

## Lección 22

9 de junio de 1965

Proseguimos nuestro tema en el punto que les traigo, para cerrar mi discurso de este año, *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, punto que estructura la triada que introduje desde hace tres o cuatro lecciones.

Espero que lo que señalé la vez pasada, a manera de cierre a los aportes de los elementos de un cierto diálogo (respaldado ese término con todas las reservas con las que precisamente introduje la sesión pasada), que lo que les aporté a manera de conclusión, al introducir, de cierta forma, el polo de lo real en tanto constitutivo de cierta dificultad que, propiamente hablando, es la del psicoanalista. Espero que lo recuerden, esta es la introducción de un tema, de un tema que, sin lugar a dudas, no agotaré este año, pero que, si así lo quiere la suerte, continuará el próximo año. En esta introducción, tal vez un tanto rápida y hasta cierto punto tal vez también catapultada, señalé el lugar en que debemos concebir que, respecto a esos tres términos, cuya función volveré a articular hoy recogiendo, de cierta manera, el sentido de todo nuestro discurso de este año, ubiqué los tres términos, que inscribí en alemán por razones relacionadas con la elucubración histórica de esos tres términos, pues dos de ellos se refieren al pensamiento, al trabajo de autores que escribieron en alemán.

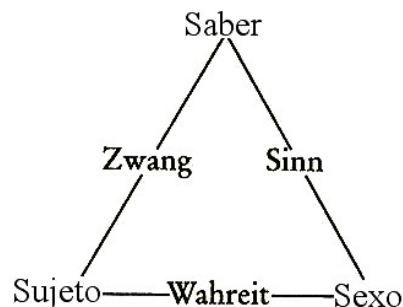


Fig. XXII-1

*Sinn* es una referencia propiamente hablando fregeana; por cuanto Frege opone *Sinn* a *Bedeutung*, en su elaboración conceptual de lo que para él concierne al ser del número.

*Zwang* por cuanto es ahí donde conviene situar esa función que, propiamente hablando, es el descubrimiento freudiano, que le da un nuevo sentido, un sentido renovado a lo que se muestra en la fenomenología de lo que fue elaborado a todo lo largo del siglo diecinueve en términos de clínica mental y que le da un estatuto, un estatuto que hoy tengo el propósito de que ubiquen ustedes como lo que justifica, propiamente hablando, el acento que hemos puesto, con nuestro comentario de Descartes en las relaciones fundamentales del sujeto, en el sentido moderno del término, con el saber. Si hay *Zwang*... si hay algo que se manifiesta de una manera opaca en el síntoma, que literalmente constriñe, al mismo tiempo que divide al sujeto, es ahí donde es importante usar la palabra *Zwang*, porque *Zwang* se relaciona con *zwei* y porque, como pueden verlo en la figurita de al lado cuyo enigma aún no les he revelado, es justamente una *Ent-zweiung* lo que Freud persiguió, descubrió, trazó hasta que

su último escrito culmine allí, en la idea de la *Spaltung* del sujeto, que es esencialmente una *Entzweiung*. Esta es pues justificación de lo que ven escrito ahí en el tablero.

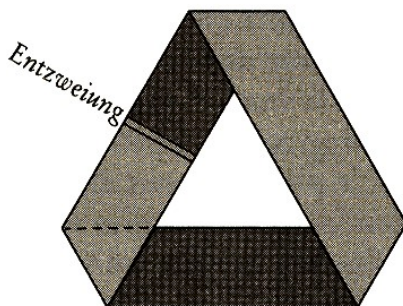


Fig. XII-2

El término *Wahrheit*, verdad, también está escrito en alemán, sencillamente para conservar homogeneidad respecto a los otros dos términos. Es de este, el tercer término, *Wahrheit*, la manera como la *Wahrheit*, la verdad, se presenta en la experiencia psicoanalítica, o más exactamente en la estructura fundamental que permite esta experiencia, de donde pienso volver a partir hoy, con ustedes, no sin haber extraído, de nuestro discurso común de la vez pasada, un hilo, un hilo con el que pronto nos encontraremos, que es el de la pregunta que Kaufmann le planteó a Milner.

Milner nos ofreció un informe extraordinariamente bien estructurado, en verdad estupendo, texto de trabajo, comentario al fin y al cabo, al mismo tiempo que resumen de *El sofista*, y al cual, sin exagerar creo poder hacer referencia a partir de hoy. En conjunto, por lo que pude recibir al respecto, ese discurso no cayó en oídos sordos y fue reconocido, por lo menos en la dimensión que ofrece, dimensión que no es necesariamente ni la más familiar ni la que más le interesa a cada uno de mis oyentes; dimensión que puede ocasionarle, a quien está acostumbrado al pensamiento médico, ciertos momentos de vacilación. Y creo sin embargo que no se ha hecho lo suficiente como para permitirnos hoy la referencia que voy a decir ahora:

Al interrogar a Milner, Kaufmann le dijo, le planteó esta pregunta:

*“Entonces, en todo eso, ¿qué hace usted con el Bien, con el Bien en Platón, con la idea pura del Bien?”*

