

## Lección 20

26 de mayo de 1965

(seminario cerrado)

En estos primeros pasos de mi seminario cerrado, es inevitable, por supuesto, que las cosas no tomen enseguida ni su forma ni su estilo ni su método y que ciertas cosas queden pendientes. A nuestro amigo Leclair le pareció una lástima que no hubiese habido aquí respuesta alguna (respuesta pública, quiero decir), a lo que escribió Jacques-Alain Miller, y cuyo texto fue puesto a disposición de todos.

Entonces le doy primero la palabra a Leclair quien aportará algunos comentarios al respecto, cuyo interés no es el simplemente protocolario de festejar la importancia de ese texto de Jacques-Alain Miller, sino el de suministrar una respuesta propiamente analítica. Esta intervención de Leclair será breve. Jacques-Alain Miller le responderá si lo considera bueno y oportuno. Esta respuesta tampoco debe ocupar demasiado del total de nuestra sesión de hoy que, les recuerdo, está consagrada a la atención que solicité que se le prestara al texto de *El sofista*, y sobre el cual intervendrán, en dos intervenciones igualmente nutridas (por lo tanto nuestro programa es bastante pesado), Audouard primero, Kaufmann después.

**Serge Leclair** – Intentaré ser breve, y aún así responderle a Miller, es decir, para poner las cartas sobre la mesa de una vez, intentaré decir en qué la posición del psicoanalista es irreductible a cualquier otra, y hasta diría más, no solamente irreductible, sino tal vez, propiamente hablando, inconcebible. Lo haré apoyándome en el texto de Miller del 24 de febrero y, más precisamente aún, en lo que constituye su fascinante perfección<sup>95</sup>.

En su apasionante labor de interrogar los fundamentos de la lógica, de la lógica que él llama lógica [*logicienne*]<sup>1</sup>, y de acopiar en la obra de Lacan los elementos de una lógica del significant, Miller llega a presentarnos un discurso muy maravilloso, y no le disimularé mi satisfacción al leerlo, puesto que las circunstancias no me habían dado ocasión de escucharlo. El ensayo de Miller se preocupa por ser, creo, un discurso lógico, como su objeto, o hasta arqueológico, como él lo dice, y sobre todo un discurso capaz de comprender el otro discurso, el discurso que resulta de la experiencia analítica.

Pero, para llegar a tal discurso, el que Miller intentó sostener, es necesario, si puedo decirlo, mantener firme el punto que justamente hace posible la articulación de un discurso lógico, es decir, ese punto que él mismo nos presenta como el punto débil así como el punto crucial de todo discurso, a saber, el punto de sutura. Hay que comprender, nos recuerda Miller, que la función de sutura no es propia del filósofo. Es importante que se persuadan, nos recuerda, hasta insiste en eso, de que el lógico, al igual que el lingüista, en su nivel, sutura. De eso estoy convencido. Es claro que Miller, lógico también, o arqueólogo, también sutura. Pero justamente ahí está la diferencia: el analista, tenga lo que tenga, y aún cuando

---

<sup>1</sup> Cfr. el seminario cerrado del 24 de febrero, página 120: “Su relación con lo que llamaremos la lógica lógica [*logique logicienne*] resulta singular por el hecho de que trata exactamente sobre su emergencia y porque ha de hacerse reconocer como lógica del origen de la lógica, es decir, y el punto es capital, que no sigue sus leyes, que cae por fuera del campo de su jurisdicción puesto que la prescribe.”

intenta discurrir sobre el análisis, el analista no sutura o por lo menos –cómo decirlo– debería esforzarse en cuidarse de esta pasión.

Podría detenerme ahí. Sería evidentemente la forma más breve. No obstante, quisiera intentar argumentar un poquito más. Decir “sutura” se dice fácil. Más precisamente, ¿de qué se trata? ¿En qué consiste ese punto de sutura que se menciona?

Una de las proposiciones que subraya el texto de Miller, que constituye uno de los ejes, de los pivotes, es el siguiente: es en el enunciado decisivo de que “el número asignado al concepto de la no identidad consigo es cero” que se sutura el discurso lógico. Lejos de mí la idea de cuestionar la importancia de este comentario. Muy al contrario, le es útil tanto al analista como al lógico. Pero yo quisiera ir más lejos e interrogar el interés de Miller por el concepto de la no identidad consigo. En su texto, la introducción de ese concepto de la no identidad consigo viene después de aquel, no menos fundamental, del concepto de la identidad consigo<sup>ii</sup> que es planteada a propósito de Frege pero evocando la proposición de Leibniz, a saber, “idénticas son las cosas cuando una puede ser sustituida por la otra sin que la verdad se pierda” y que es a partir de ahí que se llega a esta otra proposición subrayada en el texto de Miller, a saber, “La verdad es, cada cosa es idéntica a sí”.

En ese texto tuve el cuidado de retomar, también ahí, el asunto de la cosa. ¿Qué era esta cosa idéntica a sí? Miller no guarda silencio al respecto; muy al contrario, nos precisa, intenta precisarnos, en las páginas 6 y 7, las relaciones del concepto, del objeto y de la cosa. El objeto (tal vez resumo) es la cosa en tanto que es una y el concepto es lo que subsume, si comprendí bien, la existencia del objeto. Cada cosa es idéntica a sí, lo cual le permite al objeto, la cosa en tanto una, caer bajo un concepto. Esa es una proposición que él llama “pivotal”. “Idénticas son las cosas cuando una puede ser sustituida por la otra sin que la verdad se pierda”, es necesario que la cosa sea idéntica a sí misma para que la verdad quede a salvo, y ahí hallamos, pienso, lo que constituye el acento, la preocupación más importante de ese texto, a saber, salvar la verdad. También ahí, no se trata necesariamente de una preocupación que sea radicalmente extraña al analista, pero pienso que no es una preocupación esencial, ni sobre todo su única preocupación. Ya les dije: éste, el analista, éste, no sutura, no le preocupa lo mismo, no tiene la misma preocupación por salvar la verdad.

En la proposición “la verdad es, cada cosa es idéntica a sí”, el analista diría más bien, yo por lo menos, “la verdad es también”, pero la realidad es también, y la realidad, para el analista, es contemplar la cosa en tanto no es una, contemplar la posibilidad de lo no idéntico a sí. No digo que Miller no lo haga, pero lo hace bloqueando enseguida lo “no idéntico a sí”, el concepto de lo “no idéntico a sí”, con el significante, con el número cero. Voy a intentar darme a comprender de una manera un tanto más vivaz.

Si por un tiempo se renuncia a salvar la verdad, la Verdad con V mayúscula, ¿qué aparece? Lo que aparece es la diferencia radical, en otras palabras, la diferencia sexual, la diferencia de los sexos. Al respecto podemos hallar una referencia extremadamente precisa en la obra de Freud. En el momento en que, al discutir sobre la realidad de la escena primaria, a propósito de la observación del *Hombre de los lobos*<sup>56</sup>, Freud se interesa en la problemática de la castración en sus relaciones con el erotismo anal, le llega esta curiosa expresión de *concepto inconsciente*. Se excusa de ello, no sabe muy bien de dónde viene eso. Le viene

---

<sup>ii</sup> Cfr. página 123.

del inconsciente; propone un concepto inconsciente. ¿Y de qué se trata en ese *concepto inconsciente*? Ciertamente se trata de una unidad, de una unidad que es el concepto, pero una unidad que recubre cosas no idénticas a sí mismas, que recubre, en su ejemplo, las heces, el niño o el pene, ¿por qué no entonces el dedo, el dedo cortado o el granito en la nariz, hasta la nariz? Tenemos la introducción de un concepto inconsciente, la noción de concepto inconsciente y, en el primer ejemplo de Freud que le llega, una cosita que puede ser separada del cuerpo, pero precisamente una cosita, digamos, indiferente, que en sí misma no es singular.

¿Acaso tenemos ahí el concepto o realidad de una cosa no idéntica a sí misma? No llegaré a pretender que así sea; quisiera simplemente, volviendo esta vez a la experiencia del análisis, darles otro ejemplo de uno de esos casos donde podría uno quedar embrollado tras esas referencias a la identidad a sí, a la no identidad a sí, fundamentales.

