

LACAN

EL SEMINARIO

Aun

20



EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

(Títulos Provisionales)

- Libro 1 - Los escritos técnicos de Freud
- Libro 2 - El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica
- Libro 3 - Las psicosis
- Libro 4 - La relación de objeto
- Libro 5 - Las formaciones del inconsciente
- Libro 6 - El deseo y su interpretación
- Libro 7 - La ética del psicoanálisis
- Libro 8 - La transferencia
- Libro 9 - La identificación
- Libro 10 - La angustia
- Libro 11 - Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis
- Libro 12 - Problemas cruciales para el psicoanálisis
- Libro 13 - El objeto del psicoanálisis
- Libro 14 - La lógica del fantasma
- Libro 15 - El acto psicoanalítico
- Libro 16 - De un otro al Otro
- Libro 17 - El reverso del psicoanálisis
- Libro 18 - De un discurso que no fuese semblante
- Libro 19 - ... o peor
- Libro 20 - Aun
- Libro 21 - Los desengañados se engañan o los nombres del padre

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EL SEMINARIO
DE JACQUES LACAN

LIBRO 20

AUN

1972-1973

INDICE

Notas a la traducción	8
I Del goce	9
II A Jakobson	23
III La función de lo escrito	37
IV El amor y el significante	51
V Aristóteles y Freud: La otra satisfacción	65
VI Dios y el goce de La mujer	79
VII Una carta de amor	95
VIII El saber y la verdad	109
IX Del barroco	127
X Redondeles de cuerda	143
XI La rata en el laberinto	165

Hemos tratado de limitarlas a aquellos casos en que son imprescindibles dado el juego propio de la lengua francesa. Para la traducción general de ciertos términos, consúltase la nota a la traducción de *El Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 1981.

A las precisiones generales hechas entonces agregamos tan sólo la de la traducción del término *semblant*, cuyo uso en forma sustantivada introduce Lacan. Lo traducimos por semblante, palabra cuya vieja acepción cuadra perfectamente con el uso que le da Lacan. Consultar el *Diccionario de Autoridades*, 1737, edición facsímil, Madrid, Gredos, 1979: «Semblante: la representación exterior en el rostro de algún interior afecto del ánimo (...) Es natural venga del verbo antiguo *sembler* que significa parecer. Metafóricamente vale la apariencia y representación del estado de las cosas sobre el cual formamos el concepto de ellas. Usado como adjetivo vale lo mismo que semejante. *Semblar*: semejar o ser semejante».

Diana Rabinovich

Sucede que no publiqué *L'Ethique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía —después de usted, se lo imploro, se lo empeoro...¹— Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*.

Sin duda ello hace que, pese al tiempo, esté yo *aun* aquí, y que lo estén ustedes también. Me asombra siempre... *aun*. Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un *no quiero saber nada de eso*. Pero el asunto es si será el mismo.

Vuestro *no quiero saber nada* de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese *no quiero saber nada de eso* se hallan ligados a mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.

Por eso, precisamente, sólo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis. De ello concluyo que, contraria-

1. *Prie* (implora, ruega) y *pire* (peor) son anagramas en francés. [T.]

mente a lo que se afirma, no hay ningún impase entre mi posición de analista y lo que aquí hago.

1

El año pasado, intitulé lo que creía poder decirles: ...o peor, y después: *Eso se opeora, suspira o sospeora*.² Y eso nada tiene que ver con yo o tú: yo no te opeoro, tú no me opeoras. Nuestra vía, la del discurso analítico, sólo progresa por ese límite angosto, ese filo de cuchillo, que es lo que hace que allende eso no pueda sino sospeorarse.

Me sostiene este discurso, y para recomenzarlo este año, primero voy a suponerlos en cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos.

Creí poder responder a alguien, un jurista que tuvo a bien averiguar qué es mi discurso, creí poder responderle —para hacerle sentir cuál es su fundamento, a saber, que el lenguaje no es el ser que habla— que no me sentía fuera de lugar hablando en una facultad de derecho, ya que es el sitio donde la existencia de los códigos pone de manifiesto que el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombres, es una cosa muy distinta. Entonces, empezar por suponerlos en cama es algo que requiere que ante él me disculpe.

No me despegaré hoy de esa cama, y recordaré al jurista que, en el fondo, el derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce.

El derecho no desconoce la cama: tómese por ejemplo ese

2. Juego homofónico y ortográfico entre *ou pire* (o peor), *soupire* (suspiro) y *ça s'oupire* (eso suspira). Traducimos a lo largo del texto el *ça*, traducción francesa del *es* alemán, por *eso* a diferencia del *ello* habitual. De otro modo son imposibles de reproducir los juegos de Lacan con el *ça* [T.]

derecho consuetudinario con que se funda el uso del concubinato, que quiere decir acostarse juntos. Por mi parte, voy a partir de lo que, en el derecho, queda velado, es decir, lo que se hace en esa cama: abrazarse. Parto del límite, del límite del cual hay que partir en efecto para ser serio, es decir para establecer la serie de lo que a él se acerca.

Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo —¿no es acaso una noción del derecho?— reúne en una palabra lo que ya evoqué en mi seminario sobre la ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? Es que nunca ha sido bien definido en razón del prodigioso respeto que, debido al lenguaje, tiene el ser que habla por el medio. El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce.

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-al-goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!

Justamente allí se encuentra el punto de viraje que el discurso analítico interroga. Por este camino, en esa época del *después de usted* que dejé pasar, traté de mostrar que el análisis no nos permitía atenernos a mi punto de partida, adoptado con todo respeto, a saber, la ética de Aristóteles. En el curso de las épocas ha habido un deslizamiento, un deslizamiento que no es progreso sino rodeo, que de la consideración del ser que era la de Aristóteles condujo al utilitarismo de Bentham, es decir, a la teoría de las ficciones, que demuestra del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil. De allí fue de donde regresé para interrogar todo lo tocante al ser, al soberano bien como objeto de contemplación, desde donde, antaño, se había creído poder edificar una ética.

Los dejo entonces en esa cama, a su inspiración. Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: *El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.*

2

Escribo eso, y no escribo después *terminado*, ni *amén*, ni *así sea*.

El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.

Digo esto desde hace tiempo, muy bajito, al decir que los sentimientos son siempre recíprocos. Era para que me lo devolvieran: —*Y entonces, entonces, el amor, ¿el amor es siempre recíproco?* —*¡Pues claro, claro que sí!* Por eso hasta inventaron el inconsciente para percatarse de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca, se pueden ver sus estragos.

El goce —el goce del cuerpo del Otro— sigue siendo pregunta, porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria y todavía hay más. No es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aun*. *Aun* es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor.

¿Entonces, de dónde parte lo que es capaz, de manera no necesaria y no suficiente, de responder con el goce del cuerpo del Otro?

No es el amor. Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne³ que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*.

3. Hospital psiquiátrico de París donde Lacan dictaba en una época su seminario. [T.]

El amuro es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De allí le viene el *aun en-cuerpo*.⁴ Es falso, pues, decir que hay separación del soma y el germen, ya que, por hospedar este germen, el cuerpo lleva huellas. Hay huellas en el amuro.

Pero no son más que huellas. El ser del cuerpo, ciertamente, es sexuado, pero esto es secundario, como dicen. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo en tanto simboliza al Otro.

Esto lo corrobora la más simple consideración del asunto.

¿De qué se trata entonces en el amor? El amor ¿es —como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario— hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno?

No se habla más que de eso desde hace tiempo, del Uno. *Hay Uno*, con este enunciado sustenté mi discurso el año pasado, y ciertamente no para abundar en esta confusión original, pues el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante. Si interrogué a Frege al comienzo fue para tratar de demostrar la hiancia que hay entre este Uno y algo que depende del ser, y tras el ser, del goce.

Puedo contarles un cuento, el de una cotorra que estaba enamorada de Picasso. ¿En qué se notaba? En la manera como le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta. En efecto, la cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. Esa cotorra era como Descartes, para quien los hombres eran trajes que... paseaban. Los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *bacantes*. Pero esto no es más que un mito, un mito que viene a converger con

4. Homofonía entre *encore* (*aun*) y *en-corps* (*en-cuerpo*). [T.]

la cama de hace un rato. Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación. La cotorra se identificaba con Picasso vestido.

Pasa lo mismo en todo lo tocante al amor. El hábito ama al monje, porque por eso no son más que uno. Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto *a*.

Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, y hasta de su imposibilidad.

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quiénes? —dos sexos.⁵

3

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales —que no son sino secundarios— conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*.

Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico —dije al que se le *dice*—, el sexo

5. Homofonía entre *deux* (dos) y *d'eux* (de ellos). [T.]

corporal, el sexo de la mujer —dije *de la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*— el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo.

El discurso analítico demuestra —permítaseme decirlo en esta forma— que el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.

Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico.

Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano.

Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el ¡*Goza!* es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud. Voy a decir cuál: ni más ni menos la que sustenta la paradoja de Zenón.

Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente. Hasta es así como en nuestros días, pero sólo en nuestros días, se llegó a definir el número, el verdadero, o para decirlo mejor, el real. Porque Zenón no había visto que tampoco la tortuga está preservada de la fatalidad que pesa sobre Aquiles: también su paso es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. Un número se define de allí, sea cual fuere, si es real. Un

número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.

Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por el otro, ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse?

Lo cual, peculiarmente, no puede ser sugerido sino con atisbos muy extraños. En francés, extraño, *étrange*, es una palabra que puede descomponerse: *être-ange*. Ser ángel es, después de todo, algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan necios como la cotorra de hace un momento. Sin embargo, miremos de cerca lo que nos inspira la idea de que, en el goce de los cuerpos, el goce sexual tenga ese privilegio, el de estar especificado por un impase.