Les recuerdo que Milner había puesto el acento sobre esta dialéctica en que culmina *El sofista* que busca esencialmente demostrar (es la cumbre del pensamiento platónico; a todo lo largo de sus discursos con los que se dirige a nosotros, discursos a fin de cuentas siempre esencialmente enigmáticos, enigmáticos hasta el punto de hacerse en ocasiones desconcertantes, humorísticos, es absolutamente claro, hay que ser de verdad sordo para no ver que en tal o cual rodeo llega hasta a burlarse de nosotros), después de haber distinguido el mundo de las Ideas, en tanto inmutables, en tanto que no están sometidas al cambio como lo que, en el mundo sensible, que en cierta forma las recibe pero que no puede ser afectado por ello, sólo puede reflejarlas de manera aproximada, Platón se ve llevado y nos lleva, al nivel de *El sofista*, a la demostración de que, si la acción de las Ideas, diría yo, sólo puede concebirse a la manera de la participación, esta participación no ha de concebirse como un efecto que se produce, en el pensamiento, en aquello a través de lo cual, nosotros que con la dialéctica nos elevamos hasta la concepción de las más originales Ideas, ponemos a jugar,

con nuestra dialéctica, ese trenzado esta [...] con la que reconocemos lo que en el mundo del movimiento, del cambio, se sostiene por su participación en la Idea.

También las Ideas fundamentales se sostienen únicamente en la medida en que entre ellas tiene lugar ese movimiento de participación. Y Milner les recordó cómo hallamos, participando en el ser, tanto el movimiento como el reposo; cómo sin embargo movimiento y reposo difieren, y sólo pueden diferir en la medida en que también participen el uno del otro. Cómo pues se necesita ese algo que –en los tres términos escogidos por Platón para mostrarnos ese algo que se requiere que admitamos, que concibamos como ejerciéndose en un movimiento, en una acción, en una pasión, al nivel mismo de las Ideas–, cómo, más allá de esos tres términos, nos son necesarios otros dos que son lo mismo y lo otro y el término de una quintidad, una *Fünfheit* primitiva bastante avanzada aquí.

No recuerdo lo que contestó Milner a la pregunta de Kaufmann. Lo que deseo es que le haya respondido que lo único que hizo fue hablar de eso, del Bien, del Bien en el sentido de Platón. Porque para Platón, el Bien es, propiamente hablando, ese juego de número. Este comentario, si puedo decir, no es de mi cosecha; lo suelto hoy con tanta más holgura cuanto que cierta buena fortuna en una investigación como esta, inspirada en la reflexión sobre *El sofista*, me condujo a toparme con algo que, tal vez está lejos de ser ignorado, pero cuya confirmación histórica me alegró encontrar, a saber, que hay una lección de Platón sobre el Bien concebido como la Idea de la idea. Es Simplicius<sup>145</sup>, comentador de Aristóteles (cuarta generación entonces, y no solamente tercera), es Simplicius quien nos da fe, en lo que queda atestiguado, que nos da fe de que Aristoxeno le legó a las generaciones el hecho de haber asistido a esa lección y que Aristóteles asistía; que Aristóteles tomaba notas, un estencil, y que precisamente lo sorprendente, para quienes asistieron fue que, en esta lección, Platón no habló más que del número. Todo el mundo esperaba que se discutiera sobre lo que es el bien, si era acaso la riqueza o la buena salud, el buen humor o la buena ciencia: una parte de la asistencia hasta se salió en la mitad, bastante decepcionada. Que en últimas sea así como nos toque situar lo que para Platón era esa referencia a lo que podemos decir que juega para él el rol de la idea absoluta, del fundamento inquebrantable de toda su reflexión sobre el mundo, es algo que resultapreciado para nosotros, puesto que, como lo verán, es lo que nos permitirá controlar el sentido de lo que, en la historia de nuestro pensamiento, aportó Freud y lo que, por ser aportado por Freud, nos abre una vista que coordina, de manera superior a todo lo que hasta entonces pudo aprehenderse, los escollos, las aporías, las dificultades con las que chocó de hecho lo que yo llamaría la definición de la verdad. Para nosotros los psicoanalistas, esto es algo que ha de tomarse al nivel más crucial de nuestra experiencia.

En una obra a la que me dedico desde hace varios años, y cuyo título no les diré, comienzo en una primera redacción, que ustedes no verán, en estos términos:

*"El título escogido aquí -aquel que no digo- implica otro que sería Vías del verdadero psicoanálisis. Es justamente de lo que se tratará. ¿Por qué vías procede el psicoanálisis? El examen de esos procedimientos será nuestro método para determinar lo que es en verdad el psicoanálisis. Ahí captaremos que su ser depende de los efectos de la verdad. Atenerse a ello sería pintarlo como una isla flotante en su propio despliegue.*

*Medio del justo medio llegaría a ser el subtítulo cuyo timbre extremo-oriental parodiaría, no sin virtud, el éxito mismo de tal propósito. Pero esta Citeres está bien enclavada en el mundo, y es por eso que la carta que describiremos será más bien al estilo de las cartas marinas, en que el contorno comentado de las orillas deja en gris las superficies interiores.*