Entonces, todavía en la experiencia del Hombre de los lobos, hay muchos momentos en que su experiencia pivota, se vuelca, en que algo cambia radicalmente. En el *Suplemento a la historia de una neurosis infantil*<sup>97</sup> que nos da Ruth Mack Brunswick, ella señala textualmente uno de esos momentos en que el mundo pivota en torno a su eje, en que la estructura del mundo, el orden del mundo parece desvanecerse. Es cuando, inquieto por la presencia de ese grano en su nariz, el Hombre de los lobos, ya habiendo consultado a un dermatólogo, se oye decir que no hay nada que hacer, que ese grano seguirá igual, que no cambiará, no hay nada que hacer, no hay que curarlo ni quitarlo. Me dirán ustedes que ese grano es entonces justamente una de esas cosas, así, que resulta coincidir consigo misma. ¿Quiere decir que es idéntica, que puede ser ubicada como idéntica? De ninguna manera pienso que sea así. Lo prueba el hecho de que irá a consultar a otro dermatólogo, se hace extirpar el grano, experimenta de hecho un éxtasis agudo cuando se lo han quitado. Queda aliviado durante un tiempo. El velo, de nuevo, que lo separaba del mundo se desgarró y él está de nuevo presente en el mundo. Pero por supuesto, eso no dura, y lo que reemplaza al grano es un hueco. Y, por supuesto, su preocupación delirante (bueno, el delirio no tiene porque asustarnos), será lo que se pueda hacer con ese hueco, con esa cicatriz, con esa rayita. No se la ve, pero él, que tiene su espejo y que mira constantemente su nariz, ve ese hueco. El momento decisivo, otro momento decisivo, que esta vez lo lleva a retomar un tramo de análisis, es cuando se le dice que las cicatrices nunca desaparecen. También ahí, es lo mismo, ya se trate del grano o de la cicatriz del grano, cosas diferentes, son sin embargo las mismas cosas. También para él, ahí, el mundo gira en torno a su eje, y ya no puede vivir así, es absolutamente insoportable.

En la formulación que nos propone Miller y que, debo decir, me sirvió mucho para mi reflexión, pienso que falta tal vez un paso por la problemática, digamos, de la identidad de los ceros. ¿Qué hace que un cero se parezca a otro cero, cuando se da uno cuenta, no obstante, de que el concepto del cero es precisamente “lo que más se parece” y que es ahí donde hallamos lo esencial de la identidad, cuando algo del orden del cero aparece? ¿Por qué? Pues porque justamente nos presenta esta diferencia radical.

Cuando digo que el analista no sutura, es porque es necesario, en su experiencia, que ni siquiera el cero le sirva para ocultar esta verdad de una diferencia radical, es decir, en último análisis o, realmente, diferencia última de la realidad sexual. Porque ¿qué es lo que ve, si no sutura? ¿Qué es lo que puede ver? Puede ver justamente esta diferencia radical: la realidad del sexo subtendida por la fundamental castración. Puede tener presente el enigma

de la generación, no solamente el del engendramiento de la serie de los números, sino el de la generación de los hombres. Y tal vez puede entrever entonces la verdad desde un costado que es, muy exactamente, el de la muerte. En otras palabras, no creo que el analista, de ninguna manera, pueda situarse fundamentalmente respecto a la verdad. Es una de esas diferencias, es una de esas dimensiones. Para él, es igualmente importante la dimensión del señuelo o la del engaño, sin que por ello, de hecho, privilegie la otra, como se dice, alógica. Podría decirse que el campo del analista es más bien un campo necesariamente a-verídico, por lo menos en su ejercicio.

El analista se rehúsa a suturar, les dije. De hecho, no construye un discurso, ni cuando habla. Fundamentalmente, y es por eso que la posición del analista es irreductible, el analista está a la escucha. Y todo lo que uno le dice al analista al respecto, inclusive yo, los discursos que se escuchan, pueden esclarecerlo. ¿Está a la escucha de qué? Está a la escucha del discurso de su paciente y lo que le interesa en el discurso de su paciente es precisamente saber cómo quedó encordado para él ese punto de sutura; cómo quedó encordado para el paciente, para el discurso de su paciente, ese punto particular de sutura donde necesariamente, en efecto, se sutura un discurso lógico.

En ese sentido, todo lo que nos aporta Miller nos es extremadamentepreciado. Si Miller, y él nos lo dice en su tan agradable introducción, se sitúa, para hablarnos, en un punto de una topología de dos dimensiones, ni abierta ni cerrada, y por lo tanto ni afuera ni adentro, de acuerdo; y además, damos acto de que lo ocupa; valga. Pero el analista, en cambio, aún cuando habla o cuando se esfuerza por hablar, siempre a la escucha del discurso del otro, pues bien, es más bien como el sujeto del discurso lacaniano, es decir, que no tiene lugar y no puede tenerlo. Estaría del lado de la verdad de la muerte o del lado del sujeto, es decir, necesariamente evanescente, sin lugar, sin ocupar, jamás, verdaderamente, lugar alguno.

Concibo que esta posición o esta “no posición” del analista pueda causarle vértigo al lógico, al apasionado por la verdad. Puesto que, en efecto, él es el testigo, en su acción, de esta diferencia, diferencia radical también, entre, digamos, un suturante, entre un deseante suturado y uno que se rehúsa a suturar, un no suturante, un deseando-no-suturar. En cierta forma, sé bien que esta posición es insoportable, pero creo que, hágase lo que se haga, no hemos terminado de intentar –y tampoco usted, Miller, no ha terminado–, de intentar poner o, como se dice, poner al analista en su lugar. ¡Afortunadamente, por cierto! Porque el hecho de que él solo se meta allí (eso sucede) por cansancio, o que se intente obligarlo a ello, hará que, en todo caso, el día en que el analista esté en su lugar, ya no habrá análisis.

**Jacques Lacan** – No indicaré aquí, no recordaré, que las cosas que empecé a articular en los dos últimos cursos buscan evidentemente dar ciertas indicaciones ya avanzadas sobre los asuntos que, de manera bastante pertinente, plantea aquí Leclaire.

No tuve tiempo de afinar los violines, si puedo decirlo, antes [...] relacionado esto con nuestros trabajos, los de cada cual. Miller estuvo muy ocupado estas últimas semanas. Esto hace que no haya yo podido acordarle toda la importancia que habría podido tener en el propósito de Leclaire de hablar. Entonces, Miller está en este momento en la libertad, puesto que no fue informado con anterioridad, de responderme ahora o de postergar su respuesta. Para que no sea demasiado lejos, aún en este caso, estoy dispuesto a darle la palabra al comienzo de la próxima reunión aquí, del próximo curso que, sencillamente, ocupará el lugar de nuestras reuniones.

Miller, ¿quiere usted, responder en otros términos, en ocho días, o quiere responder enseguida?

**Jacques-Alain Miller** – Dentro de ocho días me convendría mucho más.

*Jacques Lacan* –Lo entiendo. Pues bueno, no hay razón para que improvise usted sobre proposiciones que fueron planteadas y que merecen un examen muy, muy serio. Entonces usted tendrá la palabra de primero.

Le doy inmediatamente la palabra a Audouard<sup>10</sup>.

**Xavier Audouard** –

Ναί	Sí
Μένει	Por supuesto
Ἔστω	Así es
Ταῦτ' ἔσται	De acuerdo
Τὶ μήν	Sin duda
Μάλα γε	Perfectamente [Enteramente]
Εαφέστατα	Evidentemente
Λέγεις ἀληθέστατα	Dices verdad
Λέγε	Dilo pues
Πῶς λέγεις	¿Qué dices tu?
Πάνυ μὲ νοῦν	Así lo creo en verdad...

Estas son las palabras de Teeteto, ese “bienaventurado joven” elegido en tu círculo, ¡oh Sócrates!, para hacer eco al discurso mayéutico del Extranjero, para ofrecer en respuesta su deseo al deseo del Extranjero.

Me veo llevado hoy a ocupar ante ustedes el papel de un particular “bienaventurado joven”, atrapado como estoy en el anzuelo del maestro<sup>iii</sup> antes de estarlo en el del cuestionario. ¿No piensan ustedes irresistiblemente, al escuchar así abrirse y volverse a cerrar, como una jeta, la boca de Teeteto, en el momento en que el pez que se asfixia succiona aire en la mano del pescador? Llega un Extranjero al círculo al que Sócrates ha citado la víspera; viene de Elea, de donde los discípulos de Parménides y Zenón. En nuestros días, nos llegaría seguramente de los Estados Unidos. Tal vez esté hoy en día entre nosotros, tal vez esté hoy en día en nosotros, ¿por qué no? Este otro llegaría a nuestro círculo a interrogarnos sobre el sofista, quien puso la verdad en apuros, desde que le hizo perder sus bases mismas, por haberse referido a la verdad.

La prueba nos la suministra el comienzo del diálogo de Platón sin decírnoslo. En efecto, nadie sabrá quién, en ese diálogo que concierne a la definición del pescador de caña, es el pez y quién el pescador... la boca de Teeteto se abre y se cierra sobre el anzuelo tendido por el Extranjero, pero el Extranjero es más bien el pez puesto que la tarea de su discurso es escapar a las redes tendidas por el sofista; pero el sofista mismo, ¿no es a él a quién hay que capturar y atrapar en la nasa, pescándolo al hilo de las dicotomías gracias a las cuales se alcanzará por fin su definición? ¿Qué se hizo entonces el pescador?

---

<sup>iii</sup> *maître*: amo.