En este espacio del goce, tomar algo obtuso, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología. En un escrito que verán publicado como el filo de mi discurso del año pasado, creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura. Si nos guiamos por esto, es una geometría lo que distingue al anonimato de aquello de que se habla como goce, o sea de lo que ordena el derecho. Una geometría es la heterogeneidad del lugar, es decir, que hay un lugar del Otro. De este lugar del Otro, de un sexo como Otro, como Otro absoluto, ¿qué nos permite afirmar el desarrollo más reciente de la topología?

Asomaré aquí el término de compacidad. Nada más compacto que una falla, si se establece claramente que, al admitir como existente la intersección de todo lo que allí se cierra en un número infinito de conjuntos, resulta que la intersección implica ese número infinito. Es la definición misma de la compacidad.

Esta intersección de la que hablo es la que asomé antes como lo que cubre, lo que hace de obstáculo, a la supuesta relación sexual.

Supuesta solamente, pues enunció que el discurso analítico

no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos.

Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal.

Sigamos por ahí el complemento de esta hipótesis de compacidad.

La topología que calific

esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este *una por una*.

Y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya podía hacérselo prever extrañamente el *Parménides*, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud.

Retornaré al asunto de ese lugar del Otro. Pero desde ya, para hacer imagen, se los ilustraré.

Es bien sabido cuánto se han divertido los analistas con Don Juan, con el cual hicieron de todo, y, hasta lo que es el colmo, un homosexual. Pero céntreselo sobre la imagen que acabo de hacerles, ese espacio del goce sexual recubierto por conjuntos abiertos, que constituyen una finitud, y que a la postre se cuentan. ¿Acaso no se ve que lo esencial en el mito femenino de Don Juan es que las posee una por una?

Eso es el otro sexo, el sexo masculino, para las mujeres. En esto, la imagen de Don Juan es muy importante.

Desde el momento en que hay nombres, se puede hacer una lista de las mujeres, y contarlas. Si hay *mille e tre* es porque puede poseérselas una por una, que es lo esencial. Y es algo muy distinto al Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese no-toda, si en su cuerpo no fuese no-toda como ser sexuado, nada de esto se sostendría.

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, de un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos.

Mediante el discurso analítico el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitirnos articularla, ¿acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, se sospea,⁶ por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía?

Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impases, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.

21 DE NOVIEMBRE DE 1972.

6. Véase nota 2. [T.]

COMPLEMENTO

Comienzo de la sesión siguiente: LA NECEDAD

Lacan, al parecer, para su primer seminario, como se le llama, de este año, habló, ¿a que no lo adivinan?, nada menos que del amor.

La noticia se propaló. Hasta retornó a mí desde —no de muy lejos, por supuesto— desde una pequeña ciudad de Europa donde la habían enviado como mensaje. Como regresó a mí sobre mi diván, no puedo creer que la persona que me la trajo la creyera de verdad, dado que sabe muy bien que lo que digo del amor es con toda certeza que no puede hablarse de él. *Parlez-moi d'amour* (Hábleme de amor) no es más que una canción. He hablado de la carta de amor, de la declaración de amor, que no es lo mismo que la palabra de amor.

Creo que está claro para todos, aunque no se lo hayan formulado a sí mismos, que en este primer seminario hablé de la necesidad.

Se trata de la que condiciona a aquello con que titulé este año mi seminario y que se dice *aun*. A las claras se ve lo riesgoso. No les digo esto sino para mostrarles lo que constituye el peso de mi presencia: el hecho de que ustedes la gozan. Sólo mi presencia —oso al menos creerlo— sólo mi presencia en mi discurso, mi sola presencia es mi necesidad. Debería saber que tengo cosas mejores que hacer que estar aquí. Precisamente por eso puedo tener ganas de que no la tengan asegurada en cualquier caso.

Sin embargo, es claro que no puedo adoptar una posición de retirada al decir que *aun* y que dura. Es una necesidad ya que yo mismo colaboro en ello, evidentemente. No puedo situarme sino en el campo de ese *aun*. Tal vez el remontarse desde el discurso analítico hasta lo que lo condiciona —a saber, esa verdad de que no hay relación sexual, la única verdad que puede ser incontestable por lo que no es— no permite de ninguna

manera juzgar lo que es o no es necesidad. Y no obstante, dada la experiencia, no es posible que a propósito del discurso analítico algo no sea interrogado: ¿no se mantiene este discurso por sustentarse en la dimensión de la necesidad?

¿Por qué no preguntarse por el estatuto de esta dimensión, muy presente, por lo demás? Pues al fin y al cabo no necesitó del discurso analítico para que —y aquí está el matiz— se anunciase *como verdad* que no hay relación sexual.

No crean que por mi parte vacilo en tirarme al agua. No es de hoy mi hablar de San Pablo. No es eso lo que me asusta, pese a que me comprometo con gente cuya posición y descendencia no es, propiamente hablando, lo que suelo frecuentar. Sin embargo, lo de los hombres por un lado, las mujeres por otro, como consecuencia del Mensaje, es algo que en el

alguien que aquí me escucha, y que por ello ya está lo bastante introducido en el discurso analítico. Desde el comienzo de este año, pretendo que me proporcione, a su cuenta y riesgo, la réplica de lo que en un discurso, el filosófico aquí, guía su camino, lo desbroza con cierto estatuto respecto a cualquier necesidad. Doy la palabra a François Recanati, que ya todos conocen.

Se leerá la intervención de F. Recanati en Scilicet, revista de la Escuela Freudiana de París.

12 DE DICIEMBRE DE 1972.

II

A JAKOBSON

Lingüística.

El signo de que se cambia de discurso.

La significancia bebida a porrillo.

Necesidad del significante.

La sustancia gozante.

Me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje. Sin embargo, Jakobson, estás allí, eso es lo que tu logras.

Una vez más, en las charlas que Jakobson nos dio en estos días en el *Collège de France*, pude admirarlo lo suficiente como para rendirle homenaje ahora.

Sin embargo, es necesario alimentar la necesidad. ¿Todo lo que se alimenta, es por ello, necio? No. Pero está demostrado que alimentarse forma parte de la necesidad. ¿Tengo que decir más en esta sala donde, a la postre, se está en el restaurante, y donde se imaginan que se alimentan porque no están en el restaurante universitario? Justamente eso es lo que alimenta, la dimensión imaginativa.

Doy por sentado que recuerdan lo que enseña el discurso analítico sobre la vieja atadura con la nodriza, madre además como por azar, y, detrás, la historia infernal de su deseo y todo lo que sigue. En el alimento se trata de lo mismo, de una suerte de necesidad, pero a la que el discurso analítico funda en su derecho.

Un buen día me di cuenta de que era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que se había descubierto el inconsciente.

Por lo cual dije algo que me parece, a decir verdad, la única objeción que pueda yo formular a lo que oyeron el otro día de labios de Jakobson, a saber, que todo lo que es lenguaje pertenece a la lingüística, es decir, en último término, al lingüista.

Y no es que no se lo conceda con todo gusto cuando se trata de la poesía, a propósito de la que esgrimió este argumento. Pero si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré la lingüistería.

Esto deja su parte al lingüista, y también explica el que tantas veces tantos lingüistas me sometan a sus amonestaciones—desde luego, no Jakobson, pero es porque me ve con buenos ojos, o dicho de otra manera, porque me quiere, como lo expreso en la intimidad—.

Mi decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística. Es una puerta abierta sobre lo que verán comentado en el próximo número de mi bien conocido aperiódico bajo el título *L'Etourdit* —d,i,t— (*El Distraidicho*)—una puerta abierta sobre esa frase que el año pasado escribí varias veces en el pizarrón sin nunca desarrollarla: *Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha*.

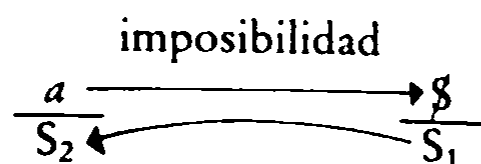
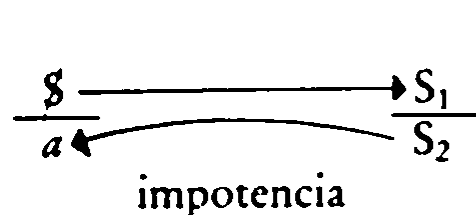
Es cierto que el decir se juzga por las consecuencias de lo dicho. Pero lo que se hace de lo dicho queda abierto. Pues puede hacerse de él un montón de cosas, como se hace con unos muebles, a partir del momento, por ejemplo, en que se ha padecido un sitio o un bombardeo.

Hay un texto de Rimbaud, lo mencioné el año pasado, que se llama *A une raison* (A una razón), y que se escande con esta réplica que termina cada versículo: *Un nouvel amour* (Un nuevo amor). Ya que se supone que la última vez hablé del amor, ¿por qué no retomarlo a ese nivel, y siempre con la idea de marcar la distancia de la lingüística a la lingüistería?

En este texto el amor es signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, y por ello el poeta se dirige a esa razón. Se cambia de razón, es decir, de discurso.

Les recordaré aquí los cuatro disc

—se aclara por regresión del: —se aclara por su «progreso» en el:

*Discurso de la Histérica**Discurso del Analista*

Los lugares son los de:

Los términos son:

el agente	el otro
la verdad	la producción

S₁, el significante amo
S₂, el saber
§, el sujeto
a, el plus de goce

La última vez dije que el goce del Otro no es signo de amor. Y aquí digo que el amor es signo. ¿El amor estriba en el hecho de que lo que aparece no es nada más que signo?

Aquí, la lógica de Port-Royal, evocada el otro día en la exposición de François Recanati, podría ayudarnos. El signo, dice esta lógica —y siempre maravillan esos decires que se cargan de peso, a veces mucho después de ser emitidos— es lo que se define por la disyunción de dos sustancias que no tienen ninguna parte en común, a saber, lo que en nuestros días llamamos intersección. Esto, dentro de un rato, nos conducirá a algunas respuestas.

Lo que no es signo de amor es el goce del Otro, el del Otro sexo y, comentaba yo, el del cuerpo que lo simboliza.

