

Lección 21

2 de junio de 1965

En lugares donde poco pongo mis pies, se habla (bueno, por fases) de la palabra diálogo. Se pone a dialogar juntas a personas que bien puede decirse, en el sentido más riguroso del término, que están en orillas diferentes, y de eso se espera no se qué. Mientras no haya diálogo más seguro entre el hombre y la mujer, valga decir, en el terreno en que respectivamente son hombre y mujer, en el terreno de su relación sexual, permítaseme ser escéptico en cuanto a las virtudes del diálogo. Esta posición es la analítica. Por eso es que el psicoanálisis no es un diálogo. En el campo en que ha de aplicarse el análisis, se pudo notar –porque ahí, eso saltaba a la vista–, que el diálogo ¡no produce nada!

Esta verdad primera, esta puerta abierta que derribo, es conocida desde siempre y de ninguna manera puede considerarse desvinculada del hecho de que lo que se llama “los diálogos de Platón” (no sé si lo notaron ustedes, pero) nunca son diálogos; quiero decir, que nunca se trata de intercambio de comentarios entre dos personajes donde el uno sería de verdad quien sostiene una de las tesis en cuestión y el otro la otra. Siempre hay uno que representa una de las dos tesis, que por cualquier razón se recusa, se escabulle, se declara insuficiente; y se toma entonces a una tercera persona que consentirá en hacer algo que, a primera vista, parece el rol del idiota pero es trujamán bastante útil sin duda, pues es de esa manera que se intentará hacer pasar algo, que no siempre es un diálogo, muy a menudo es una exposición.

Así es como empieza *El sofista*. De esa manera se desarrolla. Acontece entre el extranjero de Elea y aquel de quien se trata, el que empezó la cosa, es decir, Sócrates. Pero, colmo de astucia, eso termina con otro Sócrates, un pequeño Sócrates errante, Sócrates el joven. Tal vez hay también algo así en el hecho de que este año sentí la necesidad, en un momento dado, de tener el gesto de cerrar el seminario para poder tal vez... para hablar un poco más con la gente y que la gente me hable. En eso hay una función tercera. Pero lo propio de las funciones terceras consiste en que, con todo, deben regresar al círculo. Y por eso es que hoy, así se trate de uno de nuestros días reservados para mi curso, pienso que no es inoportuno que surja algo aquí, de una respuesta sobre lo que se fomentó en mi seminario cerrado, en el que, de hecho, funciona una parte muy amplia de esta asamblea.

Entonces, en mi último seminario cerrado se enunció algo, que en boca de Serge Leclair se dirigía al trabajo que había hecho Jacques-Alain Miller sobre la teoría del número en Frege. Había insistido mucho Serge Leclair en que esto no se quedase, digamos, atascado o pendiente y le propuso algunas observaciones. Hoy, Jacques-Alain Miller dará la respuesta a lo que había dicho Serge Leclair, que, creo que lo verán, es una respuesta que tendrá su lugar en lo que encadenaré seguidamente, ya sea hoy, ya sea la próxima vez.

Por otra parte, pueden ver ustedes que nuestro programa de este año nos ha llevado, en últimas... ha querido ser esencialmente un abordar la función del analista a partir de lo que funda su lógica propia. ¿Cuál es el medio con el que intentamos acceder por este camino a lo que sería nuestro fin, que consiste en definir la posición del psicoanalista?

No es, tal vez no es sólo esto [...], especie de malentendido al definirse únicamente, definir qué es, para el psicoanalista, su relación con dos términos por ejemplo como los de la

verdad y el saber. Es imposible (aun cuando eso sea, si puedo decir, lo más sensible para la experiencia del psicoanalista, puede enseguida, al respecto, especificarse, interrogar, dar respuestas, ser corregido si las da erradamente), es imposible situar exactamente la relación del psicoanalista eficaz con esos dos términos, tan esenciales para especificar la posición del que sabe, sin remitirse, de manera más radical, a aquello en lo cual podemos acercarnos a toda una experiencia, que es la que precedió al análisis.