Según el punto de vista que se adopte, Teeteto-pez pescará *a posteriori*, en boca del Extranjero, la verdad que quiere captar; o bien el Extranjero pescará, en acuerdo con Teeteto, la rendición del sofista; ¿o no será más bien que el sofista haya pescado, a fuerza de trampas, a los dos que hablan de él? porque a fin de cuentas, el Extranjero y Teeteto van a quedar enganchados en el juego de un enorme sofisma que consistirá en utilizar, de entrada en el juego, como base esencial de su encuentro, lo mismo que buscan obtener en su encuentro: que la participación, la comunidad, la *κοινωνία* ofrezca, en el juego de lo que es y de lo que es diferente, un estatuto admisible para los *φαντάσματα*, para los simulacros, sobre los que el sofista sostiene que son pura y simplemente *no-ser*.

Pero así como el pez es el verdadero pescador, así como el pescador se hace más bien pez de su pez, así como el pescador pasa al pez y el pez al pescador, asimismo, lo reconocerán ustedes, el método gracias al cual el Extranjero buscará la definición del sofista y que recuerda la dicotomía, hace pasar lo que primero era predicado al sujeto, planteando primero por ese hecho un sujeto con el que ya no se sabe qué hacer, puesto que queda en el origen independiente de los sujetos y de los predicados que ha engendrado. Ese sujeto que es primero pescador de caña y que luego se volverá el sofista, se lo ilustro con una referencia al texto:<sup>iv</sup>

EXTRANJERO.— *¿Qué cosa, pues, podríamos proponer que resulte fácil de conocer y que sea mínima, conllevando no obstante una definición que no sea menos laboriosa que la que pueda importar cualquier tema de mayor importancia? Por ejemplo, ¿acaso el pescador de caña no es un tema notorio y que al mismo tiempo no reclama en absoluto una atención demasiado grande?*

TEETETO.— *Así es.*

EXTRANJERO.— *Y, sin embargo, en el tema que el método conlleva, así como en su definición, espero que no dejaremos en absoluto de encontrar provecho para la meta a que aspiramos.*

TEETETO. [el bienaventurado joven] — *Esto podrá resultar estupendo.*

EXTRANJERO.— *Pues bien: he ahí el punto por donde abordaremos la cuestión. Dime: ¿le reconoceremos nosotros un arte, o si no un arte, sí al menos alguna otra facultad o potencia?*

TEETETO.— *Negarle el arte sería la respuesta menos admisible de todas.*

EXTRANJERO.— *Pero todo lo que verdaderamente es arte se resume, a fin de cuentas, bajo dos formas.*

TEETETO.— *¿Cuáles?*

EXTRANJERO.— *La agricultura y todos los cuidados consagrados a la conservación de los cuerpos mortales; todo el trabajo que se refiere a lo que, construido y modelado, queda comprendido bajo la denominación de objetos mobiliarios; la mimética, finalmente, ¿no tiene todo este conjunto derecho a una denominación única?*

TEETETO.— *¿Cómo es esto y qué denominación es esta?*

---

<sup>iv</sup> En adelante se transcribirá la traducción de *El sofista o del ser* de Francisco de P. Samaranch, publicada en Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, segunda edición, primera reimpresión. Se optó por esta traducción por su enorme similitud con el texto citado por Audouard. Traducción al francés de A. Diès, París, Belles Lettres, 1969. Se señalan entre corchetes las diferencias fundamentales.

EXTRANJERO.— *Podemos decir que para todo aquello que desde un no-ser anterior, alguien conduce posteriormente al ser; conducir es producir, y ser conducido podemos decir que es producido.*

TEETETO.— *Correcto.*

EXTRANJERO.— *Pues bien: este poder o capacidad es propio de todas las artes que acabamos de enumerar.*

TEETETO.— *Efectivamente.*

EXTRANJERO.— *Producción es, pues, la denominación bajo la cual hay que reunirlos.*

TEETETO.— *Sea.*

EXTRANJERO.— *Luego de esto viene todo aquello que tiene forma de disciplina y de conocimiento, luego lo que tiene forma de ganancia pecuniaria, de lucha, de caza. En efecto, nada de todo esto [se] fabrica; es lo preexistente, lo ya producido, lo que unas veces uno captura en ello por medio de la palabra o la acción y otras veces defiende uno en ello contra el que lo quiere coger. Lo mejor sería, pues, a fin de cuentas, reunir todas estas partes bajo el nombre de arte de adquisición.*

TEETETO.— *Ciertamente, parece adecuado hacerlo así.*

EXTRANJERO.— *Supuesto que la adquisición y la producción abarcan de esta forma el conjunto de las artes, ¿bajo qué título, Teeteto, hemos de colocar el arte del pescador de caña?*

TEETETO.— *De alguna manera, es evidente, en la adquisición.<sup>v</sup>*

No les haré toda la definición dicotómica del pescador de caña, salvo para indicarles el estilo mismo con el cual se le obtiene y que el comentador resume como, entonces, arte o de producción o de adquisición, arte de adquisición, ya sea por intercambio o por captura, arte por captura, ya sea por lucha o caza, arte por caza, ya sea del tipo animado o del tipo inanimado... Esa es la dicotomía que ha dejado, como les decía, en el origen, el verdadero sujeto. Es a partir de él que se empezó a dicotomizar. Asimismo puede uno referirse a la otra serie de dicotomías que será la caza de los vivos, del tipo inanimado entonces, dividida en vivos que caminan o que nadan, natatorios que pueden volar o que se quedan en el agua; se trata entonces de la pesca que tiene lugar por medio de barreras o golpeando la presa. Ahora bien, a fin de cuentas, en esta primera aproximación a la definición del pescador de caña, y más lejos del sofista, ¿de qué manera se manifestará? Veamos más bien. El esquema será el arte de escoger lo semejante o lo mejor por purificación. Arte de escoger lo mejor que se hará con cosas corporales o espirituales, más bien espirituales, bueno, o bien, arte de escoger las cosas espirituales y que será pues, o corrección o enseñanza. Enseñanza que será entonces enseñanza de los oficios o educación. Educación que será o amonestación o refutación...

¿Pero entonces qué es lo que el Extranjero quiere alcanzar así, que ya está ahí, y que una vez está ahí, está ya perdido? ¿No resulta inaprehensible ese sofista por plantearse como puro origen del discurso que se sostendrá sobre él? ¿No se escabulle todo sujeto una vez empieza el discurso, por quedar envuelto por el discurso mismo? Ahora bien, notémoslo de paso, el sofista es justamente aquel que se escabulle tras su discurso, sin poderlo señalar y hacerlo verdadero por su reconocimiento, envolviendo ahí los demás y dejándose envolver

---

<sup>v</sup> *Ibidem*, p. 1001 [218c/219d] En adelante se citará entre corchetes la numeración tradicional erudita de las obras de Platón]. [T.]

él mismo. Pero es justamente contra eso que protesta el Extranjero, mostrando su carácter de develamiento, de purificación, de  $\chi\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ , de aquel que él cree que es el verdadero educador. Una vez más no puedo resistir leerles el pasaje en que el Extranjero intenta definir a este educador verídico, o verdadero. Habla del sofista:

EXTRANJERO.– [Entonces, los sofistas] *Plantean a su hombre una serie de cuestiones a las que, creyendo él que responde algo que valga la pena, no responde, sin embargo, nada que tenga valor; luego, comprobando fácilmente lo vacío de opiniones tan equivocadas, las reúne en su crítica, las confrontan unas con otras y, por medio de esta confrontación, las demuestran, acerca de los mismos objetos, bajo los mismos puntos de vista, bajo las mismas relaciones, mutuamente contradictorias. De tal forma que, al ver esto, los interlocutores llegan a concebir un descontento de sí mismos y llegan a alimentar disposiciones más conciliadoras respecto de los demás. Gracias a un tratamiento de esta clase, todas las opiniones orgullosas y quebradizas que ellos tenían de sí mismos les son quitadas, privación esta en que el oyente encuentra el mayor de los encantos y en que el paciente encuentra el más duradero provecho. Hay, en efecto, mi joven amigo, un principio que inspira a los que practican este método purgativo, el mismo que hace decir a los médicos del cuerpo que el cuerpo no podría sacar provecho del alimento que se le da hasta tanto no se hayan evacuado los obstáculos internos. Así, pues, a propósito del alma se han forjado ellos esa misma idea: de todas las ciencias que se le puedan ingerir, ella no va a sacar ningún provecho hasta tanto que se le haya sometido a la refutación y hasta tanto que, gracias a esa refutación, haciendo que llegue a sentir vergüenza de sí misma, se la haya desembarazado de las opiniones que cierran el camino a la enseñanza, que haya sido llevada a un estado de pureza evidente y haya llegado a la creencia de que sabe exactamente lo que sabe, pero no más de lo que sabe.*<sup>vi</sup>

“*Creer saber exactamente lo que sabe, pero no más de lo que sabe.*”

¿No es ésta la expresión más palpable de una tautología a la que tendremos que regresar? Aquí empezará un encaminamiento lógico al que les ruego prestarle toda su atención y del que no quiero dar una ilustración demasiado cargada refiriéndome incesantemente al texto. Entonces se las resumo:

- 1- Para instruir a la juventud sobre toda cosa, hay que conocer todas las cosas.
- 2- Ahora bien, ser omnisciente es imposible. En el sofista es, pues, un falso semblante<sup>vii</sup>.

