre la cadena que dejarlos independientes, con excepción del número de eslabones que reduce en uno.

¿Qué resultado por lo tanto esperar de la cadena original de tres eslabones, cuando también se opera con ella? Su reducción a dos eslabones de lo que es claro que su ruptura resultará seguramente de la sección de uno cualquiera.

¿Pero cuál va a ser su enrollamiento?



*Figura 14*

Será el de un anillo simple y de un ocho interior, aquel con el que simbolizamos el sujeto — permitiendo en consecuencia reconocer en el anillo simple, que además se intervierte con el ocho, el signo del objeto  $a$  — o sea de la causa por la cual el sujeto se identifica a su deseo.

22 de Octubre de 1973

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

26-10-11

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 12ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, *Séminaire 20, Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, *Séminaire 1972-1973*, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.

**Jacques Lacan**

**Seminario 20  
1972-1973**

**OTRA VEZ  
*ENCORE***

**(Versión Crítica)**

**13**

**Martes 26 de Junio de 1973<sup>1, 2</sup>**

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 20 de Jacques Lacan, *Encore*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 13ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

<sup>2</sup> Esta 13ª sesión del seminario ocupa el Capítulo XI de **JAM/S**, y quien estableció dicho texto lo tituló: **LE RAT DANS LE LABYRINTHE** {**LA RATA EN EL LABERINTO**}, antecediéndolo con el siguiente índice temático: *El lenguaje es una elucubración de saber sobre lalengua /La unidad del cuerpo / La hipótesis lacaniana / El amor, de la contingencia a la necesidad.*

Gracias a alguien que acepta consagrarse, así, al cepillado de lo que yo les cuento — está ahí, en la primera fila — he tenido hace cuatro, cinco días, acicalado el aspecto de mis elocuciones aquí; hablo de las de este año. Eso me interesaba porque, después de todo, bajo este título de *Encore*, no estaba seguro de estar en el campo que despejé durante veinte años, puesto que justamente, lo que eso decía, era que eso podía durar *todavía* {*encore*} mucho tiempo.

Al releerlo, encontré que no estaba tan mal, y especialmente, mi Dios, haber partido de esto, que me parecía un poco endeble para el primero de mis seminarios de este año, esto es, que: *el goce del Otro no era el signo del amor*. Era un punto de partida. Un punto de partida sobre el cual quizá podré volver hoy, cerrando lo que ahí abría.

En efecto, he hablado un poco \*del amor\*<sup>3</sup>. Pero el punto pivote de lo que he avanzado este año concierne a lo relativo al *saber*, del que acentué que su ejercicio no podía representar más que un *gocce*. Ahí está la clave, el punto crucial, y es a esto que yo quisiera hoy contribuir por medio de una suerte de reflexión sobre lo que se hace de, de titubeante en el discurso científico, respecto a lo que puede producirse de saber.

Voy derecho a aquello de lo que se trata.

El *saber*, es un enigma. Es un enigma que nos es presentificado por el inconsciente, tal como se reveló por medio del discurso analítico, y que se enuncia aproximadamente así, esto es, que: para el ser hablante *el saber es lo que se articula*. Pero de eso, habríamos podido percatarnos desde hace un buen tiempo, puesto que en suma, al trazar los caminos del saber, no se hacía nada más que articular todo tipo de cosas que durante mucho tiempo se han centrado sobre el ser, del que es evidente que *nada es*, sino en la medida en que *eso se dice que eso es*.

---

<sup>3</sup> GT: \*de la mujer\* — Salvo casos cuya fuente indicaré en su lugar, tomo como fuente-guía de este establecimiento y traducción la versión que nombro **VR**, limitándome en adelante a señalar sólo las variantes más significativas, sea por su sentido y/o valor conceptual, sea por lo indicativas de las dificultades del establecimiento de un texto aceptablemente confiable.

S<sub>2</sub>, llamo a eso. Hay que saber oírlo. ¿Es {*Est-ce*} justamente de ellos {*d'eux*} que eso habla?<sup>4</sup> Porque después de todo, si partimos del lenguaje, es generalmente enunciado que el lenguaje sirve para la comunicación.

¿Comunicación a propósito de qué?, hay que preguntarse, ¿a propósito de cuáles “ellos” {*eux*}? La comunicación implica la referencia. Pero, hay una cosa que está clara — aquí tomo las cosas por el extremo del estudio científico del lenguaje — el lenguaje es el esfuerzo hecho para dar cuenta de algo que no tiene nada que ver con la *comunicación*, y que es lo que yo llamo *lalengua* {*lalangue*}.

*Lalengua* sirve para muy otras cosas que para la comunicación. Es lo que la experiencia del inconsciente nos ha mostrado en tanto que está hecho de *lalengua* — esta *lalengua* que ustedes saben que yo la escribo en una sola palabra para designar lo que es nuestro asunto de cada uno respecto de lo que, para nosotros, es *la lengua*, la lengua que se dice *materna*, y no por nada se dice así.