Cambio de discurso: eso se mueve, eso los, eso nos, eso se traspasa, nadie acusa el golpe. Me canso de decir que esa noción de discurso ha de tomarse como vínculo social, fundado en el lenguaje, y por ello parece estar en relación con lo que en la lingüística se especifica como gramática, pero nada cambia aparentemente.

Quizás esto plantea esa pregunta que nadie hace, la pregun-

ta acerca de la noción de información, cuyo éxito es tan retumbante que puede decirse que penetra a la ciencia toda. Estamos en el nivel de la información molecular del gen y los enrollamientos de las núcleo-proteínas en torno a los ejes de ADN, enrollados a su vez unos con otros, todo esto ligado por lazos hormonales: mensajes que se emiten, se graban, etc. Nótese que el éxito de esta fórmula tiene como fuente indiscutible una lingüística que no es sólo inmanente; por el contrario, está claramente formulada. En fin, esta acción se extiende hasta el fundamento mismo del pensamiento científico, al articularse como neguentropía.

¿Es eso lo que yo, desde otro lugar, en mi lingüisteria, recojo, cuando empleo la función del significante?

2

¿Qué es el significante?

El significante —tal como lo promueven los ritos de una tradición lingüística que no es específicamente saussuriana, pues se remonta hasta los estoicos desde quienes se refleja en San Agustín— debe estructurarse en términos topológicos. En efecto, el significante es primero aquello que produce efectos de significado, y es importante no elidir que entre ambos hay una barrera que franquear.

Esta manera de topologizar lo que toca al lenguaje está ilustrada de manera admirable por la fonología, en cuanto encarna al significante con el fonema. Pero al significante, de ninguna manera puede limitársele a este soporte fonemático. De nuevo, ¿qué es un significante?

Ya es necesario que me detenga en la manera de hacer la pregunta.

Un, colocado delante del término, está usado como artículo indeterminado. Supone ya que el significante puede ser colecti-

vizado, que puede hacerse una colección de significantes, hablar como si fuese algo que se totaliza. Ahora bien, al lingüista le costaría mucho, creo, fundamentar esta colección, fundamentarla en el *el*, porque no hay predicado que lo permita.

Como lo señaló Jakobson, ayer justamente, no es la palabra lo que puede venir a fundamentar el significante. El único punto donde la palabra puede coleccionarse es el diccionario, donde queda clasificada. Para hacérselos sentir, podría hablar de la frase que es, ella también, unidad significativa, a la cual eventualmente se tratará de coleccionar en sus representantes típicos para una misma lengua, pero evocaré más bien el proverbio, por el cual ha atizado mi interés un artículo de Paulhan con que me topé hace poco.

Paulhan, en ese tipo de diálogo tan ambiguo en el que se ve envuelto el forastero a cierta área de competencia lingüística, se dio cuenta de que el proverbio, entre los malgaches, tenía un peso específico, un papel peculiar. Que lo haya descubierto en esa ocasión no me impedirá a mí ir más lejos. En efecto, es posible advertir, en los márgenes de la función proverbial, que la significancia es algo que se abre en abanico del proverbio a la locución.

Busquen en el diccionario la expresión *beber a porrillo* por ejemplo, y ya me contarán. Se llega a las explicaciones etimológicas más descabelladas. Y hay otras locuciones igual de extravagantes. ¿Qué quieren decir? Nada más que eso: la subversión del deseo. Ese es su sentido. Por el tonel agujereado de la significancia se desparrama *a porrillo* un bock, un bock lleno de significancia.

¿Qué es esta significancia? En el nivel en que estamos es lo que produce efecto de significado.

No olvidemos que al comienzo se calificó, equivocadamente, de arbitraria la relación del significante y el significado. Así se expresa, probablemente a regañadientes, Saussure. Pensaba en algo muy distinto, y que está mucho más cerca del texto del *Cratilo*, como lo demuestra lo que hay en sus gavetas, a saber, las historias de anagramas. Ahora bien, lo que pasa por arbitra-

riedad es que los efectos de significado parecen no tener nada que ver con lo que los causa.

Pero es que, si parecen no tener nada que ver con lo que los causa, es porque se espera que lo que los causa tenga cierta relación con lo real. Hablo de lo real serio. Lo serio —desde luego, se necesita hacer un buen esfuerzo para percibirlo, se necesita haber seguido bastante mis seminarios— no puede ser sino lo serial. No se obtiene sino después de un largo tiempo de extracción, de extracción a partir del lenguaje, de algo que está prendido a él, y de lo que no tenemos, en el punto que he alcanz

¿Y por qué no?, el significante es necio.

Me parece que su índole puede suscitar una sonrisa, una sonrisa necia desde luego. Una sonrisa necia, como sabe cada quien —basta con ir a una catedral— es una sonrisa de ángel. Es, por cierto, lo único que justifica la admonestación de Pascal. Y si el ángel tiene una sonrisa tan necia, es porque flota en el significante supremo. Encontrarse de nuevo en un lugar tan seco le haría bien, tal vez dejara de sonreír.

No es que no crea en los ángeles —como se sabe, creo en ellos inextricablemente y hasta inexteilmamente—, es que sencillamente no creo que sean portadores de ningún mensaje, y por eso son verdaderamente significantes.

¿Por qué acentuamos tanto la función del significante? Porque es el fundamento de la dimensión de lo simbólico, que sólo el discurso analítico nos permite aislar como tal.

Yo hubiese podido abordar las cosas de otra manera: diciéndoles cómo hace la gente para venir a pedirme un análisis, por ejemplo.

Mejor es no menearlo. Algunos se reconocerían, y Dios sabe qué se imaginarían que pienso. Tal vez creerían que los tengo por necios. Y esto es de veras lo último que podría ocurrirme en tales casos. El asunto es que el discurso analítico introduce un adjetivo sustantivado, la necesidad, en cuanto que ella es una dimensión en ejercicio del significante.

Esto hay que mirarlo más de cerca.

Cuando se sustantiva, es para suponer una sustancia, y hoy en día, sustancias, la verdad sea dicha, no es lo que abunda. Tenemos la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Convendría tal vez preguntarse a partir de ello dónde puede finalmente colocarse esta dimensión sustancial, sea cual fuere

su distancia con respecto a nosotros, esta sustancia en ejercicio, que hasta ahora sólo nos hace señas, esta dimensión que debería escribirse *dicho-mansion*,¹ que es de lo que cuida en primer lugar la función del lenguaje antes de cualquier empleo más riguroso.

En primer lugar, de la sustancia pensante se puede decir que, después de todo, la hemos modificado sensiblemente. Desde aquel *pienso* que por suponerse a sí mismo, funda la existencia, hemos tenido que dar un paso, el del inconsciente.

Como hoy ando dándole vueltas a lo del inconsciente estructurado como un lenguaje, sepase: esta fórmula cambia totalmente la función del sujeto como existente. El sujeto no es el que piensa. El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo —no se puede decir todo— sino a decir necesidades, ahí está el asunto.

Con estas necesidades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente en la medida en que nuestro hombre consienta en no pensar, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos; dichos de los que no cabe desdecirse, según las reglas del juego.

De allí surge un decir que no llega siempre hasta poder existir al dicho. A causa de lo que le ocurre al dicho como consecuencia. Esta es la prueba donde, en el análisis de quienquiera, por necio que sea, puede alcanzarse algún real.

Estatuto del decir: por hoy, tengo que dejarlo de lado. Pero puedo anunciarles que este año lo más latoso va a ser el tener que someter a esta prueba cierto número de decires de la tradición filosófica.

Afortunadamente, Parménides en realidad escribió poemas. ¿Acaso no emplea —en esto priva el testimonio del lingüista— aparatos de lenguaje que se parecen mucho a la articulación

1. Juego homofónico y ortográfico entre *dimension* (dimension) y *dit-mansion* (dicho-mansión). [T.]

matemática, alternancia después de sucesión, encuadramiento después de alternancia? Ahora bien, justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decirnos de la manera menos necia. Si no, que el ser sea y que el no ser no sea, yo no sé qué les dice eso a ustedes, a mí me parece necio. Y no hay que creer que me divierte decirlo.

De todos modos este año vamos a necesitar el ser, el significante Uno, para el cual les desbrocé el camino el año pasado con decir: ¡*Hay Uno!* De allí parte lo serio, por más necio que parezca, también eso. Tendremos pues algunas referencias tomadas de la tradición filosófica.

De la famosa sustancia extensa, complemento de la otra no podemos deshacernos así no más, ya que es el espacio moderno. Sustancia de puro espacio, así como se dice puro espíritu. No se puede decir que sea muy prometedor.

Puro espacio se funda en la noción de parte, con la condición de añadir que todas a todas son externas: *partes extra partes*. Hasta de esto se ha logrado extraer algunas cositas, pero fue necesario dar pasos serios.

Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo sopesar lo que, la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, el *gozar de un cuerpo*, de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza.

No se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto del *partes extra partes* de la sustancia extensa. Como lo subraya admirablemente esa suerte de kantiano que era Sade, no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del Otro, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo, en torno al cuerpo del Otro. Por eso nos vemos

reducidos simplemente a un pequeño abrazo, así, a tomar un ante-brazo o cualquier otra cosa: ¡ay!

Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro. Pero esa parte goza también, lo que place al Otro más o menos, pero el hecho es que no lo deja indiferente.

</

Iré ahora derecho a la causa final, final en todos los sentidos del término. Por ser su término, el significante es lo que hace alto en el goce.

Tras los que se dan abrazos —si se me permite— ¡ay! Y después de los que no dan más, ¡ya! El otro polo del significante, la voz de alto, está allí, tan en el origen como puede estarlo el vocativo de mando.

La eficiencia, de la que Aristóteles hace la tercera forma de la causa, finalmente no es otra cosa más que ese proyecto con que se limita el goce. Toda suerte de cosas que aparecen en el mundo animal parodian este camino del goce en el ser que habla, en tanto se esbozan también allí funciones que participan del mensaje: la abeja que transporta polen de la flor macho a la flor hembra es algo que se asemeja mucho a todo lo tocante a la comunicación.