*¿Por qué vías se accede al psicoanálisis? Ahí está el ancla en torno a la cual suponemos hacer girar profundamente el interés del lector, también al lector que suponemos aquí interesado.*

*La guía del verdadero psicoanalista, tal es el título, a situarlo en su mira. Se dirige evidentemente al médico, y como al partenaire de un diálogo que lo redobla, como testigo en un público que espera al verdadero psicoanalista.*

*Aquí se discernirá el eco de un cliché ilustrado por una literatura amiga, The complete angler, el verdadero pescador de caña. Es una obra célebre de la literatura inglesa, que aquí se evoca por la misma razón que lleva a Platón a comenzar su definición del sofista con la misma referencia. The complete angler sólo habrá conducido a un muy reducido número de lectores a convertirse en pescadores realizados. Sólo la voluntad de selección del lector se declara allí. Por lo demás, si ese libro llegara a ser abierto por alguien que quisiera buscar en él las vías del perfecto psicoanalizado, que se tranquilice, aquí resultará mucho menos requerido que en otras obras. No solamente nada lo acunará aquí con esas implícitas promesas que una observación familiarmente presentada acarrea, sino que tampoco se le negará la ocasión de desplazar su angustia sobre el fardo nuevo de una norma psicológica. No encontrará aquí ni la carta de lo tierno<sup>i</sup> del psicoanálisis, ni motivo para él mismo rastrear ahí. Esto ni siquiera estorbará sus primeros pasos en el psicoanálisis y que esa guía no busca guiarlo, antes bien, sus guías eventuales, leerlo; aquí sólo se sentirá interesado objetivamente, o cuando más como aquel a quien se le defienden sus intereses, parte sin duda mas no juez, si sólo quiere retener, sin embargo, que son necesarias garantías y que ese libro las llama.*

*O más bien que ese libro llama, ante aquellos para quienes está escrito, garantías existentes para otros más seguras. Tal es en efecto el tercer tema con que lo hemos acentuado.*

*¿Por qué vías procede el psicoanálisis? Esto es lo que el autor, en una enseñanza que llega a la década - ahí doy algunas referencias que precisan la fecha, y ya están bastante rebasadas- intentará articular. ¿Acaso se necesita, para aclarar esta distinción, enumerar todas las ciencias en que la medicina moderna apoya sus procedimientos, o recalcar que al fundarse sobre sus resultados, le otorga crédito a cada uno de sus principios, tomándoles prestado, si puede decirse, productos fijos? Pero, esto es lo que no es posible de ninguna manera para el método psicoanalítico. Y ahí los psicoanalistas responderán a coro, cierto, y siempre haremos, se verá, mucho caso de este acuerdo, que va más allá de ser una cierta manera de hacerse oír, si no es siempre un modo seguro de la armonía. Pero no en vano hemos jugado primero con la metáfora de la isla, pues hemos de constatar igualmente, es el objeto funesto que engendró esta insularidad, en su forma que puede llamarse reflejada,*

---

<sup>i</sup> *la carte du tendre*, referencia a un mapa imaginado por Mademoiselle de Scudéry en el siglo XVII, mapa del reino *du Tendre*, de donde proviene la acepción de tierno en el sentido de los sentimientos y las emociones tiernas.

*exterior, a saber, la situación de segregación científica en que se sostiene la comunidad psicoanalítica.*

*Es que la vía del psicoanálisis, por su parte, no se mantiene allí. Hecho que corroboramos en coro no menos sereno al confesarlo entre psicoanalistas para explorar su antinomia. La paradoja que aquí subrayamos, en efecto, descubre más de su fondo de lo que oculta, pues si escuchamos en efecto decir que sólo un formalismo técnico preserva aún, entre psicoanalistas, la comunidad de la experiencia, que no se crea que el extravío que denunciarnos en la disciplina se ubica en un Empíreo ideal. Atañe a la vía misma donde debe buscarse la cura, si debe ser verdadera.*

*Verdadera tiene aquí primero el sentido simple de cura eficaz pero en la medida en que sus efectos responden a sus medios, medios que sobrepasan, en sus términos, la referencia más común al médico, aquella que los lleva a calificar de sugestión los efectos de que dispone en un margen común de desplazamiento psíquico ofrecido a casi todas sus intervenciones, así sólo fuesen de simulacro.*

*Y verdadero adquiere aquí un sentido duplicado por el hecho de que los medios del psicoanálisis son medios de verdad con lo cual regresamos a nuestro debate. Pero, el uso de tales medios siempre se altera, la historia lo prueba, por no estar abierto, abierto a la crítica, abierto a la pregunta, abierto a una ambigüedad que toma aquí una forma particular. Porque nadie que se ofrezca a la prueba de un psicoanálisis dudará que la verdad así evocada tiene el sentido de su propia verdad, la de esa persona.*

*¿Pero cómo establecer la relación de esta verdad del sujeto con lo que la construcción de la ciencia nos enseñó a reconocer bajo ese nombre? No devolvamos aquí a nuestro confraternal partenaire al decepcionante periplo que, en el mejor de los casos, sus cursos de secundaria, si es francés, le hicieron recorrer bajo el nombre de filosofía, hasta a la epistemología ya polvorienta que él haya podido retener, y esto sencillamente porque Freud introdujo bajo el nombre de inconsciente en nuestra experiencia, el orden de los hechos que le abren, a la pregunta así planteada, su camino experimental.*