*Pues qué, cuando alguien afirma que lo sabe todo y que se lo va a enseñar todo a los demás a cambio de casi nada y casi en una nada de tiempo, ¿no hay que pensar que no lo dice más que en forma de juego o broma?*<sup>viii</sup>

Ese juego es la mimética, que remplazará la realidad por imitaciones e ilusiones. Cito:

---

<sup>vi</sup> *Ibidem*, p. 1011-1012 [230b]

<sup>vii</sup> *faux-semblant*

<sup>viii</sup> *Ibidem*, p. 1015 [233e/235a]

*Así, pues, el hombre que se hace pasar como capaz de producirlo todo, en virtud de arte única, sabemos bien que, a fin de cuentas, no va a fabricar más que imitaciones y homónimos de las realidades. Confiado en su técnica de pintor, podrá, enseñando desde lejos sus dibujos a los más inocentes de entre los muchachos jóvenes, producirles la ilusión de que, sea lo que sea lo que él quiera hacer, está perfectamente capacitado para crear la verdadera realidad de aquello mismo.*<sup>ix</sup>

Ahora bien, esa imitación también puede traerla el discurso, mientras que nosotros, los demás, continúa el Extranjero, por la experiencia hemos puesto fin a las ilusiones, φαντάσματα. Cito:

*Respecto de la gran mayoría de los que en aquellos años de su edad oyeron tales discursos, ¿no es acaso inevitable, Teeteto, que una sucesión suficiente de años que van transcurriendo, el avance de la edad, las cosas abordadas de cerca, las pruebas que los fuerzan al contacto evidente con las realidades, les hagan cambiar las opiniones recibidas entonces, les hagan encontrar pequeño lo que entonces les había parecido grande, difícil lo que les parecía fácil, hasta el punto de que los simulacros que llevarán las palabras se vayan a desvanecer en las realidades vivientes?*

Teeteto, el buen joven, responde:

*Sí, por lo menos en la medida en que le es dado a mi edad juzgar sobre ello. Pero pienso que yo soy aún de aquellos a quienes separa una larga distancia.*<sup>x</sup>

“Los simulacros que llevan las palabras se desvanecen ante las realidades vivientes”, ¿no escuchan ahí al psicoanalista designarle a su paciente “curado” la ventana a través de la cual ve por fin la realidad?... y a través de la cual, si el paciente por fin comprendió en verdad, no dejará de abalanzarse él mismo. En resumen, es el Extranjero directamente llegado de los U.S.A., es decir, de nuestros “usos”.

Así, a la luz de nuestra experiencia y de nuestra cordura y de nuestro amor por la Realidad, hemos entendido que este, el sofista, es un mago, un ilusionista. ¿Y qué fabrica? Simulacros, φαντάσματα, ¿y qué son entonces los simulacros? Pues bien, no son copias. A diferencias de estas últimas, son construcciones que incluyen el ángulo del observador, para que la ilusión se produzca desde el punto mismo donde el observador se encuentra. Cito:

EXTRANJERO.— *El primer arte que yo distingo de la mimética es el arte de copiar. Pues bien: se copia con un máximo de fidelidad, cuando, para realizar su imitación, uno toma del mismo modelo sus relaciones exactas de longitud, de anchura y de profundidad, y reviste además cada parte de los colores que le convienen.*

TEETETO.— *Pues qué, ¿acaso todos los que imitan no intentan hacer otro tanto?*

EXTRANJERO.— *Por lo menos no lo hacen así los que tienen que modelar o pintar alguna obra de gran envergadura. Si ellos reprodujeran, en efecto, estas bellezas con sus verdaderas proporciones, tú sabes bien que las partes superiores se nos aparecerían demasiado pequeñas y las partes inferiores demasiado grandes, puesto que vemos las unas de cerca y las otras de lejos.*

TEETETO.— *Enteramente.*

---

<sup>ix</sup> *Ibidem*

<sup>x</sup> *Ibidem*

EXTRANJERO.— *¿Acaso los artistas, de hecho, d[ej]ando de lado a la verdad, no sacrifican las proporciones exactas por poner en lugar de ellas, en sus figuras, las proporciones que han de crear una ilusión?*

TEETETO.— *Enteramente.*

EXTRANJERO.— *En tal caso, ¿no es exacto que al primero de estos productos, puesto que ha sido copiado fielmente sobre el objeto, le damos el nombre de copia, εἶχονα?*

TEETETO.— *Sí.*

EXTRANJERO.— *¿Y no debe llamarse a esta parte de la mimética con el nombre que le hemos dado anteriormente, a saber: el arte de copiar?*

TEETETO.— *Es exacto.*

EXTRANJERO.— *Y qué, ¿cómo habrá que llamar a aquel que a unos espectadores desfavorablemente situados pareciera copiar lo bello, mientras que para las miradas capaces de abarcar plenamente las proporciones muy vastas pierde esta pretendida fidelidad de la copia? ¿Acaso lo que simula de esta manera la copia que en manera alguna es no será un simulacro?<sup>xi</sup>*

El sofista crea ilusión entonces, pero desde el mismo punto de vista en que se halla su interlocutor. Crea representantes de la representación, copias del simulacro, *Vorstellungspräsentanz*. Su arte es el arte del fantasma.

Ahí será donde se introduzca la pregunta que podría pensarse como la esencial del diálogo: ¿qué estatuto darle al no-ser, a lo que no le atina al ser<sup>xii</sup> en el simulacro? Y sin embargo, la manera como nosotros lo introducimos nos llevaría a pensar más bien que en realidad el acento no recae sobre el estatuto del no-ser y sí sobre esa pequeña distancia, ese pequeño alabeo de la imagen real respecto a la copia que depende del punto de vista particular observado... que ocupa el observador y que constituye la posibilidad de construir el simulacro, obra del sofista.

De esta manera el no-ser plantea en verdad, y para nosotros, el asunto del sujeto, porque si el φάντασμα es posible, ello resulta del lugar particular que ocupa el sujeto respecto al Sujeto universal y omnividente. Tendríamos razones para pensar que el diálogo sobre el estatuto del no-ser puede transponerse en un diálogo sobre el estatuto del Sujeto.

*Pues bien: comencemos. Dime: lo que no es de ninguna manera en absoluto, ¿tenemos nosotros la audacia de enunciarlo de alguna manera?*

A lo que finamente responde Teeteto:

*¿Por qué no? πῶς γὰρ οὐ<sup>xiii</sup>*

Pero el Extranjero sigue su infalible lógica, fundada en una lógica cuya verdadera falla sólo veremos mucho más tarde. El no-ser no puede atribuírsele a ningún ser. De donde deduce que, bajo la forma que sea, pensar *lo* es imposible, pero *lo* está de más, puesto que es ya hacer de eso una unidad y subsumir al ser en el concepto de unidad. El sofista, por su parte, espera, pleno de ironía, que su paciente (la palabra es de Platón, ya lo vieron), se empantane en este camino trillado:

<sup>xi</sup> *Ibidem*, p. 1016-1017 [235a/237e]

<sup>xii</sup> *ce qui manque l'être*. En la publicación de este artículo en *Cahiers pour l'analyse* el autor lo reemplaza por *ce qui manque d'être*, lo que falta de ser o en ser.

<sup>xiii</sup> Platón, *op. cit.*, p. 1017 [236b/237c]

EXTRANJERO.— *Por consiguiente, si nosotros afirmamos que él posee un arte de hacer simulacros, el mero hecho de emplear estas fórmulas supondrá darle en bandeja la réplica. Con toda facilidad él volverá contra nosotros mismos nuestras propias fórmulas, y cuando nosotros lo llamemos hacedor de imágenes, nos preguntará que qué es, a fin de cuentas, lo que nosotros entendemos por imagen y designamos como tal. Nos es, pues, necesario, Teeteto, buscar qué es lo que razonablemente se le podrá responder a este señor.*

TEETETO.— *Evidentemente, nosotros le responderemos aduciendo las imágenes que se producen en las aguas y en los espejos, las imágenes pintadas o grabadas y todas las demás cosas de esta misma especie.*

EXTRANJERO.— *Es evidente, Teeteto, que en toda tu vida no has visto un solo sofista.*

TEETETO.— *¿Por qué?*

EXTRANJERO.— *Te producirá la impresión de quien cierra los ojos o carece en absoluto de ellos.*

TEETETO.— *¿Cómo así?*

EXTRANJERO.— *Apenas tú le respondas en el tono y sentido que dices, si se te ocurre hablarle de lo que se forma en los espejos o de lo que las manos modelan, se reirá de tus ejemplos, hechos todos para un hombre que ve. El fingirá desconocer los espejos, las aguas e incluso la misma vista, y te preguntará exclusivamente qué es lo que se debe deducir de esos ejemplos.<sup>xiv</sup>*

Entonces, este camino trillado es que “asignándole [al sofista] como campo suyo de operaciones el simulacro y como obra suya el engaño, afirmaremos que su arte es un arte de la ilusión, ¿diremos entonces nosotros que nuestra alma se forma en las opiniones falsas como consecuencia de su arte?”. De donde se desprende que en nuestra alma hay seres que no son y no-seres que son. Nos embrollamos en la contradicción; si decimos que el sofista logra su impostura, decimos entonces al mismo tiempo que el no ser puede ser puesto que él lo logra ahí, y hasta llega a definirlo.