La comunicación, si se quisiera aproximarla un poco a lo que se ejerce efectivamente en el goce de *lalengua*, eso sería que ella implica algo, a saber la réplica, dicho de otro modo el diálogo. Pero como en otras ocasiones lo he — no especialmente este año — como en otras ocasiones lo he expresamente articulado,<sup>5</sup> no hay nada menos seguro, que *lalengua* sirva en principio y ante todo para el diálogo.

He podido, así, recoger al pasar — porque sucede que me llegan a las manos algunas cosas de las que he oído hablar desde hace mucho tiempo — he pues tenido entre manos el trabajo, un libro importante de un tal Bateson,<sup>6</sup> con el que me habían calentado las orejas... lo bastante como para irritarme un poco. Porque, a decir verdad, eso venía de alguien que había sido tocado por la gracia de un, de cierto texto

---

<sup>4</sup> ¿*Est-ce... d'eux?* es homofónico con S<sub>2</sub>, pronunciado *Es deux*.

<sup>5</sup> El año precedente, 1973, en la redacción de *L'Étourdit*.

<sup>6</sup> Gregory BATESON, *Perceval le fou, autobiographie d'un schizophrène*, Mayenne, Payot, 1976.

mío y que él había traducido — traducido añadiendo alrededor algunos comentarios — y que había creído, en el Bateson en cuestión, encontrar algo que iba sensiblemente más lejos que lo que yo había, había creído deber enunciar en lo concerniente al inconsciente: *el inconsciente*, he dicho, *estructurado como un lenguaje*.

No está tan mal ese tal Bateson. Muy pronto va a traducirse, ¡a Dios gracias! Eso permitirá, así, ver hasta qué punto se inserta admirablemente en lo que yo digo, en lo que yo digo concerniente al inconsciente. El inconsciente, del cual el autor, a falta de saber que está estructurado como un lenguaje, del cual el autor se demuestra como no teniendo más que una idea bastante mediocre.

Pero hay que decir que hay algunas cosas que él ha forjado en muy lindos artificios, y que él mismo llama *metálogos*.<sup>7</sup> ¡Mmh! ¡No está mal! No está mal en tanto que, como él mismo lo dice, esos *metálogos* comportarían, si hay que creerle, algún tipo de progreso, interno, dialéctico, que consistiría justamente en no producirse más que por interrogar la evolución del sentido de un término. El realiza su artificio, desde luego, como siempre se ha hecho en todo lo que se ha intitulado diálogo, los diálogos platónicos entre otros. Es decir al hacer decir por el interlocutor supuesto todo lo que, en suma, motiva la pregunta misma del locutor, esto es, a saber, al encarnar en el otro la respuesta que está ya ahí. Es precisamente en esto que el diálogo, el diálogo clásico, de los que los más bellos están representados por el legado platónico, es precisamente en esto que el diálogo clásico se demuestra no ser un diálogo.

Si he dicho que el lenguaje, es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es precisamente porque el lenguaje, ante todo, no existe. El lenguaje, es lo que se trata de saber en lo que concierne a la función de *lalengua*. Es precisamente así que el discurso científico lo aborda, salvo que lo que le es difícil es, es realizarlo plenamente, \*pues el inconsciente es el testimonio\*<sup>8</sup>, el testimonio de un saber en tanto que escapa en una gran parte al ser que da ocasión de percatarse

---

<sup>7</sup> Gregory BATESON, *Metálogos*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1976.

<sup>8</sup> JAM/S: [pues desconoce el inconsciente. El inconsciente es el testimonio]

de hasta dónde llegan los efectos de *lalengua*. Es en efecto, es cierto, es en efecto que este ser da cuenta por todo tipo de afectos que permanecen enigmáticos, lo que resulta de esta presencia de *lalengua* en tanto que, de saber, ella articula algunas cosas que van mucho más lejos que todo lo que él mismo, en calidad de saber enunciado, soporta.

El lenguaje, sin duda, está hecho de *lalengua*, es una elucubración de saber sobre *lalengua* misma. Pero el inconsciente es un saber, un *savoir-faire* con *lalengua*.<sup>9</sup> Lo que se sabe hacer con *lalengua* sobrepasa, en otros términos, por mucho aquello de lo que se puede dar cuenta a título del lenguaje. Pero plantea la misma cuestión que es planteada por el término de *lenguaje*. Está sobre la misma vía, excepto que va ya mucho más lejos, que anticipa sobre la función del lenguaje — que *lalengua* nos afecta, ante todo, por todo lo que ella comporta como efectos que son afectos — y si se puede decir que el inconsciente está estructurado por... como un lenguaje, es muy precisamente en cuanto que estos efectos de *lalengua*, ya ahí como saber, como saber que no tiene nada que hacer, va mucho más allá de todo lo que el ser, el ser que habla, es susceptible de articular como tal.