*Aquí es donde nuestra audiencia toma cuerpo con nuestro tema y vamos a decir de quién queremos hacerlo escuchar, de aquellos mismos ante quienes los partidarios de la experiencia analítica no han sabido hasta ahora dar cuenta más que de su carácter incomunicable para quienes no lo han compartido, salvo, según últimas noticias, esparcir ese misterio... sobre ese misterio, “la tarta a la crema”<sup>ii</sup> mal digerida de las funciones de la comunicación adjuntándole algunas mojigangas sobre la relación médico-enfermo.*

*Pues nuestro propósito es que el psicoanálisis esté sometido a una investigación que recaiga sobre sus procedimientos y hasta en sus vagabundeos logre articular sus límites, en otras palabras, que despeje lo que se llama su estructura.*

*Para el control de tal trabajo, apelamos a todos aquellos para quienes la noción de estructura tiene, en su ciencia respectiva, su uso. Esperamos además que con nosotros deduzcan, de ese trabajo, las condiciones de formación gracias a la cual el analista será apropiado para conducir un análisis. Es en ese momento que nuestro diálogo ejemplar con el médico encuentra su patética.*

---

<sup>ii</sup> Figura alusiva a Molière que, en sentido figurado, dice de una fórmula vacía y pretenciosa con la que se pretende tener respuesta para todo.

*¡Atención, tú que has abierto este libro porque sueñas con llegar a ser psicoanalista! Porque el psicoanálisis sólo valdrá lo que tú valgas cuando seas psicoanalista; no irá más lejos que allá donde puede conducirte."*

Es de esta referencia del psicoanálisis como ciencia con lo que, efectivamente, puede realizarse de esa cierta relación vinculada con un cierto lugar de la resurgencia de la verdad en la dialéctica moderna del saber, es de ahí que depende, contrariamente a lo que concierne a la Idea de Platón, que depende lo que, efectivamente, tiene que ver con lo que podemos hablar bajo el nombre de psicoanálisis.

Y es muy precisamente en la medida en que el psicoanálisis, tal como es vivido, presentado y ejercido en nuestro momento histórico, implica, para una cierta manera de dirigir esta búsqueda sobre el terreno de su verdad, una cierta resistencia, resistencia igualmente prevista, señalada, designada, de antemano por Freud, es justamente porque es así que, propiamente, no solamente me creo con el derecho, sino que estoy obligado, en la medida misma de esta resistencia, a desviar, a curvar la continuación de mi enseñanza y a no poder ir más allá de un cierto límite en lo que concierne a la exploración de una verdad que sólo puede ser definida si se sigue la efectividad de lo que ésta pone en juego, de lo que pone en juego *-hic et nunc*, tal como es practicada- el conjunto de sus procedimientos. Que a este respecto la verdad entre en un cierto dramatismo que es el que indica suficientemente el límite [,] precisando que esta verdad, la misma que puede, en un cierto punto, revelarla, está en derecho de suspenderla, y hasta de rehusarla, es algo que no solamente nada tiene de original sino que, en el psicoanálisis mismo, encuentra al máximo su justificación.

Les digo que, el hecho de que esta posición haya sido efectivamente adoptada en el transcurso de las edades por muchos pensadores, adoptada como una toma de partido, y una toma de partido declarada (lo han puesto por escrito) cuando Descartes dice que no dará la solución de tal problema, da como pretexto que, sin duda, no quiere dar ocasión para que tal o cual de sus rivales, pretendan haberlo descubierto por su parte, que quiere simplemente mostrar que, efectivamente, no han sido capaces de alcanzarlo, eso no es más que un pretexto... así como es pretexto cuando Gauss, habiendo vislumbrado, antes que Riemann, la formulación matemática moderna del espacio, que permite el acceso transeuclidiano, que Gauss se rehúsa a comunicar, teniendo razones para articular que ninguna verdad podría, en cierta forma, anticipar lo que puede ser soportable saber.

Esta dialéctica, dije, se justifica, adquiere su forma en la medida en que el psicoanálisis es, por primera vez, lo que nos permite sacar a la luz, plantear en su radicalidad esas relaciones que son las de la verdad y el saber. Puede plantearse la pregunta, de manera en cierta forma abstracta (es fácil señalarla, lo hice de pasada), en forma paradójica, y por supuesto nada sería, cómica ¿qué sería de la verdad del saber que constituiría la fórmula newtoniana si alguien la hubiera obtenido unos 200 años antes? Acaso esta fórmula, cuya introducción en el saber representa un momento estructural (volveremos sobre esto otra vez) de las relaciones de la verdad o del saber y del saber ¿esta fórmula habría anticipado? ¿Tiene o no algún valor de verdad? Esto no es más que juego mental, aoría artificial. Este asunto de la verdad se plantea mucho más radicalmente, y es en torno a este asunto que juega la experiencia freudiana. Por eso sólo es pensable, sólo adquiere su sentido a partir de un estatuto del sujeto que es el estatuto del sujeto cartesiano. Si tuve tanto cuidado, al principio de este año, en retomar la dialéctica del *cogito* como la que, fundamental, debe permitirnos situar lo que concierne al sentido del freudismo, es porque, le concierne al *cogito* cartesiano