Si queremos hacer desaparecer el no-ser, hay que hacer desaparecer al sofista mismo y su arte. Pero si hacemos desaparecer al sofista y su arte, pues bien, créanme si quieren, es a esto a lo nos introduce Platón aquí mismo, ¡entonces lo esencial está perdido! ¿Por qué? Porque al hacerlo retornaríamos al Padre de nuestros discursos, a Parménides, cuyo oráculo se sigue escuchando: “No, jamás plegarás por la fuerza a los no-seres a ser; más bien aparta de este camino de búsqueda tu pensamiento.” Que al hacerlo, quedaría cerrado todo camino hacia el parricidio, que todo simulacro quedaría prohibido y que, a fin de cuentas, para que el Padre sea, sería necesario que el lugar del no-ser, es decir del Sujeto, fuera colmado por esa palabra interdictora a la que ni siquiera convendría responder; siendo el padre un monolito inatacable y el hombre un guijarro virtual que no puede desprenderse de él. ¡Bienaventurado sofista que quiere hacernos posible llegar a ser más bien “dioses, mesas o palanganas” por gracia de sus simulacros!

Pero él, el Extranjero, se asusta:

— *Te haré, pues, aún una súplica más insistente.*

— *¿Cuál? dice Teeteto.*

---

<sup>xiv</sup> *Ibidem*, p. 1019 [238d/239e]

– *De no considerarme en manera alguna como un parricida.*<sup>xv</sup>

Pero, de hecho, si el Extranjero tiene miedo, ¿qué es entonces si no un simulacro de parricida?

Quisiera acortar en lo que sigue y resumir como buen escuelero la doctrina que se constituye, a lo largo del diálogo, y que el Sofista busca suprimir incluyéndola en una *Aufhebung* que no esperó a Hegel, *Aufhebung* sobre la que habremos de preguntarnos. Cito:

EXTRANJERO.– *Así, pues, al filósofo, a todo aquel que ponga estos bienes por encima de todos los demás, al parecer, le viene impuesta por ello mismo una norma absoluta: no dejarse imponer de ninguna manera la inmovilidad del Todo, bien sea por aquellos que defienden el Uno, bien sea por los que defienden la multiplicidad de las Formas; a aquellos que, por otra parte, mueven el ser en todos sentidos no hay que hacerles ni tan siquiera caso, antes hacer suyo, como hacen los niños en sus deseos, todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve, y decir que el ser y el Todo son a la vez una cosa y la otra.*<sup>xvi</sup>

De esta manera Platón se esfuerza por conciliar a Parménides y a Heráclito. El ὄν y la γένησις, el ser y el devenir, los ἀχίνητα y los χεχίνημένα, lo inmutable y lo que se mueve, el ser verdaderamente afectado por el pensamiento puro y el devenir afectado por la sensación. Él adopta una posición intermedia entre el ser y el no-ser, donde el devenir no es nada<sup>xvii</sup>. Si es cierto que el ser sea, no es estrictamente cierto que el no-ser no sea. La γένησις, el devenir, no es ser, pero no es nada. El ser y el no-ser no están en presencia, sino el ser y el otro, que sólo es no-ser de este “ser aquí” al participar en el ser que aún no es. Así se constituye la categoría de la κοινωνία, de la participación, de la comunidad. En efecto, si no hay κοινωνία entre los géneros, ya sólo hay una identidad pura que prohíbe todo pensamiento. Al contrario, si la κοινωνία es universal, todo está en todo y el movimiento es sólo reposo. Pero si la κοινωνία es limitada, no cualquier cosa tiene relación con cualquier cosa, así como ciertos grupos de letras son impronunciables, otras son pronunciables, por virtud de ciertas letras que de hecho permiten las consonancias. El filósofo aparece así como quien ve lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno, quien ve el vínculo como una oposición y la alteridad como un vínculo, quien ve que la limitación del ser por el no-ser funda la posibilidad del todo.

Aquí está, en resumen, el triunfo del Extranjero:

EXTRANJERO.– *Así, según parece, cuando una parte de la naturaleza de lo distinto y una parte de la naturaleza del ser se oponen mutuamente, esta oposición, si se nos permite decirlo así, no es menos ser que el mismo ser, pues, en ninguna manera, lo que ella expresa no es lo contrario del ser; es simplemente una cosa distinta de él, ¿no es así?*

TEETETO.– *Es muy evidente.*

EXTRANJERO.– *¿Con qué nombre, pues, lo denominaremos?*

<sup>xv</sup> *Ibidem*, p. 1021 [240e/242a]

<sup>xvi</sup> *Ibidem*, p. 1028 [248d/249e]

<sup>xvii</sup> *le devenir n’etant pas rien* – donde el devenir no es nada. Al traducir esta fórmula, el *no* en español adquiere un valor expletivo que no está en el francés. Hay que entenderlo entonces en el sentido de “es algo”, “es no nada”.

TEETETO.– *Es evidente que se trata del no-ser que buscábamos a causa del sofista.*<sup>xviii</sup>

Se desprenderá de ahí rápidamente una nueva definición del sofista, y que ya no será una aporía sino la posibilidad por fin de tenerlo en la línea y de instalarlo en el día del juicio. Al rehusar el no-ser en pro del otro, el Extranjero quiso y creyó mostrar que el no-ser sólo era una creación del sofista porque el sofista se rehúsa a darle un estatuto ontológico, conduciendo por astucia a su paciente a una contradicción inadmisibles. Y es en ese mismo terreno del sofista donde deberá ganarse ahora la batalla, en el campo de la opinión y del discurso, de la verdad y de la falsedad. Para el sofista, la falsedad no es. Cito otra vez:

TEETETO.– [...] *no comprendo por qué nosotros ahora vamos a definir en común el razonamiento* [discurso].

EXTRANJERO.– *He ahí algunas reflexiones que, quizá, si quieres seguirme en ellas, harán que lo comprendas fácilmente.*

TEETETO.– *¿Cuáles son?*

EXTRANJERO.– *Hemos descubierto que el no-ser es un género determinado entre los demás géneros, y que él se distribuye sobre la serie de los seres.*

TEETETO.– *Exacto.*

EXTRANJERO.– *Pues bien: lo que nos queda por hacer es el examen que nos lleve a ver si se mezcla también con la opinión y con el razonamiento* [discurso].

TEETETO.– *¿Por qué?*

EXTRANJERO.– *Si él no se mezcla con esto, es necesario que todo sea verdadero; si él se mezcla en ello, entonces se da la opinión falsa y el falso razonamiento* [discurso]. *El hecho de que lo que uno se represente o lo que uno enuncie sean no-seres esto es lo que, a fin de cuentas, constituye la falsedad, tanto en el pensamiento como en los razonamientos* [discurso].

TEETETO.– *Así es.*

EXTRANJERO.– *Pues bien: desde el momento en que hay falsedad hay también engaño.*

TEETETO.– *Sí.*

EXTRANJERO.– *Y desde el momento en que hay engaño, todo se llena necesariamente de imágenes, de copias y de ilusiones.*

TEETETO.– *¿Cómo no, en efecto?*

EXTRANJERO.– *Pues bien: hemos dicho que era en este refugio donde se había escondido el sofista, pero él se ha obstinado en negar absolutamente que hubiera falsedad. Según él, en efecto, no hay nadie que conciba ni enuncie el no-ser, pues el no-ser no tiene, bajo ningún aspecto o relación, ninguna parte en el ser.*<sup>xix</sup>

Entonces hay que establecer el ser de lo falso. ¿Todos los nombres concuerdan? No. ¿Los que concuerdan expresan un sentido? Los que concuerdan expresan un sentido, los demás no. No hay serie pura de nombres, no hay serie pura de verbos que exprese un sentido, solamente la concordancia de los nombres y los verbos. Me eximo de citar para no alargar mi texto. Más allá de esta concordancia, todavía se necesita una, entre el sentido dicho y el

<sup>xviii</sup> *Ibidem*, p. 1036 [257c/258d]

<sup>xix</sup> *Ibidem*, p. 1038 [260a/261b]

tema [*sujet*] del que se habla. De allí se deducirá si el discurso será verdadero o falso. El discurso falso “dice una cosa distinta de lo que en realidad es”. “Así, pues, un entramado de verbos y de nombres que de hecho enuncie, respecto a un sujeto, como si fuera distinto, lo que es idéntico, y como existente, lo que en manera alguna existe, esto es con toda exactitud, al parecer, la clase de unión o entramado de palabras que constituye real y verdaderamente un razonamiento [discurso] falso.”<sup>xx</sup>

Reconocieron el estilo del Extranjero, espero. Ahora bien, discurso, imaginación, opinión, pueden resultar de esta misma calificación, productoras de ilusiones, de imágenes de simulacros. Pero el simulacro, φάντασμα será a su vez dividido en dos, el simulacro que tiene lugar por medio de instrumentos y la persona que hace el simulacro prestándose a sí misma como instrumento. Ahí está la mimética, Tisot se hace simulacro de quien ya saben<sup>xxi</sup>, pero éste, Tisot, sabe a quién imita. Otros podrían no saberlo y no obstante imitarlo sin embargo. De hecho, eso se ve todos los días.