¿Y el abrazo, el abrazo confuso donde el goce toma su causa, su causa final, que es formal, no pertenece acaso al orden de la gramática que lo rige?

No en balde [en francés], *Pierre bat Paul* (Pedro pega a Pablo) al principio de los primeros ejemplos de la gramática y *Pierre et Paule* (Pedro y Paula) dan el ejemplo de la conjunción, con tal que uno se pregunte después quién *épaule* (da un espaldarazo)² a quién. He jugado con esto desde hace tiempo.

Se podría hasta decir que el verbo se define por ser un significante no tan necio —hay que escribirlo en una sola palabra notannecio— como los otros sin duda, que efectúa el paso de un sujeto a su propia división en el goce, y lo es aún menos cuando determina esa división en disyunción y se convierte en signo.

El año pasado me divertí con un lapsus ortográfico que había cometido en una carta dirigida a una mujer: *nunca sabrás*

2. Homofonía entre *et Paule* (y Paula) y *épaule* (del verbo *épauler*, dar un espaldarazo). [T.]

*cuánto fuiste amado por mí.*³ Después me han dicho que aquello quería decir, quizá, que yo era homosexual. Pero precisamente lo que articulé el año pasado es que cuando se ama, no es asunto de sexo.

En esto, si les place, nos quedaremos hoy.

19 DE DICIEMBRE DE 1972.

3. Error de concordancia: *aime* (amado) en lugar de *aimée* (amada) siendo ambos homófonos. [T.]

III

LA FUNCION DE LO ESCRITO

El inconsciente es lo que se lee.

Del uso de las letras.

S/s.

La ontología, discurso del amo.

Hablar de joder.¹

Lo ilegible.

Voy a entrar muy quedamente en lo que les tengo reservado para hoy, que es algo que a mí, antes de comenzar, me parece peliagudo. Se trata de la manera cómo, en el discurso analítico, hemos de situar la función de lo escrito.

Esto da para la anécdota, a saber, que un día en la cubierta de un volumen por salir —publievacuación como dije— no encontré nada mejor que escribir la palabra *Escritos*.

Esos *Escritos*, ya se sabe, no se leen fácilmente. Puedo hacerles una pequeña confesión autobiográfica: eso precisamente pensaba yo. Pensaba, y a lo mejor la cosa llega hasta ese punto, pensaba que no eran para leer.

Es un buen punto de partida.

1. Tomando en cuenta la variedad de vocablos locales propios de los distintos países de habla castellana, elegimos para traducir el *foutre* francés el vocablo español más antiguo *joder*. En Argentina y otros países del cono sur de Sudamérica se utiliza el término *coger*. [T.]

LA FUNCION DE LO ESCRITO

El inconsciente es lo que se lee.

Del uso de las letras.

S/s.

La ontología, discurso del amo.

Hablar de joder.¹

Lo ilegible.

Voy a entrar muy quedamente en lo que les tengo reservado para hoy, que es algo que a mí, antes de comenzar, me parece peliagudo. Se trata de la manera cómo, en el discurso analítico, hemos de situar la función de lo escrito.

Esto da para la anécdota, a saber, que un día en la cubierta de un volumen por salir —publicación como dije— no encontré nada mejor que escribir la palabra *Escritos*.

Esos *Escritos*, ya se sabe, no se leen fácilmente. Puedo hacerles una pequeña confesión autobiográfica: eso precisamente pensaba yo. Pensaba, y a lo mejor la cosa llega hasta ese punto, pensaba que no eran para leer.

Es un buen punto de partida.

1. Tomando en cuenta la variedad de vocablos locales propios de los distintos países de habla castellana, elegimos para traducir el *fourre* francés el vocablo español más antiguo *joder*. En Argentina y otros países del cono sur de Sudamérica se utiliza el término *coger*. [T.]

La letra es algo que se lee. Hasta parece que se lee a raíz de la palabra misma. Se lee, y literalmente. Pero justamente no es lo mismo leer una letra y leer. Es bien evidente que en el discurso analítico no se trata de otra cosa, no se trata sino de lo que se lee, de lo que se lee más allá de lo que se ha incitado al sujeto a decir, que no es tanto, como dije la última vez, decirlo todo, sino decir cualquier cosa, sin vacilar ante las necesidades que se puedan decir.

Esto supone que desarrollemos esta dimensión, lo que no puede hacerse sin el decir. ¿Qué es la dimensión de la necesidad? La necesidad, al menos la que puede proferirse, no llega muy lejos. En el discurso corriente, se queda corta.

De esto me cercioro cuando regreso, nunca lo hago sin temblar, a lo que he proferido en otras épocas. Siempre me infunde un terror sagrado, el terror justamente de haber dicho alguna necesidad, es decir, algo que considero que no aguanta el embate de lo que ahora sostengo.

Gracias a alguien que retoma este Seminario —el primer año en la *Ecole normale* saldrá muy pronto— pude experimentar algo como el sentimiento, encontrado a veces en la puesta a prueba, de que lo que sostuve ese año no era tan necio, o al menos no lo era hasta el punto de haberme impedido sostener otras cosas, que me parece que se sostienen, por estar ahora inmerso en ellas.

Con todo, no deja de ser cierto que ese *releerse* representa una dimensión que ha de situarse en relación a lo que es, respecto al discurso analítico, la función de lo que se lee.

A este respecto, el discurso analítico posee un privilegio. De allí partí en lo que hizo época de lo que yo enseñé —tal vez no es tanto en el *yo* donde deba ponerse el acento, es decir en lo que *yo* pueda proferir, sino en el *de*, o sea, de donde viene eso, esa enseñanza cuyo efecto soy. Desde entonces, fundé el discurso analítico con una articulación precisa, que se escribe en el piza-

rrón con cuatro letras, dos barras y cinco rayas que enlazan cada una de estas letras dos a dos. Una de estas rayas —como hay cuatro letras, debía haber seis rayas— falta.

Esta escritura partió de una evocación inicial, a saber, que el discurso analítico es un modo nuevo de relación fundado únicamente en lo que funciona como palabra, y ello, dentro de algo que puede definirse como un campo. *Función y campo*, escribí, *de la palabra y del lenguaje* terminé, *en psicoanálisis*, que equivalía a designar en qué consiste la originalidad de ese discurso que no es homogéneo con cierto número de otros discursos que cumplen oficio, y que por este mero hecho distinguimos como oficiales. Se trata de discernir cuál es el oficio del discurso

pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Esto es algo del todo esencial a la función del lenguaje.

Finalmente, usé esta letra, Φ , que ha de distinguirse de la función únicamente significativa que hasta el momento se promueve en la teoría analítica con el término de falo. Se trata aquí de algo original, que especifico hoy por estar precisado en su relieve por lo escrito mismo.

Si estas tres letras son diferentes es porque no tienen la misma función.

Se trata ahora de discernir, retomando el hilo del discurso analítico, lo que estas letras introducen en la función del significativo.

2

Lo escrito no pertenece en absoluto al mismo registro, no es de la misma calaña, si se me permite la expresión, que el significativo.

El significativo es una dimensión que fue introducida a partir de la lingüística. La lingüística, en el campo en que se produce la palabra, no va de suyo. La sustenta un discurso, el discurso científico. La lingüística introduce en la palabra una disociación gracias a la cual se funda la distinción del significativo y el significado. Divide lo que, sin embargo, parece ir de suyo, y es que cuando se habla, eso significa, conlleva el significado, y, aún más, hasta cierto punto, sólo encuentra su soporte en la función de significación.

Distinguir la dimensión del significativo cobra relieve sólo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa. Este es un acto que sólo puede instituirse con un discurso, el discurso científico. Es algo que no va de suyo. Y tan es así que todo un discurso, de una pluma nada deleznable ya que se trata del *Cratilo* del mentado Platón,

está construido por el esfuerzo de mostrar que tiene que haber, al fin y al cabo, una relación y que el significativo quiere decir, de suyo, algo. Este intento, que nosotros, desde donde estamos, podemos calificar de desesperado, está signado por el fracaso, ya que de otro discurso, del discurso científico, de su instauración misma y de manera tal que no hay por qué preguntarse por su historia, nos viene lo siguiente: el significativo sólo se postula por no tener ninguna relación con el significado.

Los términos usados aquí son a su vez siempre rebaladizos. Un lingüista tan pertinente como fue Ferdinand de Saussure habla de arbitrario. Esto es ecurrirse, ecurrirse hacia otro discurso, el del amo, para llamarlo por su nombre. Arbitrario no es lo que cuadra.

Cuando desarrollamos un discurso, debemos intentar siempre, si queremos mantenernos dentro de su campo y no ir a parar a otro, darle su consistencia y no salir de él uno en el momento oportuno. Esta vigilancia

cual puede definirse la vida, a saber, la reproduccion de un cuerpo, no puede ella misma designarse ni con la vida ni con la muerte, ya que, como tal, en tanto sexuada, entraña a ambas, vida y muerte.

Ya nada mas con acercarnos a la corriente del discurso analítico, hemos dado el salto ese que llaman *concepción del mundo* y que, con todo, debe ser para nosotros de lo más cómico que hay. El término concepción del mundo supone un discurso muy distinto del nuestro, el de la filosofía.

Nada está menos asegurado, si se sale del discurso filosófico, que la existencia de un mundo. No queda sino sonreír cuando se oye afirmar del discurso analítico que implica algo del orden de una tal concepción.

Diré aún más: que se emplee dicho término para designar el marxismo también da risa. No me parece que el marxismo pueda hacerse pasar por una concepción del mundo. A ello se opone, mediante toda suerte de coordenadas sobresalientes, el enunciado de lo que dice Marx. Es una cosa distinta, que yo llamaría un evangelio. Es el anuncio de que la historia instaaura una dimensión de discurso distinta, y abre la posibilidad de subvertir completamente la función del discurso como tal y, propiamente hablando, del discurso filosófico, en tanto que sobre él reposa una concepción del mundo.