marcar la importancia de un cierto momento que define, como tales, la relaciones del sujeto con el saber. Tal vez es esto lo que no aclaran totalmente todos los comentarios que se hicieron de ese momento esencial representado por el *cogito*. ¿Podemos decir que lo que busca Descartes y lo que encuentra en esta búsqueda de un fundamento inquebrantable, de un *fundamentum inconcussum*, lo obtiene con el *cogito*? ¿Que ese ser imposible de arrancar de la aprehensión del "yo pienso" sea un ser, fundado en el ser?

En todo caso está muy claro que la manera como, ante ustedes, ignorando si es necesario comentarios anteriores, pero no textos cartesianos, lo articulé de una manera que sobrepasa aquello a lo cual, en el momento en que, en el comentario, si está forzado a atenerse al tiempo del *ergo sum*, el comentario debe reconocer que ahí, aquello sobre lo que se apoya Descartes por lo menos cuando él es su propio comentarista, es sobre la evidencia de una idea clara y simple. ¿Pero qué vale, para nosotros, en el punto en que estamos de la eficiencia de la ciencia, esta evidencia de la idea clara y simple, ese *simplex intuitus* del que el mismo Descartes da cuenta? Seguramente, tiene para nosotros el efecto de contragolpe de todo el desarrollo de la ciencia, aquel que tuvo lugar desde el proceder cartesiano, que está hecho para hacernos revisar esta preeminencia de la idea simple para la intuición.

Y la manera como hube de articular ante ustedes el yo pienso *luego soy* con dos puntos abran comillas, de donde resulta que la fórmula completa es, propiamente hablando, "*soy el que piensa, luego soy*", y que lo que llamé división del *soy* de sentido respecto al *soy* de ser es la introducción a esta *Ent-zweiung* donde vendrá a situarse, para nosotros, de otra manera, el problema de la verdad. Y aquí es donde adquiere valor el hecho de que el *ergo* de Descartes, que indica claramente algo que es del orden de la necesidad, y que sin embargo Descartes acentúa, repudia como no debiéndose interpretar en absoluto como una necesidad que estaría bajo la incidencia del proceso lógico de la necesidad. Esto, que podría expresarse "todo lo que piensa es; como yo pienso, entonces soy", es precisamente lo que Descartes tiene el cuidado de rechazar él mismo, en uno de sus textos.

El *luego* es aquí articulación que marca el sitio, es cierto, de una referencia causal, pero de una referencia causal que es la de la puesta en acto de algo que está presente, para culminar en esta disyunción, en esta *Entzweiung* del yo de sentido que Descartes, en otro punto, articulará francamente, ni siquiera *cogito*, sino *dubito*. El sentido vacila, la duda llega hasta el punto más radical, *ergo sum*; el ser de que se trata está, del mismo *dubito*, separado.

¿Qué sería pues Descartes si nos atuviéramos a lo se impone de su articulación fundamental en este análisis? Nada diferente a un escepticismo consistente, un escepticismo que se ampararía a sí mismo de lo que siempre se le ha opuesto, a saber, que por lo menos es cierta la verdad del escepticismo. Ahora bien, justamente se trata de eso. El proceder cartesiano no es un proceder de verdad, y lo señala algo que, me parece, tampoco ha sido plenamente articulado como tal: que lo que lo hace fecundo es justamente que se ha propuesto un objetivo, un fin que es el de una certeza, pero que en lo que atañe a la verdad, se descarga en el Otro, en el gran Otro, en Dios, para decirlo todo. No hay ninguna necesidad intrínseca a la verdad; la verdad de dos y dos son cuatro es la verdad porque le place a Dios que así sea.

Ese rechazo de la verdad por fuera de la dialéctica del sujeto y del saber es, propiamente hablando, el nervio de la fecundidad del proceder cartesiano. Porque bien puede él, Descartes, pensador, conservar durante un tiempo más la carcasa de la seguridad tradicional

de las verdades eternas (son así porque lo quiere Dios), pero de esta manera igualmente se deshace de eso. Y por la vía abierta, la ciencia entra y progresa, e instituye un saber que ya no tiene que complicarse con sus fundamentos de verdad.

Repito: Descartes no suministra ninguna institución esencial del ser. Un proceder, un acto adquiere certidumbre ¿con qué referencia? Que hay ya un saber. El proceder cartesiano no se tiene en pie ni un instante si no está ya esa enorme acumulación de los debates que siguen al saber, saber siempre vinculado, siempre presa, aún hasta entonces, como por un hilo a la pata, al hecho crítico de que su punto de partida, el de ese saber, está ligado a la posibilidad de constituir la verdad.