Es precisamente en eso que el inconsciente — en tanto que aquí yo lo soporto de su desciframiento — que el inconsciente no puede más que estructurarse como un lenguaje, como un lenguaje siempre hipotético por relación a lo que lo sostiene, a saber *lalengua*, a saber esto mismo que hace que recién haya podido de mi  $S_2$  {*Es deux*} hacer una cuestión y preguntar: “¿*es* justamente *de ellos* {*est-ce... d’eux*}, en efecto, que se trata en el lenguaje?”, \*dicho de otro modo: ¿el lenguaje es solamente comunicación?\*

<sup>10</sup>

El desconocimiento de este hecho que ha surgido por medio del discurso analítico se ha prestado, se ha prestado a algo de lo que yo voy a hacer hoy el pivote de mi pregunta sobre el saber, se ha prestado a esto: que en los bajos fondos de la ciencia haya surgido esa mueca que consiste en interrogar cómo el ser puede saber algo.

---

<sup>9</sup> *savoir-faire*: literalmente “saber-hacer”, es la habilidad para lograr lo que se emprende, para resolver los problemas prácticos; competencia, experiencia en el ejercicio de una actividad artística o intelectual.

<sup>10</sup> **JAM/S**: [Dicho de otro modo, que el lenguaje no es solamente comunicación]

Es cómico ver cómo esta interrogación pretende satisfacerse. Al respecto tomaré como ejemplo esto: que puesto que el límite — lo he planteado al comienzo — está hecho por esto: que hay seres que hablan, uno se pregunta lo que puede justamente ser el saber de aquellos que no hablan. Uno se lo pregunta. Uno no sabe por qué uno se lo pregunta, pero uno se lo pregunta a pesar de todo. Y se hace, para las ratas, un pequeño laberinto gracias al cual se espera estar sobre el camino de lo que es un saber. ¿Qué sucede entonces? Uno espera estar sobre ese camino porque se espera que va a mostrar qué capacidad tiene para aprender, qué capacidad tiene \*para aprender... ¿aprender para qué?\*11 Para lo que le interesa, desde luego. Y se supone que lo que le interesa — suposición que no está absolutamente infundada — eso debe ser, puesto que se la toma *{on le prend}*, a esta rata, no como ser, sino verdaderamente como cuerpo, lo que supone que se la ve como unidad, como unidad ratera. Uno no se pregunta en absoluto lo que puede sostener el ser de la rata, aunque desde siempre se había tenido justamente la idea de que el ser debía contener una suerte de plenitud que le sea propia, puesto que es de ahí que en el primer abordaje de lo que concernía al ser se había partido, a saber de que el ser, es un cuerpo.

Se había elucubrado toda una jerarquía, toda una escala de los cuerpos, y se había partido, mi Dios, de esa noción de que cada uno debía precisamente saber lo que lo mantenía en el ser. Dicho de otro modo, no se había ido más allá de esta idea de que estaba en él mantenido por algo que debía ser su bien, que debía producirle placer.

¿Pero cómo se produce... qué hubo como cambio en el discurso para que de pronto se interrogue, se interrogue a este ser sobre el medio que habría de superarse, a saber, de aprender más de lo que tiene necesidad en su ser para sobrevivir como cuerpo?

Gracias al montaje del laberinto y a algunos accesorios, esto es, a saber, que el laberinto no desemboca solamente en el alimento, sino en algo como un botón o una válvula cuyo truco es preciso que el su-

---

<sup>11</sup> *{pour apprendre, apprendre à quoi}* / JAM/S: [para aprender. ¿A-prender a qué? *{pour apprendre. A-prender à quoi?}*] — esta versión destaca así lo que hay de tomar, de hacer propio, de llevar consigo, en el aprendizaje.

jeto supuesto de este ser encuentre para acceder a su alimento. Dicho de otro modo, se transforma la cuestión de un saber en la cuestión de un *aprender*. ¿Acaso una rata...? — ya no considerada en su ser sino en su unidad, pues todo va a desembocar en apretar el botón, es lo mismo si se trata del reconocimiento de algún trazo al cual se concebirá que entonces el ser es susceptible de reaccionar, sea que se trate de un trazo luminoso o de un trazo de color, y que se constatará que después de una serie de ensayos y errores — *trials and errors*, como ustedes saben que se llama a eso, se ha dejado la cosa en inglés por aquellos que resultaron desbrozar esta vía concerniente al saber — se va a ver si la tasa de los *trials and errors*, cuánto tiempo esa tasa va a ponerse a disminuir lo bastante para que se registre que la unidad ratera es capaz de aprender algo.

Lo que no es planteado más que secundariamente como cuestión, es la cuestión que yo formulo, es esto: es si la unidad, la unidad ratera en cuestión, va a *aprender a aprender*. Es ahí que yace el verdadero resorte de la experiencia: ¿acaso una rata, una vez que... ha sufrido o que cesa esta prueba, puesta en presencia de una prueba del mismo orden — veremos en seguida lo que es este orden — acaso va a aprender más rápido? Lo que se materializa fácilmente por un decrecimiento del número de ensayos que son necesarios para que la rata sepa cómo tiene que comportarse en tal montaje — llamemos *montaje* al conjunto del laberinto y de las válvulas y de los botones que, en este caso, funcionan.