De manera general, el lenguaje no es simplemente el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico, sino que resulta ser un campo mucho más rico en recursos. Sin embargo, ciertos puntos de referencia de este discurso están enunciados y son difíciles de eliminar completamente de todo uso del lenguaje. Por ese lado, nada más fácil que recaer en lo que llamé irónicamente concepción del mundo, pero que tiene un nombre más moderado y preciso, la ontología.

La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante. Detenerse en el verbo *ser* —ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de

universal— producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada.

Para exorcizarlo, bastaría quizás afirmar que, cuando se dice de cualquier cosa que es lo que es, nada obliga de ninguna manera a aislar el verbo *ser*. Se pronuncia *es lo que es*, y podría asimismo escribirse *esloques*. Así, no nos enteraríamos de nada si un discurso, que es el discurso del *miser*,² no pusiese el acento en el verbo *ser*.

Es ese algo que el mismo Aristóteles piensa dos veces cuando va a proponerlo ya que, para designar el ser que opone al *tò ti ê*

Es una parte importante de lo que se confía en el discurso analítico, y hay que subrayar que no es privilegio suyo. Es también lo que se expresa en lo que llamé hace poco el discurso corriente. Escribase *disco ursocorriente*, *disco-fuera-de-corriente*³ también, fuera de campo, fuera de juego respecto a todo discurso y, por tanto, disco sin más: eso que gira y gira exactamente para nada. El disco se encuentra exactamente en el campo a partir del cual todos los discursos se especifican y donde todos naufragan, donde cada quien es capaz, tan capaz como cualquiera, de proferir tantos enunciados como el que más, aunque por un afán de lo que llamaremos, con toda justificación, *decencia*, lo hace, al fin y al cabo, lo menos posible.

En efecto, lo que constituye el fondo de la vida es que, en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres, lo que se llama colectividad es algo que no anda. No anda, y todo el mundo habla de ello, y gran parte de nuestra actividad se nos va en decirlo.

Esto no quita que lo único serio es lo que se ordena de una manera distinta como discurso. Y ello llega hasta a englobar lo siguiente: esta relación, esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje, y que sólo han de tomarse de ese registro y de esa jaez. No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que se forma en colectividad, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes.

Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título —esto va a parecerles curioso— de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo que propongo es verdadero, a saber, que la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa del discurso.

3. Cuasi-homofonía entre *our* (parte de *discours*, discurso) y *hors* (fuera). [T.]

De lo que se trata es de saber lo que, en un discurso, se produce por efecto de lo escrito.

Como quizá ya saben —lo saben en todo caso si han leído lo que escribo— el significante y el significado, no es sólo que la lingüística los haya distinguido. Quizá les parezca que es obvio. Pero justamente por considerar que las cosas son obvias no se ve nada de lo que, sin embargo, se tiene ante los ojos, ante los ojos en lo tocante a lo escrito. La lingüística no sólo distinguió uno del otro el significante y el significado. Si algo puede introducirnos en la dimensión de lo

por ejemplo, es algo enteramente distinto de la negación de la totalidad.

Hay otra cosa que es todavía más segura: añadir la barra a la notación S y s es algo ya superfluo y hasta fútil, ya que lo que destaca está ya marcado por la distancia de lo escrito. La barra, como todo lo que toca a lo escrito, no se sustenta sino en lo siguiente: lo escrito no es para ser comprendido.

Por esto, precisamente, nadie está obligado a comprender los míos. Si no los comprenden, tanto mejor, pues tendrán así la oportunidad de explicarlos.

Con la barra pasa igual. La barra es precisamente el punto donde, en todo uso del lenguaje, existe la oportunidad de que se produzca lo escrito. Si, en el propio Saussure, S está encima de s , sobre la barra, es porque ninguno de los efectos del inconsciente se sustenta sino gracias a esa barra: pude demostrárselos en *La instancia de la letra*, que forma parte de mis *Escritos*, de una manera que se escribe y nada más.

En efecto, si no existiese esta barra nada podría explicarse del lenguaje mediante la lingüística. Si no hubiese esa barra por encima de la que pasa el significante, no se podría ver que algo del significante se inyecta en el significado.

Si no hubiese discurso analítico, seguirían hablando como cabezas de chorlito, cantando el *disco-ursocorriente*,^{*} haciendo girar el disco, ese disco que gira porque *no hay relación sexual*; fórmula que sólo puede articularse gracias a toda la construcción del discurso analítico, y que desde hace tiempo les vengo machacando.

Pero, pese a machacarla, todavía falta que la explique: no se sustenta sino en lo escrito dado que la relación sexual no puede escribirse. Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura.

En rigor, podría escribirse $x R y$, y decir que x es el hombre, y la mujer, y R la relación sexual. ¿Por qué no? Únicamente porque es una necesidad, ya que lo que se sustenta bajo la

* Véase nota 3, pág. 44 [T.]

función de significante, de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes enteramente ligados al uso *curso* corriente del lenguaje. Si hay un discurso que lo demuestra es el discurso analítico, por poner en juego lo siguiente, que la mujer

IV

EL AMOR Y EL SIGNIFICANTE

*El Otro sexo.
Contingencia del significante, rutina
del significado.
El fin del mundo y el para-ser.
El amor suple la ausencia de relación
sexual.
Los Unos.*

¿Qué puedo aún decirles después de tanto tiempo y cuando lo dicho no ha tenido todos los efectos que quisiera? Pues bien, precisamente por eso, cosas que decirles no me faltan.

Pero como, con razón, no se puede decir todo, me veo reducido a avanzar por una vía estrecha que me obliga en todo momento a cuidarme para no recaer en lo que ya está hecho de lo que se ha dicho.

Por eso, hoy, voy a intentar una vez más mantener este difícil desbrozo, según ese horizonte que tenemos tan extraño pues está calificado, con mi título, de ese *Aun*.

1

La primera vez que les hablé, enuncié que el goce del Otro, que dije estar simbolizado por el cuerpo, no es signo de amor.

51

Esto se admite, naturalmente, porque se siente que está a la altura de lo que configuró el decir precedente, y que no cede.

Hay allí términos que merecen un comentario. Con ese decir, justamente, trato de hacer presente el goce. Ese *el Otro*, queda más que nunca en tela de juicio.

Al Otro, por una parte, hay que machacarlo de nuevo, reacuñarlo, para que cobre su sentido pleno, su resonancia completa. Por otra parte, convendría presentarlo como el término que se sustenta en que soy yo quien habla, que no puedo hablar sino de donde estoy, identificado a un puro significante. El hombre, una mujer, dije la última vez, no son más que significantes. De allí, del decir en tanto encarnación distinta del sexo, toman su función.

El Otro, en mi lenguaje, no puede ser entonces sino el Otro sexo.

¿Qué pasa con ese Otro? ¿Qué hay de su posición respecto a ese retorno con que se realiza la relación sexual, o sea, un goce, que el discurso analítico ha precipitado como función del falo cuyo enigma se mantiene intacto puesto que sólo se articula con hechos de ausencia?

Sin embargo, ¿quiere esto decir que se trata, como se creyó apresuradamente poder traducirlo, del significante de lo que falta en el significante? Este año tendré que poner punto final a todo eso, y del falo decir cuál es, en el discurso analítico, la función. Diré por lo pronto que la función de la barra, que traje a colación la vez pasada, no deja de estar relacionada con el falo.

Queda la segunda parte de la frase ligada a la primera por un *no es*: *no es signo de amor*. Y al fin y al cabo, este año, tendremos que articular lo que está allí como eje de todo lo instituido por la experiencia analítica: el amor.

Hace tiempo que no se habla más que de eso, del amor. Creo que es innecesario acentuar que está en el centro del discurso filosófico. Esto, ciertamente, debe ponernos en guardia. La última vez les hice entrever el discurso filosófico como lo que es: una variante del discurso del amo. Pude decir, asimis-

mo, que el amor apunta al ser, o sea, a lo que en el lenguaje es más esquivo: el ser que, por poco, iba a ser, o el ser que, por ser, justamente, sorprende. Y pude añadir que este ser está quizá muy cerca del significante *meser*,* es quizás el ser que está al mando, y que hay en esto el más extraño de los señuelos. ¿No será también para mandarnos a interrogar en qué se distingue el signo del significante?

Tenemos entonces cuatro puntos: el goce, el Otro, el signo

que platónico, de esa nada de donde la idea creacionista nos dice que algo enteramente original se creó *ex nihilo*.

¿No les aparece esto —si es que alguna aparición puede despertar la pereza¹ vuestra— en el *Génesis*? El *Génesis* no relata nada más que la creación —de la nada, en efecto— ¿de qué?: nada más que de significantes.

En cuanto esta creación surge, se articula por la nominación de lo que es. ¿No es esto la creación en su esencia? Mientras que Aristóteles no puede dejar de enunciar que, si alguna vez hubo algo, es porque estaba allí desde siempre, ¿no se trata en la idea creacionista de la creación a partir de nada, y por tanto del significante?

¿Y acaso no lo encontramos en lo que, al reflejarse en una concepción del mundo, se enunció como revolución copernicana?

2

Desde hace tiempo pongo en duda lo que Freud, sobre dicha revolución, creyó poder afirmar. El discurso de la histérica le enseñó esa otra sustancia que cabe toda entera en esto: hay significante. Al recoger el efecto de ese significante, en el discurso de la histérica, supo darle el cuarto de vuelta que lo convirtió en el discurso analítico.

La noción de cuarto de vuelta evoca la revolución, aunque no ciertamente en el sentido en que revolución es subversión. Muy por el contrario, lo que gira —a eso se llama revolución— está destinado, por su mismo enunciado, a evocar el retorno.