A ese saber de antes de Descartes lo llamaré estado preacumulativo del saber. A partir de Descartes, el saber, el de la ciencia, se constituye a la manera de producción de saber. Así como una etapa esencial de nuestra estructura, llamada social pero que en realidad es metafísica y que se llama el capitalismo, es la acumulación del capital, la relación del sujeto cartesiano con este ser que allí se afirma está fundada sobre la acumulación del saber. Es saber, a partir de Descartes, lo que puede servir para incrementar el saber. Y esto es un asunto muy diferente al de la verdad.

El sujeto es lo que le hace falta al saber. El saber, en su presencia, en su masa, en su incremento propio, regulado por leyes que difieren de las de la intuición, que son las del juego simbólico y de una copulación estrecha del número con un real que es, ante todo, el real de un saber, eso es lo que se trata de analizar para darle el estatuto, estatuto verdadero a lo que atañe al sujeto en el tiempo histórico de la ciencia.

Así como toda la psicología moderna está hecha para explicar de qué manera un ser humano puede comportarse como estructura capitalista, así mismo el verdadero nódulo de la búsqueda de la identidad del sujeto es saber cómo un sujeto se sostiene ante la acumulación del saber. Ese estado, ese estado extremo es precisamente el que revuelca el descubrimiento freudiano; descubrimiento que quiere decir y que dice que hay un *yo pienso* que es saber sin saberlo; que el lazo de esa relación del *yo pienso* con el *yo soy* está dislocado y al mismo tiempo se vuelca; el uno está *entzweiet* del otro. Allí donde yo pienso, no sé lo que sé, y no es donde discurro, no es donde articulo, que se produce este anuncio que es el de mi ser de ser, del *yo soy* de ser, es en los tropiezos, en los intervalos de ese discurso, donde hallo mi estatuto de sujeto. Ahí se me anuncia la verdad en la que no me cuido de lo que llega en mi palabra.

El problema de la verdad resurge. La verdad retorna en la experiencia, y por un camino diferente al de mi enfrentamiento con el saber, al de la certeza que puedo tratar de conquistar en ese enfrentamiento mismo, justamente porque me entero de que ese enfrentamiento es ineficaz, mientras que... allí donde presiento, donde esquivo, donde adivino tal escollo que evito, gracias a la construcción extraordinariamente rica y compleja de un síntoma, que lo que muestro como síntoma prueba que sé a qué obstáculo me enfrente, al lado de eso mis pensamientos, mis fantasmas se construyen no solamente como si de eso nada supiera, sino como si de eso nada quisiera saber. Esto es la *Entzweigung*.



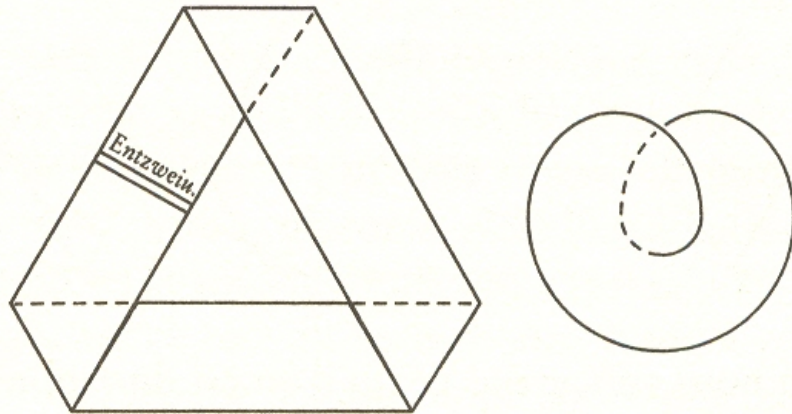


Fig. XXII-3

La importancia de esta imagen [Figura XXII-3], que ustedes pueden reproducir fácilmente puesto que es una de esas construcciones que se hacen muy sencillamente manipulando una cinta de papel... Sigue siendo la banda de Möbius, pero una banda en cierta forma aplastada, aplanada. Pienso que ahí encontrarán el perfil que les hice familiar del intervalo en que, en el ocho interior, a la derecha, se anuda la banda de Möbius, es decir, esa banda que vuelve a pegarse sobre sí misma luego de media vuelta solamente, superficie cuya propiedad, se lo dije, es de no tener derecho ni revés. Es exactamente la misma.

Aquí [Figura XXII-4] la ven en la forma como se la reproduce más a menudo cuando la hacen con una simple cinta, una correa, es decir, cuando no adquiere este aspecto de aquí [Figura XXII-3] aplanado, que de hecho nos resulta bastante útil para mostrar ciertas cosas, bueno, con una cinta de papel plegada tres veces esta banda de Möbius puede en cierta forma igualmente realizarse. ¿Qué nos muestra esta manera de presentarla? Que, hay, si quieren, del

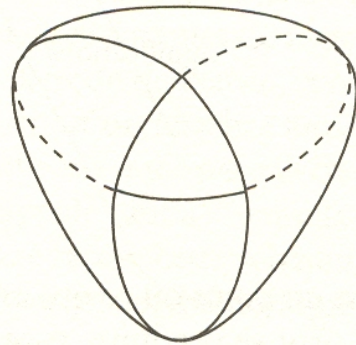


Fig. XXII-4

lado derecho superior de esta estructura triangular, en a [Figura XXII-5], hay simetría. Los dos plegados del papel [en d] se hacen de manera simétrica respecto al que aparece en la superficie. Asimismo aquí [en b], en el plegado siguiente [en e], es de manera simétrica que verán replegarse la primera cinta de esta manera, y luego en el bucle siguiente. Pero por la manera como están anudados, ven que aquí [en c] en el tercer lado, del lado superior, la plegadura se produce de manera no simétrica.