Está claro que la cuestión ha sido tan poco formulada — como quiera que ella lo haya sido, desde luego — que ni siquiera se ha pensado en interrogar la diferencia que hay según que aquél que enseña a aprender a la rata en cuestión, según que éste sea o no el mismo experimentador. En otros términos, lo que es dejado de lado es esto: es que lo que se propone a la rata como tema para demostrar sus facultades de aprender, es saber si eso surge de la misma fuente o de dos fuentes diferentes. Pues si nos remitimos a esto: que el experimentador, es bien evidente que es él quien ahí *sabe* algo, es incluso con lo que él *sabe* que inventa el montaje del laberinto, los botones y las válvulas. Si no fuera alguien para quien la relación con el saber está fundada sobre cierta relación que es — lo he dicho, por qué no repetirlo — de habitación o de cohabitación con *lalengua*, está claro que no habría ese montaje, y que todo lo que la unidad ratera aprende en este caso, es a

dar un signo, un signo de su presencia de unidad. Que sea el botón u otra cosa, el apoyo de la pata sobre ese signo, que sea botón o bien válvula, que la válvula sea reconocida — reconocida, no lo es más que por un signo — es siempre haciendo signo que la unidad accede a aquello por lo que se concluye que hay aprendizaje.

\*Pero esta relación, que es en suma de exterioridad\*<sup>12</sup>, de exterioridad tal que nada confirma que pueda haber allí captación del mecanismo en el cual desemboca apretar sobre el botón... Cómo no captar que la cuestión es de importancia, y de la mayor importancia, que es la única que contaría, esto es, a saber, si no hay, en esos sucesivos mecanismos a propósito de lo cual el experimentador puede constatar, no solamente que ha encontrado el truco, sino que — lo único que cuenta — aprendió la manera con la que eso se prende {*se prend*}, que aprendió \*lo que es aprender\*<sup>13</sup>.

Está claro que, diré, la coherencia, la simbiosis que realiza tal experiencia, si tomamos en cuenta lo que se refiere al saber inconsciente, no puede dejar de ser interrogada a partir de esto: que lo que es preciso saber es cómo la unidad ratera responde a lo que no ha sido cogitado a partir de nada por el experimentador \*\*<sup>14</sup>. Que, en otros términos, no se inventa cualquier composición laberíntica, que el hecho de que eso salga del mismo experimentador o de dos experimentadores diferentes, merece ser interrogado. Y nada en lo que yo he podido recoger hasta ahora de esta literatura implica que sea en ese sentido que la cuestión haya sido formulada.

Pero el interés de este ejemplo no se limita a este hecho, a este hecho de interrogación que deja enteramente \*intactos y diferentes\*<sup>15</sup> lo que es propio del saber y lo que es propio del aprendizaje.

---

<sup>12</sup> **JAM/S**: [Pero esta relación con los signos es de exterioridad]

<sup>13</sup> {*ce qui est apprendre*} / **GT**, **STF**: \*lo que es a prender {*ce qui est à prendre*}\* / **ALI**: \*lo que es a aprender {*ce qui est à apprendre*}\* — la versión **JAM/S** subraya todavía más lo que hay “a prender”, “a tomar”, en el aprender: *ce qui es à prendre*, lo que se vuelca en **JAM/P** como *aprehender*.

<sup>14</sup> **JAM/S**: [sino a partir de la lengua]

<sup>15</sup> {*intacts et différents*} / **GT**: \*intacto y diferido {*intact et différé*}\*

Lo que es propio del saber plantea algunas cuestiones, y especialmente ésta: de cómo se enseña eso. Está muy claro que la cuestión de cómo se enseña — a saber la noción de una ciencia enteramente centrada sobre esto, del saber que se transmite, se transmite íntegramente — es la que produjo en lo que es propio del saber ese tamizado gracias al cual un discurso que se llama el científico se ha constituido.

Se ha constituido no del todo sin numerosos percances. Si este año he recordado dónde ha podido surgir, esto no es ciertamente sin que haya sido fingido —  *fingere, fingo*, dice Newton,  *non fingo*, cree poder decir,  *hypotheses non fingo*, “no supongo nada” — y no es por azar que este año he especificado que es precisamente sobre una hipótesis, al contrario, que todo gira, que la famosa revolución, que de ningún modo es copernicana sino newtoniana, ha jugado. Ella jugó sobre esto, que es sustituir a un “eso gira” un “eso cae”. Es la hipótesis newtoniana como tal: cuando él la reconoció en el “eso gira” astral \*de los ciclos\*<sup>16</sup>, que él señaló bien que es lo mismo que “caer”. Pero para constatarlo, lo que una vez constatado permite eliminar la hipótesis, fue precisamente necesario que primero la hiciera, a esta hipótesis.

La cuestión de introducir un discurso científico que concierne al saber es interrogarlo ahí donde está, este saber, y este saber, ahí donde está, esto quiere decir el inconsciente, en tanto que es en el albergue de la *lalengua* que ese saber reposa.