*Tenemos, pues –continúa el Extranjero–, dos imitadores que, creo yo, hay que llamar distintos uno del otro: el que no sabe absolutamente nada y el que sabe.*<sup>xxii</sup>

Traduzcamos: el que tiene una referencia segura, mientras el otro no la tiene, sino sólo una δόξα, una opinión. Ahora: el sofista es de estos, “no es, ni mucho menos, del número de los que saben, sino del de los que se limitan a imitar”. Es, según un neologismo que introduce aquí Platón, un doxomimo<sup>xxiii</sup>. Este, “[...] en reuniones privadas, fragmentando su razonamiento en argumentos breves, fuerza a su interlocutor a que se contradiga a sí mismo.” Y, sin embargo, no es un sabio pues nada sabe.

Es hora de concluir, o más bien de que les diga por qué casi no es pertinente concluir. El diálogo platónico queda aquí cortado pero recortándose. En efecto, para precisar al sofista en su definición, el Extranjero se apoya en el hecho de que el sofista, a diferencia del sabio, no sabe. ¿No sabe qué? Lo que es la justicia, por ejemplo. Disponiendo únicamente de una δόξα, de una opinión, hace sin embargo un discurso. Ese discurso no se apoya en ninguna referencia seria. ¿Cuál sería tal referencia? La vía mayéutica por donde el sabio, por su parte, ha logrado definir la justicia, de dicotomía en dicotomía, partiendo siempre hacia la derecha si escribe en griego.

Esa vía le da una referencia segura sobre la naturaleza de la justicia y le permite no crear simulacro, pero ¿de qué se trata? ¿De la idea de la justicia que funda la investigación e inmediatamente se dicotomiza, o de la idea de la justicia que contiene *nachträglich, a posteriori*, todas las dicotomías, todas las encrucijadas del camino por las cuales se habrá llegado allí?

---

<sup>xx</sup> *Ibidem*, p. 1041 [263c/264c]

<sup>xxi</sup> Henri Tisot, cómico, gran imitador de de Gaulle.

<sup>xxii</sup> *Ibidem*, p. 1044 [266e/268a]

<sup>xxiii</sup> “[...] Sin embargo, por mucho que nuestra expresión pueda parecer demasiado atrevida, aunque solamente sea para distinguir la una de la otra, a la imitación que se apoya en la opinión le daremos en nombre de doxomimética; a la que se apoya sobre la ciencia, le daremos el nombre de mimética sabia.”, p. 1044 [266e/268a]. El neologismo no aparece pues, en la traducción al español, como una referencia directa al sofista [“doxomimo”] sino al tipo de imitación [doxomimética]. Más adelante, sin embargo, Teeteto dirá: “[...] imitador del sabio,[...] este es, verdaderamente, en su absoluta realidad, nuestro sofista.” p. 1045 [268a/268d]. [N. del T.]

¿Quién sabe, entonces? ¿Quien comienza o quien llega? ¿El sujeto del que se parte o el sujeto al que se llega? ¿Qué es ese sujeto supuesto saber sino el sabio mismo? ¿Saber qué? Que siempre supo precisamente lo que había que saber. El sofista, éste, pretende que saber y no saber dan lo mismo porque no hay verdad del simulacro, porque la distancia que crea el simulacro lo diferencia tanto de la copia de la realidad como de la realidad misma; que el simulacro es el único que instituye al sujeto incorporándolo como esa misma distancia; que el sujeto sólo es y puede ser referencia si se evidencia en cada instante del proceso dicotómico que él es la distancia nueva que se toma respecto a toda referencia; que ese sujeto jamás sobrevolará como sujeto de conocimiento el conjunto de las distancias en que se instituye; que el sujeto por conocer es un simulacro, un fantasma. Por último, sólo se lo puede conocer desde el punto de vista particular del sujeto al que se le revela.

A fin de cuentas, sólo el sofista impide el diálogo sobre el sofista por ser un enorme sofisma. Suprímalo por un instante de su lectura, hagan de él un escéptico, por ejemplo, quien no disuelve la verdad en el discurso sino la suspende antes de todo discurso, y verán que podría recibir exactamente las mismas objeciones que el sofista por parte del Extranjero. Ustedes saben que, para el sofista, el hombre es la medida de toda cosa, de todo lo que es así como de todo lo que no es.

Este, el sofista, se instituye como el cero de donde partirá la numeración, y como el cero que la sostendrá, para que se lo obtenga a él mismo a través de la numeración. Lo que permitirá, por ejemplo, todas las enumeraciones del Extranjero, a riesgo de que el Extranjero considere el cero de la llegada como el Uno del saber. Por su parte, el escéptico, declara ser el cero como un Uno designable al comienzo. Al Extranjero le resultará fácil mostrarle que él es sabio, puesto que él sabe qué es él, aun cuando sea simulador de no-saber. Ya que el Extranjero, por su parte (es su sofisma), tiene la ciencia en el lugar de los que no la tienen o dicen no tenerla. Él pasa por ser el sujeto de todo saber.

Lo que nosotros sabemos es que nos habla y habla de nosotros día tras día en nuestros divanes, que habla en nosotros cuando escuchamos hablar a quienes hablan; es el alma del obsesivo que frecuenta todos los lugares del análisis, y el sofista –¡quiera el cielo que exista!– sería nada menos que el analista mismo, una vez que ha perdido sus referencias en la distancia constituyente del simulacro, y su voz sería sencillamente la de Teeteto, que aquí lo reemplaza:

Ναί	Σί
Μένει	Por supuesto
Ἔστω	Así es
Λέγε	Dilo pues...

**Jacques Lacan** – Pienso que debemos agradecerle a Audouard su discurso en extremo preciso y elegante, que me parece tener de entrada una ventaja, que es la de haber constituido la mejor introducción al *Sofista* para quienes aquí aún no lo han abierto, por lo que sé. Creo que es legítimo proceder como lo hizo Audouard, es decir, a fin de cuentas, poner en el activo de Platón lo que sin embargo no se enuncia respectivamente, a saber, esta función fundamental de la distancia en lo que impropriamente se tradujo como simulacro, y que está representado por el término griego φάντασμα .

Evidentemente, lo importante de ese discurso es que permite mostrar con qué precocidad habría podido, si puedo decir, instituirse en la reflexión filosófica, el estatuto del fantasma. No obstante, quiero creer que es exacto decir que Platón no lo fundó, no más de lo que no supo fundar el estatuto de la copia, o de lo que cree ser la copia, en el fundamento del arte. Ello dice hasta qué punto es emocionante el tema en el que nos adentramos, si tomamos un diálogo de Platón, puesto que debemos sin embargo retener algunas referencias a lo que ha sido esto, si puede decirse, históricamente, en función de Platón, por muy englobante que haya sido siempre esta función, aún para nosotros.

No me disgustaría que alguien aportara un eco, hasta una respuesta a lo que hoy planteó Audouard. Y en últimas, quién sabe, tal vez la cosa tiene a Jacques-Alain Miller, al mismo tiempo que le responda a Leclair la próxima vez. No me disgustaría saber qué le han inspirado, o qué pueden inspirarle de aquí a entonces, en ocho días, al salir de sus trabajos personales, el discurso de Audouard.

Ya no quisiera postergar más tiempo darle la palabra a Kaufmann, quien seguramente sólo podrá, en los veinte minutos que nos quedan, introducir las cosas en extremo fecundas y de una especie, de un cariz absolutamente singular y diferente, de lo cual tuvo a bien brindarme una ojeada. Kaufmann, ¿se siente con humor para hacer la introducción en veinticinco minutos?