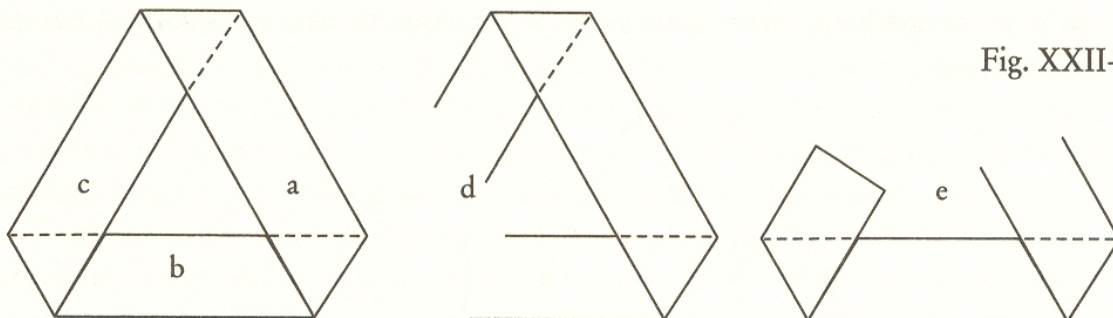


Fig. XXII-5

En otras palabras, si concebimos lo que atañe a la relación del sentido –por cuanto en ese nivel de lo inconsciente lo que se establece es comunicación de cierta estructura entre la articulación significativa y ese algo enigmático que representa, que es, el ser sexuado [Figura XXII-6]-, si simbolizamos la cara siguiente como siendo la de las significaciones por donde llega, a nivel del sujeto, ese núcleo opaco del ser sexuado, tenemos ahí dos campos de cierta manera, no solamente autónomos sino que pueden situarse, el uno respecto al otro, como en efecto están en esta imagen, como el derecho y el revés.

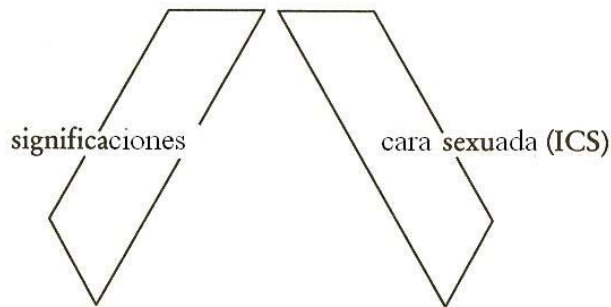


Fig. XXII-6

Pero hay un punto en que lo que es el derecho viene a juntarse con el revés, donde la juntura no puede producirse, salvo bajo la forma de esta *Entzweiung* donde lo que aparece de un borde al otro del tercer borde es otra cosa, es aquel que liga el sujeto con el saber [Figura XXII-7]. Y aquí, por lejos que esté la relación de certidumbre, la que sólo se funda en la relación de desvanecimiento del sujeto respecto al saber, está la realidad llamada síntoma, la del conflicto que resulta de lo que se anuncia del lado de lo inconsciente, en contra, de manera heterogénea, de lo que concierne a lo que se constituye como identidad del sujeto.

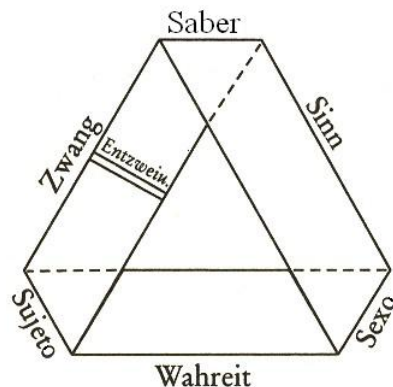


Fig. XXII-7

La división del sujeto y del síntoma es la encarnación de ese nivel donde la verdad retoma todos sus derechos, y en la forma de ese real no sabido, de ese real imposible de agotar, que es ese real del sexo al que, hasta el presente, sólo accedemos con travestidos, sólo con suplencias, sólo por la transposición de la oposición masculino/femenino en oposición activo/pasivo por ejemplo, o visto/no visto, etc., es decir, propiamente hablando, en esa función que tanto problema le dio al fundador de la dialéctica, a saber, la función de la díada.