Hago observar que el inconsciente, yo no entro allí, como Newton, sin hipótesis: la hipótesis de que el individuo que está afectado por él, por el inconsciente, es el mismo que constituye lo que yo llamo *el sujeto de un significante*, lo que yo enuncio bajo esta fórmula mínima de que *un significante representa un sujeto para otro significante*. Yo reduzco, dicho de otro modo, la hipótesis, según la fórmula misma que la sustantifica, a esto: que la hipótesis es necesaria al funcionamiento de *lalengua*. Decir que hay un *sujeto* no es otra cosa que decir que hay *hipótesis*.

La única prueba que tengamos al respecto es esto: que el sujeto se confunde con esta hipótesis, y que sea el individuo, el individuo ha-

---

<sup>16</sup> {des cycles} / GT, ALI: \*los signos {les signes}\*

blante quien lo soporte, es que el significante se convierta en signo. El significante en sí mismo no es otra cosa definible que una diferencia, una diferencia con otro significante. Es la introducción, como tal, de la diferencia en el campo la que permite extraer de *lalengua* lo que es propio del significante.

Pero es a partir de ahí, y porque hay inconsciente — a saber, *lalengua* en tanto que es por cohabitación con ella que se define un ser llamado el ser hablante — que el significante puede estar llamado a hacer signo — y entiendan este *signo* {*signe*} como lo entien..., como les guste, sea el término *signe*, sea el t-h-i-n-g, del inglés *thing*, a saber la cosa.<sup>17</sup> \*\*<sup>18</sup> El significante, si de un sujeto en tanto que significante constituye el soporte formal, alcanza algo diferente {*quelque chose d'autre*} en tanto que lo afecta. Un otro {*Un autre*}, un otro que lo que es muy simplemente, él, como significante — un otro hecho sujeto o al menos pasa por serlo. Es en esto que es, y solamente para el ser hablante, que resulta ser como ente, es decir algo cuyo ser está siempre en otra parte, como lo muestra el predicado. El sujeto no es nunca más que puntual y evanescente. No es sujeto más que por un significante, y para otro significante.

Es aquí que debemos volver a esto, que después de todo, por una elección de la que no se sabe lo que lo ha guiado, Aristóteles tomó el partido de no dar otra definición del individuo que el cuerpo, el cuerpo en tanto que organismo, en tanto que lo que se mantiene como Uno, y no en tanto que lo que se reproduce. Es sorprendente ver que entre la *idea* platónica y la *definición* aristotélica del individuo como fundando el ser, la diferencia es propiamente aquella alrededor de lo cual estamos todavía, esto es, a saber, la cuestión que se plantea al biólogo, a saber cómo un cuerpo se reproduce. Pues ahí está precisamente aquello de lo que se trata en toda tentativa de química llamada molecular, a saber, cómo se produce que al combinar un cierto número de cosas en un baño único, algo va a precipitarse que hará que una bacteria, por ejemplo, se reproduzca como tal.

---

<sup>17</sup> La palabra francesa *signe*, “signo”, suena parecido a la palabra inglesa *thing*, “cosa”.

<sup>18</sup> **JAM/S**: [El significante es signo de un sujeto.]

¿Qué es, por lo tanto, el cuerpo? ¿Es o no es el saber del Uno?<sup>19</sup>

El saber del Uno se revela no venir del cuerpo. El saber del Uno, por poco que podamos decir al respecto, el saber del Uno viene del significante Uno.

¿El significante Uno viene del hecho que el significante como tal no sea nunca más que *el uno entre otros*, referido como tal a estos otros, y como siendo su diferencia con los otros? La cuestión está tan poco resuelta hasta ahora que he hecho todo mi seminario del año pasado para interrogar, poner el acento sobre este *hay Uno* {y'a d'l'Un}.

¿Qué quiere decir *hay Uno*? Lo que quiere decir *hay Uno* es esto que permite localizar la articulación significante: que de *uno entre otros* — y se trata de saber si es *cualquiera* — se levanta un S<sub>1</sub>, un enjambre {*essaim*}<sup>20</sup> de significantes, un enjambre zumbante, ligado a esto, que este Uno de cada significante — con la cuestión de “¿es de ellos {*d'eux*} que hablo?” — este S<sub>1</sub> que puedo escribir primero por su relación con S<sub>2</sub>:

$$S_1 \rightarrow S_2$$

y bien, es eso lo que es el enjambre:

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$$

es decir, ustedes pueden poner aquí tantos de ellos como quieran, es el enjambre del que hablo.

\*El significante como amo, a saber en tanto que asegura la unidad\*<sup>21</sup>, la unidad de esta copulación del sujeto con el saber, es eso el significante amo, y es únicamente en *lalengua*, en tanto que es interrogada como lenguaje, que se despeja, y no en otra parte, que se despeja

---

<sup>19</sup> En los párrafos que siguen, la versión **JAM/S** restringe la mayúscula a las expresiones “significante Uno” y “Hay Uno”, dejando la minúscula a expresiones como “saber del uno”, “uno entre otros”, etc.

<sup>20</sup> La vocalización de S<sub>1</sub>, *es un*, suena parecido a *essaim*.