**Pierre Kaufmann** – Ah, sí, tanto más cuanto que se lo puede interrumpir. Son unas pocas minucias, de referencia principalmente. Es probable que no tenga tiempo para su desarrollo, pero como los textos están al alcance de todos, me limitaré a dar algunas referencias producto de una asociación de ideas que se me ocurrió sobre *El sofista*. Ustedes saben que, hacia el final de *El sofista*, se trata del número. Cuando leía ese pasaje, resulté pensando en las ovejas de Polifemo, y se me despertó la curiosidad de ir a buscar por el lado de Polifemo. Y la referencia me pareció lo bastante útil como para que les hable de eso, particularmente lo que cuenta Polifemo, que prueba que ese cuento del pescador de caña es una historia muy antigua; de hecho, resulta muy difícil desenredar todos sus nudos. Puede verse que el problema de las relaciones entre el asunto del fantasma, por una parte, y el de las relaciones entre los elementos, por la otra, es decir, entre el fuego, el aire, etc., todo eso ciertamente circuló en el pensamiento griego, y creo que el diálogo de *El sofista* ha de tomarse de ese contexto. Me limitaré entonces a darles algunas referencias a las que me remití.

Disponemos de cierto número de textos sobre Polifemo. Primero, por supuesto, está el arquetípico texto respecto a la sofística, a saber, Οὔ-τις. La pregunta grave, conocen el pasaje, ¿quién es? Nadie. En suma, esto nos propone al comienzo el problema mismo que se discutirá en *El sofista*, pero desde otro punto de vista, a saber, ¿cuáles pueden ser las consecuencias del empleo del οὐχ. Precisamente, Platón responderá que para interpretar correctamente la desventura de Polifemo en la *Odisea*<sup>65</sup>, es importante distinguir entre οὐχ, es decir, la negación de ἐναντίον, negación fundada sobre el principio de identidad, digamos, y, por otra parte, el μή, es decir, una negación diferencial que nos ubica, como saben, por la vía de la diferenciación significativa, es decir que, en últimas el error fatal de Polifemo fue, no propiamente atenerse al principio de identidad sino (las cosas son un poco más complicadas) confundir simultáneamente dos planos, por una parte del plano fonético, y por la otra el plano en que debe intervenir esa distinción entre el μή y el οὐχ.

Pero esto no parecería tener gran relación con el fantasma si precisamente no asistiéramos, con la historia de la mitología, a una progresiva revelación del mito. Los textos de que disponemos son entonces, primero *La odisea*, por otra parte *El cíclope*<sup>40</sup> de Eurípides, en tercer lugar un *Idilio* de Teócrito, por último *Las metamorfosis*<sup>108</sup> de Ovidio. Entonces, el texto de Platón ha de situarse entre la interpretación del mito por Eurípides en *El cíclope* por una parte, y por la otra la evolución que experimentó el mito tras él, es decir, en Teócrito<sup>152</sup>. Pues bien, lo que resulta bastante interesante en esta aventura, lo divertido, es que progresivamente se reveló lo que permanecía oculto al comienzo en la aventura de Polifemo, a saber, que apareció progresivamente el fantasma en la forma de Galatea. Saben ustedes que en Teócrito, Galatea es la ninfa de la que está enamorado Polifemo. Y todos los enamorados que frecuentan el parque de Luxemburgo saben que en la fuente de Médicis pueden hallar una representación plástica del descubrimiento de Polifemo de los amores de Galatea (su ninfa adorada a la manera de un fantasma) y Acis. Por otra parte, saben que esto no le trajo buena suerte a Acis, quien fue aplastado por una roca. No le trajo suerte, salvo porque Acis tiene algo que ver, en este caso particular, con un río, es decir que Acis resultó reabsorbido en una corriente, lo cual hace pensar, en definitiva, que su suerte no fue tan funesta como podría parecer al principio.

Entonces: en *La odisea*, Polifemo y Ulises; en *El cíclope*: Polifemo y Sátiro, pero aún no Galatea. Polifemo mantiene prisioneros a los sátiros. Los sátiros lamentan su Galatea, pero no hay nada de eso. Es porque sabemos que después viene Galatea, es simplemente por esa razón que podemos establecer aquí una conexión entre las diferentes fases del mito. En cambio, en Teócrito y en Ovidio, ahí sí vemos aparecer en carne, si no en hueso, a Galatea. El último texto al que tendríamos que hacer referencia, sería el poema de Góngora<sup>60</sup>, que pertenece al mismo ciclo, en lo que respecta a la evolución del mito, y que nos da, en lo relativo al nacimiento del Cíclope, una indicación que podemos, de alguna forma, si no sabiendo aquí cómo se constituyeron las cosas, bueno, ser un segmento que nos de una interpretación del Cíclope, es decir, que las cosas se vuelven a cerrar.

En el poema de Góngora, escuchamos el canto de Polifemo. Aunque es un tanto tarde para leer versos...

«Sorda hija del mar, cuyas orejas  
a mis gemidos son rocas al viento:  
o dormida te hurten a mis quejas  
purpúreos troncos de corales ciento,  
o al disonante número de almejas  
-marino, si agradable no, instrumento-  
coros tejiendo estés, escucha un día  
mi voz, por dulce, cuando no por mía.»

Y entonces, un poco más allá, asistimos al nacimiento del Cíclope. Esto es lo que nos dice:

«Marítimo alción roca eminente  
sobre sus huevos coronaba, el día  
que espejo de zafiro fue luciente  
la playa azul, de la persona mía.  
Miréme, y lucir vi un sol en mi frente,  
cuando en el cielo un ojo se veía;

neutra el agua dudaba a cuál fe preste,  
o al cielo humano, o al cíclope celeste.»

Esto debería, por supuesto, comentarse largamente, pero nos plantea inicialmente el asunto de saber qué relación hay entre el ojo del Cíclope, la sofística, la fonética y el desarrollo del mito de Galatea.

En lo que respecta al ojo del Cíclope, saben ustedes que se trata sin duda del orificio del cráter rodeado de fuego y en últimas puede decirse que lo que se nos plantea en *La odisea* hace que el saber ¿qué relación hay entre el vientre zumbante de sonidos del Cíclope, zumbante decimos del furor verbal del Cíclope interior al cráter, y la relación de ese sonido con el ojo del Cíclope, es decir, el orificio del cráter, el hecho de que este ojo es único, y por último el hecho de que este desventurado Polifemo se deje engañar, como saben, por Ulises? En otras palabras, ¿por qué ese Cíclope estaba destinado precisamente a no comprender que Οὔτις no era un nombre propio, o más bien que podía ser al mismo tiempo un nombre propio y otra cosa, dependiendo del punto de vista en que uno se ubique? Οὔτις, nadie, es un nombre propio en la medida en que se lo interprete fonéticamente. Yo puedo llamarme Οὔτις, puedo llamarme Nadie.

Por otra parte, no puede decirse que Οὔτις no sea un nombre propio. Al parecer, aun cuando Homero [...] no nos lo haya dicho, con seguridad sus auditores comprendían que Οὔτις quería decir “no uno entre otros”, es decir, Οὔτις es precisamente un nombre propio en la medida en que lo que se designa con Οὔτις no se puede colocar en una serie de términos generales asimilables unos a otros. Οὔτις significa que Ulises se designa como no siendo “uno entre otros”, en el sentido en que podría decirse por ejemplo una silla. Cuando se dice una cierta silla, pues bien, se trata de una silla entre otras sillas, [...] que tal vez podríamos acercarnos a la relación con la aritmética, latente en *La Odisea*. En ésta, Οὔτις se designa a sí mismo como no siendo “uno entre otros”, Οὔτις. Sólo que se trata de otra cosa diferente a eso, y si es otra cosa diferente, tenemos que introducir la categoría de la alteridad, es decir, que en el lugar de οὐχ, tenemos que introducir el μη, y es ahí donde se desplegará la astucia de Platón.

De hecho, ¿por qué el Cíclope está destinado justamente a no hacer esta distinción? Pues bien, Platón nos enseñará precisamente que quien sólo tiene un ojo no puede distinguir entre el reflejo y la representación; en otras palabras, no es capaz de introducir, en la categoría general de lo imaginario, las diferenciaciones que podemos hacer todos nosotros en tanto que tenemos dos ojos. Aquí el comentario resultaría tardío, pero ocupémonos únicamente de la conexión de las ideas. El comentario debería buscarse en el *Timeo*<sup>125</sup> de Platón, donde éste vincula, como saben, el problema de la inversión, el problema de la derecha y de la izquierda, con el problema del espejo y con el problema del simulacro.