Con toda seguridad, estamos bastante lejos del cumplimiento de ese retorno, pues ya está resultando sumamente difícil este cuarto de vuelta. Pero no está de más evocar que si en

1. Homofonía entre *aparaître* (aparece) y *la paresse* (la pereza). [T.]

alguna parte hubo revolución no fue ciertamente con Copérnico. Desde hace tiempo se había propuesto la hipótesis de que tal vez podía ser el sol el centro en torno al cual las cosas giraban. Pero ¿qué importa? Lo que importaba a los matemáticos era, seguramente, el punto de partida de lo que gira. La rotación eterna de las estrellas de la última de las esferas suponía, según Aristóteles, la esfera de lo inmóvil, causa primera del movimiento de las que giran. Si las estrellas giran es porque la tierra gira sobre sí misma. Ya es maravilla que, a partir de esa rotación, de esa revolución, de ese giro eterno de la esfera estelar, haya habido hombres que forjaran otras esferas, que concibieran el sistema llamado ptolomeico, y que hic

vatura de la que ni siquiera puede sostenerse que sea la de las líneas de fuerza, lo que produce como tal la falla, la discontinuidad. Nuestro recurso es, en la lengua, lo que la quiebra. Tan es así que nada parece constituir mejor el horizonte del discurso analítico que ese empleo que se hace de la letra en matemáticas. La letra revela en el discurso lo que, no por azar ni sin necesidad, se llama gramática. La gramática es lo que del lenguaje sólo se revela en lo escrito.

Más allá del lenguaje, este efecto, que se produce por tener su soporte sólo en la escritura, es ciertamente el ideal de las matemáticas. Ahora bien, rehusarse a la referencia a lo escrito es vedarse lo que, entre todos los efectos del lenguaje, puede llegar a articularse. Esta articulación se hace en lo que resulta del lenguaje, hagamos lo que hagamos, ya sea un supuesto más-allá o más-acá.

En el suponer un más-acá sentimos muy bien que no hay más que una referencia intuitiva. Y, sin embargo, esta suposición no es eliminable porque el lenguaje, como efecto de significado, siempre se queda corto respecto al referente. Entonces, ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada?

Hay que habituarse a sustituir este ser que huye por el *para-ser*, el *para ser*, el ser de al lado.

Digo el *para-ser*, y no el parecer, como se ha dicho desde siempre, el fenómeno, eso más allá de lo cual estaría aquello del noúmeno, que en efecto ya nos ha meneado bastante, hasta llevarnos a todas las opacidades que justamente se denominan oscurantismo. En el punto mismo de donde brotan las paradojas de todo lo que logra formularse como efecto de escrito el ser se presenta, se presenta siempre, porque *para-es*. Habría que aprender a conjugar como se debe: yo *para-soy*, tú *para-eres*, él *para-es*, nosotros *para-somos*, y así sucesivamente.

Lo que suple a la relación sexual en cuanto inexistente hay que articularlo justamente según el *para-ser*. Es evidente que en todo lo que se aproxima a esta relación, el lenguaje sólo se manifiesta por su insuficiencia.

Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor.

El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el *dios* —el *dior*— el *decir*. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios.

Por ello, en suma, los únicos verdaderos ateos que puede haber son los teólogos

que el de llevar a la gente a su antojo a reproducirse aún más, *aun en-cuerpo* a cuerpo y *aun en-cuerpo encarnado*?²

Hay, sin embargo, otro efecto del lenguaje que es lo escrito.

De lo escrito hemos visto muchas mutaciones desde que el lenguaje existe. Lo que se escribe es la letra, y la letra no siempre se fabricó de la misma manera. Al respecto, se hace historia, historia de la escritura y se devanan los sesos imaginando para qué diablos servirían las pictografías mayas o aztecas y, un poco más atrás, los guijarros de la Masía de Azil: ¿qué diablos serían esos dados tan raros? ¿a qué se jugaba con ellos?

Preguntas semejantes constituyen la función habitual de la Historia. Habría que decir: sobre todo no toquen la hache de hacha, inicial de la Historia. Sería una buena manera de retrotraer a la gente a la primera de las letras, la letra a la que me limito yo, la letra A —por cierto que la biblia sólo comienza en la letra B, dejó la letra A para que me encargara yo de ella.

Hay mucho que aprender, no hurgando los guijarros de la Masía de Azil, y ni siquiera, como hacía yo antes para mi amable público, mi público de analistas, yendo a buscar la entalladura en la piedra para explicar el rasgo unario —eso estaba al alcance de sus entendederas—, sino mirando más de cerca lo que hacen los matemáticos con las letras, desde que, desdeñando cierto número de cosas, empezaron a percatarse, de manera fundada y bajo el nombre de teoría de conjuntos, que se podía abordar el Uno de un modo que no tenía por qué ser intuitivo, fusional, amoroso.

No somos más que uno. Cada cual sabe, desde luego, que

2. Homofonía entre *encore* (aun) y *en-corps* (en-cuerpo). [T.]

nunca ha ocurrido que dos no sean más que uno, pero en fin, *no somos más que uno*. De allí parte la idea del amor. Verdaderamente, es la manera más burda de dar a la relación sexual, a ese término que manifiestamente se escamotea, su significado.

El comienzo de la sabiduría ha de ser percatarse de que los caminos que desbrozó el viejo Freud se adentraban en eso. De allí partí yo, porque al fin y al cabo eso me conmovió. Por otra parte, podría conmover a cualquiera ¿no?, percatarse de que el amor, si es verdad que está relacionado con el Uno, nunca saca a nadie de sí mismo. Si es eso, todo eso, y sólo eso lo que dijo Freud al introducir la función del amor narcisista, el problema es, todo el mundo lo siente, o ha sentido, el problema es cómo puede haber amor por un otro.

del mundo, hace gala del famoso ejemplo del humo que no hay sin fuego. ¿Y por qué no decir yo aquí lo que me parece a mí? El humo puede muy bien ser también signo del fumador. Aún más, lo es siempre, por esencia. No hay humo sino como signo del fumador. Cada quien sabe que si ve humo en una isla desierta, se dirá de inmediato que con toda probabilidad hay allí alguien que sabe hacer fuego. Hasta nueva orden, ha de ser otro hombre. El signo no es pues signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del significante.

Este efecto es lo que nos enseña Freud, el punto de partida del discurso analítico, o sea el sujeto.

No es otra cosa el sujeto —tenga o no conciencia de qué significante es efecto— que lo que se desliza en la cadena significativa. Este efecto, el sujeto, es el efecto intermedio entre lo que caracteriza a un significante y otro significante, es decir, el ser cada uno, cada uno un elemento. No conocemos otro soporte que introduzca en el mundo el Uno, sino el significante en cuanto tal, es decir, en cuanto aprendemos a separarlo de sus efectos de significado.

En el amor se apunta al sujeto, al sujeto como tal, en cuanto se le supone a una frase articulada, a algo que se ordena, o puede ordenarse, con toda una vida.

Un sujeto, como tal, no tiene mucho que ver con el goce. Pero, en cambio, su signo puede provocar el deseo. Es el principio del amor. Los caminos que en las próximas veces trataremos de andar les mostrarán dónde se juntan el amor y el goce sexual.

16 DE ENERO DE 1973.

ARISTOTELES Y FREUD: LA OTRA SATISFACCION

Los sinsabores de Aristóteles.

El defecto de goce y la satisfacción del blablabla.

El desarrollo, hipótesis de dominio.

El goce no conviene a la relación sexual.

Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción —subráyese estas palabras— a la cual pueden faltar.

Esta primera frase que, al despertarme esta mañana, puse en el papel para que la escribieran, esta primera frase implica la oposición de otra satisfacción y de las necesidades —si es que este término, cuyo recurso es común, puede captarse así no más, ya que, después de todo, sólo se capta al faltar en esa otra satisfacción.

Tratando hace mucho, mucho tiempo de la ética del psicoanálisis, parti nada menos que de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Se deja leer. Aunque presenta un inconveniente para algunos de los que están aquí, y es que no puede leerse en francés. Es, patentemente, intraducible. Existía antaño en la editorial Garnier algo que me hizo creer que podía haber una traducción, de un tal Voilquin. Obviamente, se trata de un universitario. No es culpa suya que el griego no pueda traducirse al francés. Las cosas se han condensado de tal forma que ya en Garnier, que además se fusionó con Flammarion, no le dan a uno más que el texto francés; confieso que los editores me enfurecen. Uno se percata entonces, cuando lo lee sin tener el griego a la vista, que no hay solución. Resulta, propiamente hablando, ininteligible.

Todo arte y toda búsqueda, así como toda acción y toda deliberación meditada —¿qué relación hay entre semejantes artefactos?— tienden al parecer hacia algún bien. Por tanto, en ocasiones y con toda razón, se ha definido el bien como aquello a lo que se tiende en toda circunstancia. No obstante —esto cae aquí como una mosca en la sopa puesto que no ha sido mencionado todavía— hay al parecer una diferencia entre los fines.

Desafío a quienquiera a aclarar esta masa espesa sin recurrir a abundantes comentarios que hagan referencia al texto griego. Al fin y al cabo, es imposible pensar que es así simplemente porque se trata de notas mal tomadas. Y así, con el paso del tiempo, alguna lamparilla se prende en la mente de los comentaristas: se les ocurre que, si se ven forzados a hacer tantos esfuerzos, a lo mejor será por alguna razón. No es de ningún modo obligatorio que Aristóteles sea impensable. Volveré a esto.