<sup>21</sup> **JAM/S**: [El S<sub>1</sub>, el enjambre, significante-amo, es lo que asegura la unidad]

la existencia de algo que no es sin motivo que el término  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$  {*stoikeion*}, “elemento”, haya surgido de una lingüística primitiva. Esto no es sin motivo. El significante *Uno* no es un significante cualquiera, es *el orden significante* en tanto que se instaura por el envolvimiento por donde toda la cadena subsiste.

Recientemente leí un trabajo de alguien que se interroga a propósito de la... lo que ella toma por una relación, que es la del  $S_1$  con el  $S_2$ , a saber relación de representación: el  $S_1$  estaría en relación con el  $S_2$  en tanto que representa un sujeto. La cuestión de saber si esta relación es \*asimétrica\*<sup>22</sup>, antisimétrica, transitiva u otra, a saber si el sujeto se transfiere del  $S_2$  a un  $S_3$ , y así sucesivamente, es una cuestión que hay que retomar, que retomar a partir del esquema que doy de esto aquí.

El Uno encarnado en *lalengua* es algo que, justamente, queda indeciso entre el fonema, el vocablo, la frase, incluso todo el pensamiento. Es precisamente aquello de lo que se trata en lo que yo llamo *significante amo*, es el significante Uno. Y no es sin motivo que, en el anteúltimo de nuestros encuentros, traje aquí para ilustrarlo el trozo de cuerda, el trozo de cuerda en tanto que hace ese redondel, ese redondel cuyo nudo posible con otro comencé a interrogar.

No iré más lejos hoy, puesto que hemos — gracias a una cuestión en suma exterior, cuestión de nuestro asilo aquí — puesto que hemos sido privados de uno de estos seminarios \*\*<sup>23</sup>. Esto es algo que retomaré eventualmente más adelante.

Lo importante, para cambiar, pasar a otra cosa, lo importante de lo que ha revelado el discurso psicoanalítico consiste en esto — esto de lo que uno se asombra por que no se vea su fibra en todas partes — es que este saber que estructura por una cohabitación específica lo relativo al ser que habla, este saber tiene la mayor relación con el amor. Pues aquello de lo que se soporta todo amor es muy precisamente esto: cierta relación entre dos saberes inconscientes.

---

<sup>22</sup> JAM/S: [simétrica]

<sup>23</sup> JAM/S: [debido a exámenes en esta Facultad]

Si enuncié que *la transferencia*, es *el sujeto supuesto saber* el que la motiva,<sup>24</sup> esto no es ahí más que punto de aplicación completamente particular, especificado, de lo que es ahí de experiencia, y les ruego que se remitan al texto de lo que yo enuncié aquí sobre *la elección del amor*. Es a mediados de este año que lo hice. Si he hablado de algo a este propósito, es en suma del *reconocimiento*, el reconocimiento en algunos signos que están puntuados — siempre enigmáticamente — de la manera por la cual el ser es afectado, en tanto que sujeto, por ese saber inconsciente.

Si es verdadero que no hay relación sexual, porque simplemente *el goce*, el goce del Otro tomado como cuerpo es siempre *inadecuado*:

- *perverso* por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a minúscula*,
- diría *loco*, por el otro, en tanto que de lo que se trata, es de la manera enigmática por la cual se plantea este goce del Otro como tal,

¿acaso no es del enfrentamiento con este impase, con esta imposibilidad que define como tal un real, que es puesto a prueba el amor, en tanto que, del *partenaire*, no puede realizar más que lo que llamé, por una suerte de, de poesía, para hacerme entender, lo que llamé el *coraje* respecto de ese destino fatal?

\*¿Es justamente de coraje que se trata, o de los caminos de un reconocimiento? De un reconocimiento cuya característica no puede ser otra cosa que esto: que esa relación llamada sexual, devenida ahí relación de sujeto a sujeto, a saber, del sujeto en tanto que no es más que el efecto del saber inconsciente, de la manera por la cual esa relación de sujeto a sujeto cesa de no escribirse.\*<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> En todas las fuentes francesas: *sujet supposé savoir*. ¿Por qué entonces traducirlo por *sujeto supuesto de saber*, como lo hace la versión de Paidós?

<sup>25</sup> **JAM/S**: [¿Pero es justamente de coraje que se trata o de los caminos de un reconocimiento? Este reconocimiento no es otra cosa que la manera por la cual la relación que se dice sexual — devenida ahí relación de sujeto a sujeto, sujeto en tanto que no es más que efecto del saber inconsciente — cesa de no escribirse.]

Este *cesar de no escribirse*, ustedes lo ven, no es fórmula que yo haya propuesto al azar. Si me complací con lo *necesario* como en lo que *no cesa*, de no escribirse en este caso... Les pido perdón, *que no cesa... no cesa de escribirse*, en este caso. Lo necesario no es lo real, es lo que *no cesa de escribirse*.<sup>26</sup>

El desplazamiento de esta negación que plantea, que nos plantea al pasar la cuestión de lo relativo a la negación, cuando viene a ocupar el lugar de una inexistencia, si *la relación sexual* responde a esto de lo que yo digo que, no solamente, *no cesa de no escribirse* — es precisamente de esto y de ella en este caso que se trata: *que no cesa de no escribirse* — que hay ahí imposibilidad, es también que algo no puede tampoco *decirlo*, esto es, a saber, que no hay *ex-sistencia* en el *decir* de esa relación.