Sorprende que hayan percibido perfectamente esta función de la díada. La percibieron como lo que obstaculiza y es tropiezo para la instauración del ser y de lo uno, en todas las vías por las que se aborde esta problemática. Ya sea en el *Parménides*, en *El sofista* mismo, –hace poco lo señalé suficientemente– en el comentario de Aristóteles que aparece en Simplicius y que lleva el reflejo de lo que Aristóteles había integrado sobre esta famosa lección platónica con la cual empecé hace un rato, hallamos que el estatuto del número finalmente, en esa cima del pensamiento aristotélico, que ciertamente lleva el reflejo de la lección de Platón, el número, es el número dos. El *uno* no es un número. Es un número para nosotros, es un número por cuanto en la dialéctica fregeana nos permite hacerlo salir del cero por vía de lo que hemos llamado hace poco la sutura subjetiva, pero antes de que fuese constituida, de alguna manera, la relación del sujeto con el saber, no había ninguna otra forma para tal deducción que la de instaurar el comienzo del número en el dos, el *zwei*.

Pero ese *zwei* es justamente el que nos alcanza en la distinción del sexo; distinción que está enteramente por fuera del alcance de la dialéctica platónica. Es por vía de ese algo, a lo que sin embargo apunta esta dialéctica y que se traiciona, si puede decirse, o se traduce, o se refleja en las formas que da esta dialéctica, a la deducción de la díada [¿?]. Porque, por supuesto, remítanse a los textos y lo verán, no toman el *zwei*, la díada sexual, como un dato, precisa y justamente porque no tienen la referencia sexual, y que tomarla como un dato no es una solución. Pero Aristóteles intenta hacer surgir esta díada de una relación triádica que es la de lo uno, lo grande y lo pequeño. El nacimiento del dos podrá concebirse a partir de una justa medida, a saber, cuando la diferencia exacta entre lo grande y lo pequeño llegue a igualarse al uno. Es claro que esta deducción es frágil, ya que supone la proporción y la medida. Es claro que requiere la misma... la misma proporción variante para hacer surgir todos los demás números. Es claro que traiciona una fundamental disimetría en las dos unidades de la dualidad, y que se trata precisamente de esta disimetría en lo relativo siempre a toda aprehensión verídica del ser en tanto sexuado.

Esta misma disimetría que es aquella donde llega a anudarse en la disparidad del saber al sujeto, en el hecho de que el sujeto es faltante, que el sujeto nos fuerza, nos urge a construir una imaginariadad aún más radical que la que nos es dada en la experiencia analítica, como esa en la que surge la imagen del yo; que esa imaginariadad, esa singularidad absoluta del sujeto como falta es el reflejo de la traducción del hecho de que este no puede ser emparejado con la oposición dual de un sexo al otro sexo, la relación dos que hay en el sexo es una relación disimétrica, y todo lo que nuestra experiencia hace surgir en el lugar donde se intentaría captar esta diferencia sexual, es algo de una estructura diferente, que es aquello en lo cual abordo y en torno a lo cual girará toda nuestra crítica de la experiencia analítica, en el punto en que está, *hic et nunc*, en el psicoanálisis real, esto es, el objeto *a*.

Dondequiera que el sujeto halle su verdad –a eso fue que llegó nuestra experiencia–, lo que encuentra, lo transforma en objeto *a*, como el rey Midas, que convertía en oro todo lo que tocaba. Lo que hallamos, en el lugar de donde parte esta incidencia del ser y del ser sexuado, rehusado al saber y respecto al cual el sujeto es ese singular que sólo señala esa disimetría de la diferencia, cada vez que el sujeto halla su verdad, ahí, lo que encuentra, lo transforma en objeto *a*. Ahí está el dramatismo, absolutamente sin anterioridad, al que nos lleva la experiencia analítica. Porque ahí nos damos cuenta de que no era asunto nimio ni accesorio que Platón se preguntara si había también una idea del lodo, de la mugre. Lo que revela la experiencia analítica es que el hombre resulta transformando lo que alcanza en su

punto de verdad por muchas otras cosas diferentes al oro. La introducción del desecho como término esencial de una de las posibilidades de soporte del objeto *a*, he ahí algo a lo que yo llamo una indicación sin precedentes.

Ese estatuto del objeto *a* que se encuentra ahí en el lugar de tercer término, velado y en parte no revelable, ése es el hecho de experiencia que nos remite a la pregunta radical por lo que está más allá del saber, lo cual atañe, en cuanto al sujeto, a una verdad.

La próxima vez continuaré y cerraré lo que tengo para decir al respecto, y será también mi último curso.

Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Colaboraron en la revisión de la traducción y de esta versión en español: Belén del Rocío MORENO CARDOZO, Carmen Lucía DÍAZ LEGUIZAMÓN, Eduardo ARISTIZÁBAL CARDONA, Javier JARAMILLO GIRALDO, Mario Bernardo FIGUEROA MUÑOZ, Pilar GONZÁLEZ RIVERA, Tania ROELENS HRNCIROVA. Posteriormente he recibido precisiones, anotaciones, correcciones de Sylvia de Castro K., Myriam Cotrino y Luisa Matallana L., a quienes agradezco sinceramente el haberse tomado el tiempo para anotar sus dudas y enviarlas a este correo.

Esta traducción continúa en proceso; así que, cualquier duda, comentario y/o precisión serán bienvenidos; comuníquelos, por favor, a la siguiente dirección electrónica:

[pioeduardo.sanmiguelardila@gmail.com](mailto:pioeduardo.sanmiguelardila@gmail.com)