En cuanto a mí, lo que estaba escrito, dactilografiado a partir de la estenografía de lo que había yo dicho de la ética, le

pareció más que utilizable a la gente que en ese momento se ocupaba de llamar sobre mí la atención de la *Internacional de psicoanálisis*, con los consabidos resultados. Les hubiera gustado, pese a todo, que salieran a flote esas reflexiones sobre lo que de ética implica el psicoanálisis. Hubiese sido pura ganancia: yo me hubiera desinflado como un globo, y la *Ethique de la psychanalyse* (Ética del psicoanálisis) hubiese quedado boyante. Esto es un ejemplo de que el cálculo no basta, pues impedí que apareciera esa *Ethique* (Ética). Me negué a ello partiendo de la idea de que a la gente que no quiere tener nada que ver conmigo, yo, por mi parte, no busco convencerla. No hay que convencer. Lo propio del psicoanálisis es andar sin vencer. Con o sin pendejos vencidos.¹

Después de todo, y bien mirado, como seminario no estaba nada mal. En esa época, alguien que no participaba para nada en ese cálculo lo había redactado, así, en juego limpio como la plata y de todo corazón. Lo había convertido en un escrito, un escrito suyo. No tenía pensado por lo demás hurtarlo, y lo hubiera producido tal cual, si yo lo hubiese deseado. Pero no quise. Es tal vez hoy, de todos los seminarios que otra persona está encargada de sacar a la luz, el único que reescribiré yo mismo, y del que haré un escrito. Al fin y al cabo tengo que hacer uno, ¿por qué no escoger ese?

No hay razón para no ponerse a prueba, y examinar cómo ese terreno, del que Freud hizo su campo, era visto por otros antes que él. Es otra manera de poner a prueba de qué se trata, a saber, que ese terreno no es pensable sino gracias a los instrumentos con que se opera, y que los únicos instrumentos que sirven de vehículo al testimonio son escritos. Hay una prueba muy sencilla que lo muestra: al leerla en la traducción francesa, de la *Ética a Nicómaco* no se entiende nada, desde luego, pero no menos que lo que digo yo, de modo que está bien así.

Aristóteles no es más comprensible que lo que les cuento

1. Separación de la palabra *convaincu* (convencido) en *con* (pendejo) y *vaincu* (vencido). [T.]

do formulado así el asunto, se vea forzado a destacar ¿qué? el olfato. Aristóteles pone aquí en un mismo plano la olfacción y la visión. Por opuesto que parezca este segundo sentido al primero, el placer encuentra en él, dice, un soporte. Añade, en tercer lugar, el oír.

Nos acercamos a la una y cuarenta y cinco. Para que se orienten por el camino que hemos tomado, recuerden el paso que dimos hace un rato, al formular que el goce se refiere centralmente al que hace falta que no, al que haría falta que no para que haya relación sexual, y permanece todo entero apegado a él. Pues bien, con la fijación con que lo designa Aristóteles surge exactamente lo que la experiencia analítica nos permite discernir, al menos de un lado de la identificación sexual, del lado macho, como el objeto, objeto que se pone en el lugar de lo que del Otro, no es posible percibir. En la medida en que el objeto *a* desempeña en alguna parte —y desde una partida, de una sola, la del macho— el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que solemos ver surgir también en lugar de lo real, a saber, el fantasma.

Casi estoy lamentando haber dicho lo suficiente, lo cual quiere decir, siempre, que se ha dicho demasiado. Pues hay que ver la diferencia radical de lo que se produce del otro lado, a partir de la mujer.

La próxima vez trataré de enunciar de manera consistente —y lo bastante completa para que puedan usarlo de soporte mientras dure el receso, es decir, quince días— que del lado de la mujer —pero marquen ese *la* con la barra oblicua con que designo lo que debe tacharse— del lado de *La* mujer, está en juego otra cosa, y no el objeto *a*, en lo que viene a suplir esa relación sexual que no es.

13 DE FEBRERO DE 1973.

VI

DIOS Y EL GOCE DE LA MUJER

Leer-amar, odiar.

Los materialistas.

Goce del ser.

El macho, perverso polimorfo.

Los místicos.

Hace tiempo que deseo hablarles paseándome entre ustedes. Por ello esperaba, lo confieso, que las vacaciones llamadas escolares produjeran claros en esta asistencia.

Como se me

Tal vez algunos de los presentes se dieron cuenta, cuando introduje ese *todo*, en lo logrado justito, por poco, que efectué allí una suerte de rodeo para evitar la palabra *prosdiorismo*, que designa ese todo, que no falta en ninguna lengua. Pues bien, que el prosdiorismo, el todo, venga en esta ocasión a hacernos pasar de la justicia de Aristóteles a lo ajustado, al logro ajustado, es algo que legitima el que haya yo producido en primer lugar esta entrada de Aristóteles. En efecto, ¿verdad que no se comprende así de buenas a primeras? Que Aristóteles no se comprenda tan fácilmente, debido a la distancia que nos separa de él, es precisamente lo que en mi caso justifica que les diga que leer no nos obliga en lo más mínimo a comprender. Primero hay que leer.

1

A ello se debe que hoy, y de una manera que quizá parezca paradójica a algunos, les voy a aconsejar que lean un libro del cual lo menos que puede decirse es que me concierne. Este libro se llama *Le titre de la lettre* (El título de la letra), y está publicado por la editorial Galilée, en la colección *A la lettre* (A la letra). No les nombraré los autores pues me parece que para la ocasión no son sino subalternos.

Ello no implica rebajar su trabajo, pues diré que por mi parte lo leí con gran satisfacción. Quisiera someter a mi auditorio a la prueba de este libro, escrito con las peores intenciones, como podrán comprobarlo hojeando las últimas treinta páginas. Nunca podré estimular lo bastante su difusión.

En cierto modo, puedo decir que en lo que a leer respecta, nunca fui mejor leído: con tanto amor. Desde luego, como se demuestra por el desenlace del libro, es un amor del cual lo menos que puede decirse es que no deja de evocar su gemelo habitual en la teoría analítica.

Pero ya es mucho decir. Hasta quizás es mucho decir el introducir allí, de alguna manera, a los sujetos. Evocar sus sentimientos sería tal vez reconocerlos demasiado en cuanto sujetos.

Digamos entonces que es un modelo de buena lectura, hasta el punto de que puedo decir que lamento no haber obtenido nunca, de mis allegados, nada equivalente.

Los autores creyeron tener que limitarse a un artículo recogido en mis *Escritos*, que se llama *La instancia de la letra*, y, Dios mío, por qué no felicitarlos, cuando la condición de una lectura es evidentemente imponerse límites.

Partiendo de lo que me distingue de Saussure, que es, según ellos, lo que hace que lo desvíe, llegan, ensartando cosas aquí y allá, a ese impase que designo respecto a lo que, en

Tomemos primero las cosas del lado en que todo x es función de Φx , o sea, el lado en que se coloca el hombre.

Colocarse allí es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres y abordar a la mujer.

En lo que se refiere al hombre, no me detendré mucho, porque hoy tengo que hablarles de la mujer, y porque además supongo que ya lo he machacado bastante para que lo tengan en mientes: para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor.

La experiencia analítica arroja este resultado, lo cual no impide que el hombre pueda desear a la mujer de todas las maneras, aun cuando esta condición no se cumpla. No sólo la desea, también le hace toda suerte de cosas que se parecen asombrosamente al amor.

Al contrario de lo que formula Freud, el hombre —quiero decir, el que se encuentra malparado en ese lado, el macho, sin saber qué hacer, aun siendo un ser que habla—, el hombre es quien aborda a la mujer, o cree abordarla, porque a este respecto, las convicciones, esas de que hablaba la vez pasada, las *pendejos vicciones*,³ no escasean. Sin embargo, sólo aborda la causa de su deseo, que designé con el objeto a . El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla. Nada más certero, más coherente, más estricto en lo que al discurso freudiano se refiere.

3. Véase la nota 1 del capítulo V. [T.]

Me queda aún media hora para tratar de introducirlos, si es que puedo expresarme así, a lo que pasa del lado de la mujer. Entonces, una de dos: o lo que escribo no tiene ningún sentido, que es por lo demás la conclusión del librito de marras, y por ello les ruego que se remitan a él, o, cuando escribo $Vx\Phi x$, esta función inédita en que la negación afecta al cuantor que ha de leerse *no-todo*, quiere decir que cuando cualquier ser que habla cierra filas con las mujeres se funda por ello como *no-todo*, al ubicarse en la función fálica. Eso define a la... ¿a la qué? —a la mujer justamente, con tal de no olvidar

Hay, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres. Les voy a dar una indicación que debo a una persona muy amable que lo había leído y me lo trajo. Lo leí de un tirón. Tengo que escribirse los, porque si no, no lo compran. Se trata de Hadewijch d'Anvers, una begüina, lo que, con toda amabilidad, se llama una mística.

No empleo la palabra mística como la empleaba Péguy. La mística no es todo lo que no es la política. Es una cosa seria, y sabemos de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como san Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del $\forall x \Phi x$. Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico.

Ya hablé de otros que no estaban tan mal tampoco, por el lado de la mística, pero que se situaban más bien del lado de la función fálica, como Angelus Silesius, por ejemplo: confundir su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira tiene que formar parte, por fuerza, del goce perverso. Con la tal Hadewijch pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada.

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

A fines del siglo pasado, en la época de Freud, había mucha gente, honesta por demás, en torno a Charcot y a otros, que

buscaba afanosamente reducir la mística a un asunto de puro joder. Pero todo bien mirado, la cosa no es así. Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?

Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia, y como ese ser no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre. Y como también se inscribe allí la función del padre por referirse a ella la ca

UNA CARTA DE ALMOR

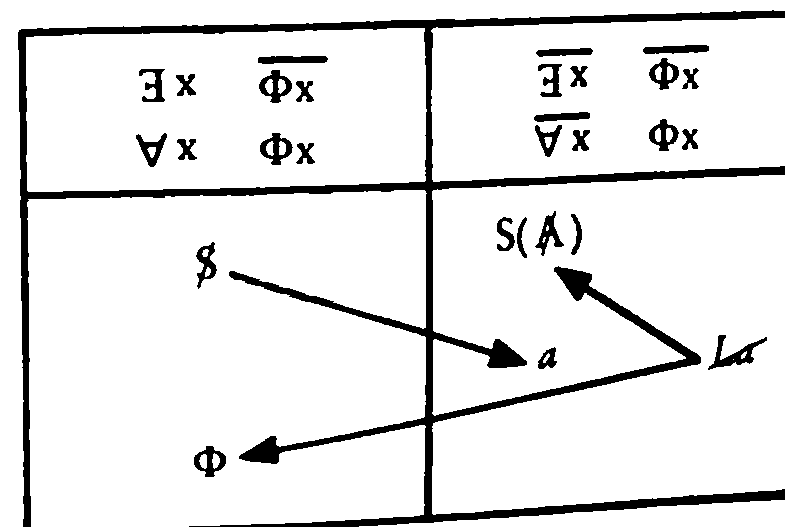
Coalescencia y escisión de a y $S(\bar{A})$.