¿Pero qué quiere decir, qué quiere decir negarla? ¿Hay alguna manera legítima de sustituir por una negación la aprehensión experimentada de la inexistencia? \*Esa es también una cuestión que se tratará para nosotros de abordar.\*<sup>27</sup>

¿El término *interdicción* quiere decir más? ¿Está más permitido? Es lo que tampoco podría, en lo inmediato, ser zanjado.

Pero la aprehensión de la *contingencia* tal como ya la he encarado por ese *cesa de no escribirse* — a saber, por algo que, por el encuentro, el encuentro \*\*<sup>28</sup>, justamente hay que decirlo, de síntomas, de afectos, de lo que en cada individuo marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de esa relación — ¿acaso esto no equivale a decir que es solamente por el afecto que resulta de esta hiancia que algo — en todo caso donde se produce el amor — que algo — que puede variar infinitamente en cuanto al nivel de ese saber — que algo se encuentra que, por un instante, puede dar la ilusión de *cesar de no escribirse*? A saber, que algo no solamente se arti-

---

<sup>26</sup> Este es el lapsus del que Lacan habla algunas líneas más adelante, y que corrige en seguida.

<sup>27</sup> JAM/S: [Esa es también una cuestión que para mí no se trata más que de abordar.]

<sup>28</sup> JAM/S: [en el *partenaire*]

cula sino que se inscribe, se inscribe en el destino de cada uno, por lo cual durante un tiempo, un tiempo de suspensión, este algo que sería la relación, este algo encuentra en el ser que habla, este algo encuentra su huella y su vía de espejismo.

¿Qué es lo que nos permitiría, a esta implicación, \*confortarla\*<sup>29</sup>? Seguramente esto: que el desplazamiento de esta negación, a saber el pasaje — en lo que recién pifíé tan bien con un lapsus, él mismo bien significativo — a saber el pasaje de la negación al *no cesa de escribirse*, a la necesidad sustituida a esta contingencia, ahí está precisamente el punto de suspensión al cual se liga todo amor. Todo amor, por no subsistir más que por *cesar de no escribirse*, tiende a hacer pasar esta negación al *no cesa, no cesa, no cesará de escribirse*.

Y tal es, en efecto, el sustituto que, por la vía de la existencia, no de la relación sexual, sino del inconsciente que difiere de ella, que, por esta vía, hace el destino y también el drama del amor.

Vista la hora a la que llegamos, y que es aquella en la que normalmente deseo despedirme, no llevaré aquí las cosas más adelante.

No llevaré las cosas más adelante, salvo para indicar que lo que he dicho del *odio* es algo que no resulta del mismo plano por el que se articula la aprehensión del saber inconsciente, pero que, en lo que respecta al sujeto, al sujeto que, ustedes lo observarán, no es posible que no desee no saber demasiado de eso, sobre lo que se refiere a este encuentro eminentemente contingente, \*que sepa de eso más, un poco más, que de ese sujeto vaya al ser que está en él tomado... la relación del ser, del ser con el ser, muy lejos de que sea esa relación de armonía\*<sup>30</sup> que desde siempre, no se sabe demasiado por qué, nos dispone, nos ordena una tradición de la que es muy curioso ¿no es cierto? constatar la convergencia... la convergencia de Aristóteles, quien no ve en ello más que el goce supremo, con lo que la tradición cristiana nos refleja de esa tradición misma como beatitud, mostrando por ahí su en-

---

<sup>29</sup> {*la conforter*} / GT: \*confrontarlo {*le confronter*}\*

<sup>30</sup> JAM/S: [con el otro. Igualmente, del otro va al ser que está allí tomado. / La relación del ser con el ser no es esa relación de armonía]

redo en algo que no es verdaderamente más que una aprehensión de espejismo.

\*El encuentro del ser como tal, es precisamente ahí que, por la vía del sujeto, el amor viene a abordar. Cuando él aborda, yo he formulado expresamente la cuestión:<sup>31</sup> ¿acaso no es ahí que surge lo que hace del ser, precisamente, algo que no se sostiene más que por pifiarse *{se rater}*?

Recién hablé de rata *{rat}*. Era de eso que se trataba. ¡No es por nada que se ha elegido la rata! Es porque la rata, es algo que se tacha *{se rature}*. Se hace con ella fácilmente una unidad. Y luego que desde cierto lado, ya he visto eso en una época, así, yo tenía un conserje cuando vivía en la rue de la Pompe:<sup>32</sup> a la rata, él no le erraba *{ratait}* nunca, ¡tenía por la rata un odio igual al ser de la rata!