Siendo esto suficiente entonces en lo relativo a *La odisea*, podemos pasar al tema del Cíclope en Eurípides. Una de las transformaciones principales a la que asistimos en Eurípides consiste en que el Cíclope de Eurípides ya no es simplemente lo ardoroso, ya no es lo ardoroso del griterío de la protesta; Polifemo, su nombre lo indica, es precisamente eso. Ya no es simplemente lo ardoroso, no es simplemente el fuego, sino que vemos introducirse ahora una diferenciación entre el elemento sólido y el elemento líquido; diferenciación que precisamente estará en el nódulo de la versión que dará Teócrito del mismo mito. Aquí me limitaré a citarles algunos fragmentos del *Cíclope* de Teócrito:

“Blanca Galatea, ¿por qué rechazas a quien te ama?”<sup>xxiv</sup>

Y un poco más abajo, lo cual nos ofrece un punto de referencia sobre el pescador de caña, situación del pescador de caña:

*¡Infortunio que mi madre no me hubiera engendrado con branquias! Me hundiera hacia ti, y besara tu mano, si no quieres tu boca; te daré o flor de nieve o una amapola suave, etc.*<sup>xxv</sup>

Y de hecho, un tanto más lejos el poeta retoma diciendo:

*Cíclope, Cíclope, ¿adónde se ha ido tu razón? Si trenzaras canastas y heno recién segado que dieras a tus ovejas, de seguro mucho más sensata serías. Ponte a ordeñar la que está presente ¿por qué persigues lo que te escapa?*<sup>xxvi</sup>

Aquí ven que el problema del fantasma en Teócrito, a saber Galatea, y de la posición de Galatea en el elemento líquido está muy precisamente empalmado con el problema del espacio y, tal como justamente lo hace Platón, con el asunto de las dimensiones y del número del espacio. Esto nos da el fantasma como situándose en un espacio unidimensional que se comparte entre el acercamiento y la huída. Y además, debería justamente establecerse la relación con el pescador de caña.

Hay otro registro, que compromete a otro de los enemigos de Ulises, a saber, Palamedes, que nos indica, de una forma que, en mi opinión, no puede deberse al azar, que ese pescador de caña representa efectivamente un dato que subyace en todas las discusiones de la sofística y de la filosofía en sus relaciones con la sofística. No voy a extenderme aquí sobre Palamedes. Y sin embargo sería bastante fácil porque disponemos de muy pocos textos sobre Palamedes. Saben quién es Palamedes. Sólo para interesarlos en la historia, diré que un texto de Pausanias<sup>110</sup> nos dice, distanciándose con ello de otras versiones, que Palamedes fue asesinado cuando partía a pescar. Se trata de un pasaje sencillo en que Pausanias refiere su visita a unas pinturas que representan precisamente a los enemigos de Ulises. Pues bien, este breve rasgo nos invita a interesarnos en Palamedes, y cuando uno se interesa en Palamedes, se ve que Ulises se encuentra cercado de manera harto significativa, por una parte por Polifemo, el que vocifera, por un lado, y por Palamedes quien no es otro, como saben, pero es bueno recordarlo, no es otro que el hombre de lo escrito. Palamedes es el Dreyfus del ejército griego. En el ejército se echó a circular una carta según la cual pretendía traicionar a los griegos, y por otra parte, le llenaron los bolsillos de monedas de oro; referencia ésta, además, a las relaciones entre la lingüística y la aritmética. De esta manera, el desafortunado Palamedes resultó convencido de traición, y fue propiamente lapidado por los griegos en castigo por ese crimen. Ulises se halla en el origen de esta triste historia, puesto que la desavenencia entre Palamedes y Ulises viene de que Ulises no era muy partidario de partir a la guerra y entonces simuló locura, en circunstancias en las que

---

<sup>xxiv</sup> *Blanche Galatée, pourquoi repousses-tu celui qui t'aime?*

<sup>xxv</sup> *Quel malheur, que ma mère ne m'ait pas mis au monde avec des branchies! Je plongerais pour te rejoindre, je baiserais ta main, si tu ne veux pas ta bouche; je te porterais des lys blancs et de tendres pavots, etc.*

<sup>xxvi</sup> *Cyclope, Cyclope, où s'est envolé ta raison? Si tu allais tresser des corbeilles et cueillir de jeunes branches que tu porterais à tes agnelles, sans doute tu aurais bien plus de sens. Trais celle qui se présente; pourquoi poursuis-tu qui te fuit?*

no profundizo; había uncido su arado con un asno, si me acuerdo bien, y otro animal, y estaba sembrando sal. En últimas decía: ya ven que no soy apto para ir a la guerra; pueden verlo, estoy completamente chiflado.

Salvo que Palamedes, para convencerlo, hizo algo muy sencillo, algo similar a un juicio de Salomón, puso al pequeño Telémaco ante el arado. Ulises detuvo entonces el arado y de esta manera Ulises quedó en evidencia; en últimas se vio que Ulises no deliraba. De esta manera, Palamedes pudo más que la simulación del delirio de Ulises, precisamente porque Palamedes es el hombre de lo escrito. ¿Qué es lo que permite decir que Palamedes es el hombre de lo escrito? No solamente lo que acabo de recordarles sobre las circunstancias en las que fue acusado falsamente, sino también tradiciones en extremo diversas y confusas (existe una tragedia *Palamedes* de Sófocles, que desafortunadamente se perdió), pero Palamedes pasa por ser el inventor, según algunos, de ciertas letras, pero aún más interesante, del alfabeto, es decir, del orden de las letras, lo cual permite, en últimas, constituir la palabra en escrito.

Lo que nos permite comprender aquí a Palamedes es que un escrito confisca al sujeto de la enunciación. En otras palabras, lo que se disimula detrás de todo eso es un cierto número de astucias (de las cuales da cuenta implícitamente *El sofista* de Platón) sobre la relación del sujeto de la enunciación con el sujeto del enunciado, es decir, en *El sofista*, la relación del nombre con el verbo y de lo que sucede en ese deslizamiento de sentido con el cual el nombre que es potencia se actualiza en el verbo. Palamedes alcanza aquí los temas que apreciamos, puesto que entre los servicios que le prestó a la justa causa, encontramos el de haber tranquilizado a los griegos en presencia de un eclipse. Aquí el eclipse ciertamente no interviene gratuitamente. Además es asimismo el inventor del juego de damas. No tuve tiempo de buscar cómo jugaban a las damas exactamente los griegos, ni cómo se comían los peones, como lo hacemos hoy; si los griegos comían peones.

Entonces, en lo concerniente a las relaciones con la aritmética, les recuerdo también que, según cierta tradición, Ulises no es en absoluto el hijo de quien se cree, a saber, del pobre Laertes, sino de Sísifo, que indefinidamente vuelve a empezar. Ven que nos encontramos aquí en la vía que nos llevará al problema platónico de la díada, y que nos permitirá nuevamente por lo tanto, en *El sofista*, articular los problemas de la aritmética con los problemas de la lingüística.

En suma, se trata de comprender qué pasa con la unidad numeradora dentro del número, e igualmente, si enganchamos esto con el tema de Palamedes y del orden que se establece entre las letras, lo que se plantea aquí es el asunto del nombre propio, del número ordinal al número cardinal.

Pero avanzada la hora y habiendo dado las pocas referencias que quería, creo que puedo poner fin a estas observaciones.

**Jacques Lacan** – No les diré “volvamos a nuestro asunto” [volvamos a nuestras ovejas] porque justamente nuestro amigo Kaufmann los sembró ahí, lo enganchó a su vellón, y hasta sin avisarles. Hasta nueva orden, se nos escapará la asociación fundamental de donde partió para llevarnos de *El sofista* a *Polifemo*, lo cual no tiene importancia alguna porque gracias a él han salido ustedes sanos y salvos de la caverna.

Una de las mayores satisfacciones que tuve, muy personal, es la de ver en este caso a nuestro amigo Kaufmann traerme, así, en bandeja, un texto que yo creía tener el privilegio

de haberlo estudiado, porque todo el mundo, durante años, ha hecho correr la bola de que el modelo de mi estilo lo tomaba yo de Mallarmé. Es un error, es precisamente en el *Polifemo* de Góngora donde me había formado hasta ahora, y no me parece en absoluto cosa de azar que sea en ese punto donde hoy Kaufmann, con una precisión de brújula, me haya encontrado. No quiere decir que alguien que no me haya relacionado con Góngora, sea enteramente por azar, seguramente es alguien que nunca debió leer el *Polifemo*.

Nos encontraremos con esas cosas en lo que sigue. Ahí tuvieron gran abundancia de referencias y de ninguna manera me parece que sea de nimia importancia ese subrayado que hizo él de la diferencia fundamental de la negación griega entre el οὐχ y el μή, introducida ya hace mucho tiempo en nuestro discurso. Pero les daremos desarrollo posteriormente.

Buena suerte le deseo a la meditación de ustedes de aquí a cuando nos volvamos a encontrar y los invito muy especialmente a intentar remitirse por sus medios a los textos mayores cuya instancia nos introdujo Kaufmann aquí.

**Pierre Kaufmann** – ¿Puedo agregar sencillamente una palabrita? Un punto que se refería al asunto del fantasma. Existe una edición ilustrada de Freud, realizada en vida del autor, que nos da todos los datos que podemos llegar a necesitar sobre la cuestión del fantasma. No sé qué tan conocida es la cosa. Es esa imagen que nos representa la condición del hombre; y todos los elementos de la teoría del fantasma se hallan en la ilustración. Precisamente, esto puede interesarnos en lo que concierne a la gruta.

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)