El Fuerasexo.

Hablar en pura pérdida.

El psicoanálisis no es una cosmología.

El saber del goce.



Con lo que acabo de escribir en la pizarra podrían creerse que lo saben todo. Hay que cuidarse de ello.

Hoy intentaremos hablar del saber, ese saber que, en la inscripción de los cuatro discursos con la que creí poder ejemplificar el soporte del vínculo social, simbolice escribiendo S_2 . Quizá llegue a hacerles ver que ese 2, respecto al significante puro que se escribe S_1 , es más que secundario.

sujetos de la teoría antigua del conocimiento no lo supiesen.

Consideremos solamente los términos activo y pasivo, por ejemplo, que dominan todo lo que se ha cogitado de la relación de la forma y la materia, esa relación tan fundamental a la que se refiere cada paso dado por Platón, y luego por Aristóteles, en lo que concierne a la naturaleza de las cosas. Se ve a las claras, se palpa, que estos enunciados tienen como único soporte un fantasma con el cual trataron de suplir lo que de ninguna manera puede decirse, o sea, la relación sexual.

Lo extraño es que en esta tosca polaridad que hace de la materia lo pasivo y de la forma el agente que la anima, algo se introdujo, pese a todo, aunque ambiguo, a saber, que esa animación no es otra cosa que el objeto *a*, cuyo agente anima ¿qué? No anima nada, toma al otro por su alma.

Síganle el rastro a lo que progresa, en el curso de los siglos, de la idea de un Dios que no es el de la fe cristiana sino el de Aristóteles, la idea del motor inmóvil, de la esfera suprema. La idea del Bien en la ética de Aristóteles, a la que les incité reportarse para comprobar sus impases, se funda enteramente en la existencia de un ser tal que todos los demás seres menos seres que él no pueden tener otra meta que la de ser lo más ser que puedan. Si nos apoyamos ahora en las inscripciones de la pizarra, se ve a las claras que en el sitio, opaco, del goce del Otro, de ese Otro en tanto podría serlo la mujer, si existiese, está situado ese Ser supremo, manifiestamente mítico en Aristóteles, esa esfera inmóvil de donde proceden todos los movimientos, sean cuales fueren: cambios, generaciones, movimientos, traslaciones, aumentos, etc.

Por ser su goce radicalmente Otro, la mujer tiene mucho más relación con Dios que todo cuanto pudo decirse en la especulación antigua siguiendo la vía de lo que manifiestamente sólo se articula como el bien del hombre.

El fin de nuestra enseñanza, en tanto persigue lo que puede decirse y enunciarse del discurso analítico, es disociar *a* y *A*, reduciendo la primera a lo que concierne a lo imaginario, y la otra, a lo que concierne a lo simbólico. Que lo simbólico sea

soporte de lo que fue hecho Dios, está fuera de duda. (Que lo imaginario tenga como soporte el reflejo de lo semejante a lo semejante, es seguro. Y, sin embargo, la *a* pudo confundirse con la *S* (*A*), encima de ella en la pizarra, echando mano a la función del ser. Aquí queda por hacer una escisión, un desprendimiento. Allí es donde el psicoanálisis es algo distinto que una psicología, porque la psicología es esta escisión no efectuada.

3

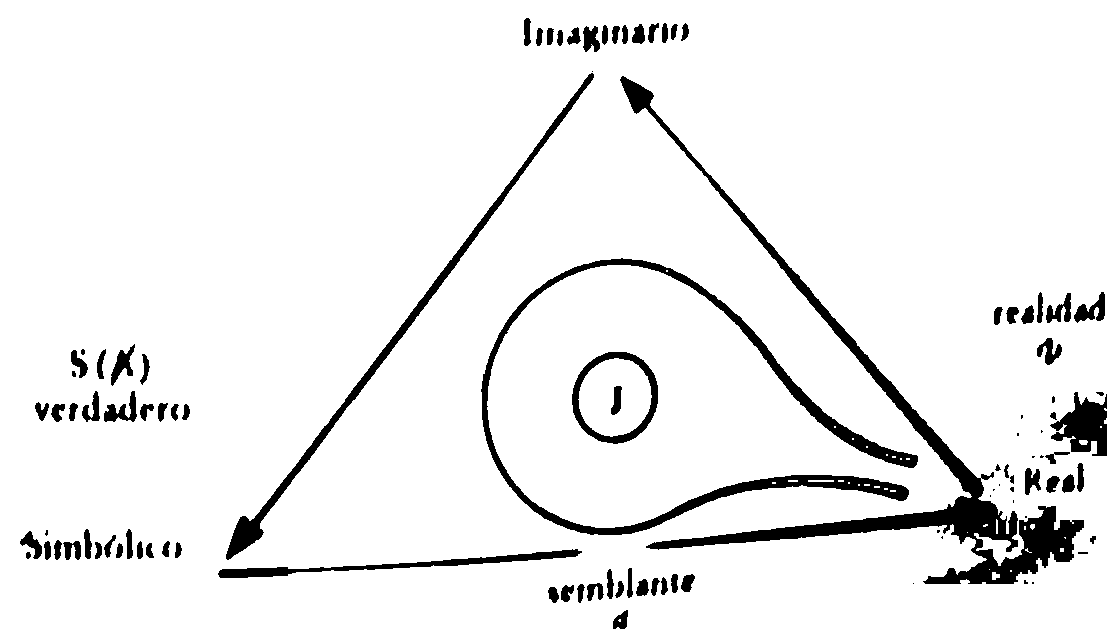
Ahora, como descanso, me permitiré leerles lo que les tengo

era el más ignorante de todos los seres por no conocer el odio. Más tarde los cristianos transformaron esto en diluvio de amor. Si Dios no conoce el odio, para Empédocles es clarísimo que sabe menos que los mortales.

Así podría decirse que mientras más se preste el hombre a que la mujer lo confunda con Dios, o sea, con lo que ella goza, menos odia (*hait*), menos es (*est*)⁶ —las dos ortografías— y como no hay, después de todo, amor sin odio, menos ama.

13 DE MARZO DE 1973.

*El odioamoramiento.
El saber sobre la verdad.
Contingencia de la función fálica.
Caridad de Freud.
Gozar del saber.
El inconsciente y la mujer.*



De vez en cuando, me gustaría obtener una respuesta, o siquiera una protesta.

La última vez salí de aquí bastante inquieto, para decir lo menos. Aunque al releer lo que dije me resultó perfectamente soportable: es mi manera de decir que estaba muy bien. Pero no me desagradaría que alguien pudiera darme el testimonio de

6. Vocables homófonos en francés. [T.]

Que sólo haya ser en el dicho es una pregunta que dejaremos en suspenso. Es indudable que sólo hay dicho del ser, pero ello no impone la recíproca. En cambio, mi decir es que sólo hay inconsciente del dicho. No podemos tratar del inconsciente más que a partir del dicho, y del dicho del analizante. Eso, es un decir.

¿Cómo decir? Ese es el asunto. No se puede decir de cualquier manera, y es el problema de quien habita el lenguaje, a saber, de todos nosotros.

Por eso mismo, hoy —a propósito de esa hiancia que he querido expresar un día distinguiendo de la lingüística lo que yo hago aquí, esto es, lingüistería— le pedí a alguien, a quien agradezco encarecidamente el haber aceptado, que viniera a decirles cuál es actualmente la posición del lingüista. Nadie mejor calificado que quien les presento, Jean-Claude Milner, un lingüista.

Fin de la sesión: AGRADECIMIENTOS.

No sé qué podría hacer en el cuarto de hora que me queda. Me guiaré por una noción ética. La ética —como quizá lo podrán entender quienes me escucharon en otra época hablar de ello— tiene la más estrecha relación con nuestra habitación del lenguaje, y pertenece además, como lo desbrozó cierto autor que evocaré en otra ocasión, al orden del gesto. Cuando se habita el lenguaje se hacen gestos, gestos de saludo, de prostración, a veces de admiración, cuando el punto de fuga es otro, lo bello. Ello implica que no se pasa de ahí. Se hace un gesto y luego se conduce uno como todo el mundo, es decir, como el resto de los canallas.

Ahora bien, hay gestos y gestos. Y el primer gesto que me dicta literalmente esta referencia ética ha de ser agradecer a Jean-Claude Milner lo que nos brindó acerca del estado actual de la grieta que se abre en la lingüística misma. Ello tal vez justifica cierto número de comportamientos que acaso sólo de-

bemos —hablo de mí— a la distancia que nos separaba de esta ciencia en ascenso, en el momento en que creía poder convertirse justamente en eso, ciencia. De seguro, la información que ahora tenemos nos era muy urgente. En efecto, es muy difícil después de todo no advertir que, en lo que respecta a la técnica analítica, si el sujeto que está frente a nosotros no dice nada, la dificultad es, para decir lo menos, muy especial.

Cuando escribo *lalengua* en una sola palabra, dejo ver lo que me distingue del estructuralismo, en la medida en que éste integra el lenguaje a la semiología, y me parece que éste es uno de los muchos esclarecimientos que aporta Jean-Claude Milner. Como indica el librito que les hice leer y que lleva el título de *Le titre de la lettre* (El título de la letra), en todo cuanto se ha expuesto se trata efect