El abordaje del ser, ¿acaso no es ahí que reside lo que, en suma, se comprueba que es lo extremo... lo extremo del amor? ¿El verdadero amor?

El verdadero amor desemboca en el odio. Seguramente no es la experiencia analítica la que lo descubrió. La modulación eterna de los temas sobre el amor lleva suficientemente su reflejo.

Veán, los dejo. ¿Acaso les digo hasta el año que viene? Notarán que nunca nunca les he dicho eso, que yo subrayo hoy, pues es de esto que se trata, subrayo hoy que nunca les he dicho eso. Más exactamente, pongo en vuestro conocimiento esta observación, pues yo me he privado siempre de hacerla, por una muy simple razón: es que nunca he sabido, desde hace veinte años que articulo para ustedes algunas cosas, nunca he sabido si yo continuaré el año siguiente. [*risas*] Ah, eso, eso forma parte de mi destino de objeto *a*.

Entonces, como, bien, después de todo, estos veinte años, en fin, he cerrado su ciclo... Después de diez años, se me había, en suma,

---

<sup>31</sup> **JAM/S:** [El ser como tal, es el amor el que viene allí a abordar en el encuentro. El abordaje del ser por el amor,]

<sup>32</sup> *Rue de la Pompe*: antiguo domicilio de Lacan.

retirado la palabra, y resulta, así, que, por unas razones para las cuales hubo una parte de destino, y también, de mi parte, una parte de inclinación a complacer a \*alguien\*<sup>33</sup>, continué durante diez años más {*encore*}. ¿Acaso continuaré el año que viene? ¿Por qué no detener ahí el *otra vez* {*encore*}? Lo que es admirable es que nadie ha dudado nunca que yo continuaré todavía {*encore*}. [risas] Que yo formule esta observación plantea sin embargo su cuestión. Después de todo, podría ser que a este *Otra vez* yo le añada un *es suficiente*.

Y bien, a fe mía, les dejo la cosa para que hagan sus apuestas, porque después de todo, hay muchos que creen conocerme y que piensan que yo encuentro en esto una infinita satisfacción narcisista. [risas] Al lado del esfuerzo que me significa, debo decir que eso me parece, eso me parece poca cosa. ¡Hagan sus apuestas! Y luego ¿cuál será el resultado? ¿Acaso eso querrá decir que aquellos que hayan adivinado bien, éstos me aman? Y bien, eso es justamente el sentido de lo que acabo de enunciarles hoy. Es que, saber lo que el *partenaire* va a hacer, no es una prueba del amor.

[aplausos]

establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
**RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

para circulación interna  
de la  
**ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

---

<sup>33</sup> JAM/S: [algunos]

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 13ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **VR** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Este ensayo de puesta en escritura de este seminario ha sido realizado por VRMNAGRLSOFABYBYPMB. Las fuentes utilizadas fueron las notas de CC, DA, EP, la estenotipia para las cuatro primeras sesiones, la versión Gabbay y los registros en cassettes de audio. Versión completa en francés. Con fragmentos de registros sonoros. Publicada en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 13, Julio 2001, [www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)
- **GT** — Jacques LACAN, Séminaire 20, *Encore*, Versión GT/SD, texto fotocopiado, firmado en París, en 1986. En su prefacio, firmado por G. Taillandier en 1985, éste afirma haber tenido en cuenta, además de la versión que estableció en 1972-73 con S.D. a partir de los registros magnetofónicos de las sesiones, la de M. Chollet, codificada **CHO**, y la que se suele denominar **JL**. Se encontrará esta versión en la Biblioteca de la E.F.B.A. con el número de código: C-0227/00.
- **ALI** — Jacques LACAN, *Encore*, Séminaire 1972-1973, Éditions de l'Association lacanienne internationale. Publication hors commerce, France, janvier 2009.
- **STF** — Jacques LACAN, *Encore*, 1972-73. Este documento de trabajo tiene por fuentes principales: *Encore*, sténotypie datée de 1981; la versión crítica establecida por la E.L.P. y la banda de sonido de las sesiones disponible sobre el site de Jacques Siboni: Lutecium. En: <http://staferla.free.fr/>
- **JAM/S** — Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975. Por su carácter de “única edición autorizada”, es la fuente de la traducción castellana de la Editorial Paidós. La circulación privilegiada que esto implica, y para facilitar la confrontación crítica con la misma, nos sugirió añadir, en nota a pie de página, los títulos de los capítulos que establecen (no todas) las clases del Seminario, así como los índices temáticos que los anteceden, en todos los casos obra de J.-A. Miller. En nota a pie de página, y excepcionalmente en el cuerpo del texto, lo incluido entre corchetes, [ ], proviene siempre de esta versión.
- **JAM/P** — Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1981. Traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, la revisión de la traducción es de Diana Rabinovich con el acuerdo de Jacques-Alain Miller. Su texto-fuente es el que hemos denominado **JAM/S**, que no puede ser culpado de todos los errores de esta desdichada versión castellana, errores que comienzan, como lo señalamos en nuestro *Prefacio*, desde su mismo título. No hemos confrontado sistemáticamente esta versión.