Es en las relaciones entre la verdad y el saber que nos trasladamos al terreno de la lógica, y que la lógica, ya se la capte allí donde fue articulada en último término, en este autor tan importante (tal vez más importante de lo que en general se lo reconoce) que es Frege, o bien en el origen, en el momento en que comienza, en que se articula lo que tal vez sea demasiado general llamar una dialéctica, en tal o cual de las articulaciones de Platón, y precisamente en los Platón que se denominan “del último periodo”. Pues bien, unos primeros pasos de esta lógica, antes de que se cristalice bajo la forma como se transporta a través de los siglos empaquetada bajo el nombre de lógica formal (que de hecho no es más que una característica de las más externas), al nivel de *El sofista*, lo señalé, y hubo quien quiso trazar sus primeros pasos en mi seminario, al nivel de *El sofista*, donde se articulan las más ardientes cuestiones en torno a esos dos términos, verdad y saber.

Por eso, justo después de Jacques-Alain Miller tomará la palabra uno de quienes, en ese punto, sigue lo mejor que he podido comenzar a articular este año, para aportarles algunas observaciones sobre *El sofista*, y porque consideré indispensable hacer este relevo antes de dictar, los dos miércoles que siguen los dos cursos con los que espero este año cerrar suficientemente lo que había empezado a abordar, si recuerdan, este año, ya en la apertura de mi primer seminario, en torno a los asuntos del sentido y el no sentido propiamente hablando, centrándome en dos cadenas significantes pretendidamente sin sentido alguno, y sobre las cuales les señalaba que sin embargo eran portadoras de sentido, por muy opacas que fueran, por la simple razón de que eran gramaticales. Que quienes estuvieron en ese primer curso se remitan a ello antes de que yo retome lo que seguirá en mi curso, es decir, al final de nuestra reunión de hoy y las próximas veces.

Le doy la palabra a Miller.

Jacques-Alain Miller – Pido disculpas primero por sostener este discurso apenas en forma, elíptico. Me excuso por ello ante ustedes y muy particularmente ante Serge Leclaire.

Tal vez alguno de ustedes se acuerde aquí de algo así como una carta [*lettre*]ⁱ que yo inserté durante un tomar la palabra dedicada a la quinta estación de una lógica del significante, dirigida especialmente a una dama analista excepcionalmente hábil, algo así como, ¿no es cierto?, una carta [*lettre*] de solicitud de respuesta. Pero en el camino, esta carta, créanlo, se perdió, y si se perdió es que las cartas [*lettres*] no van adonde queremos sino adonde ellas quieren. Tal vez se la robaron; de nuevo, es la carta [*lettre*] la que quiere que se la roben, para ir adonde ella quiere, y si llegó a las manos de Serge Leclaire, es porque ese era su terminal. Porque la carta [*lettre*] quiso que lo fuera. Porque además él quiso serloⁱⁱ, y le agradezco que justifique así lo injustificable que digo ante ustedes; esta es pues una ocasión

ⁱ Carta y también letra [N. del T.].

ⁱⁱ ...*il a voulu l'être*: literalmente quiso serlo, pero también, por homofonía con *lettre*, quiso carta, quiso letra [N. del T.].

para fechar una correspondencia en la cual al doctor Lacan no le disgusta hacer de oficina de correos. Un intercambio sin duda, pero ciertamente no un diálogo. Ni Serge Leclaire ni yo buscamos un diálogo. Sólo hablamos para rechazar que estemos en posiciones recíprocas. Sólo paramos oreja para escuchar en el discurso la parte de uno mismo, secreta.

Serge Leclaire supone que lo que pronuncio como discurso mío corresponde forzosamente a lo que la realidad sexual no nos parece suturar, en cambio el analista, al ser analista en su palabra, puesto que, dice Leclaire,

“El analista no construye discurso; en su palabra, el analista no sutura; 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 para él ese punto de sutura [...] En ese sentido, todo lo que nos aporta Miller nos es extremadamentepreciado.

Espero que aprecien tanto como yo la delicadeza con que Serge Leclaire introduce su comentario. ¿Valioso para él mi discurso? ¡Muchas gracias! ¿Peropreciado como la palabra de un analizado en su diván? ¡No, gracias! Y el derecho de decir aquí ese “¡no, gracias!” es lo que voy a defender, y como ya lo dije demasiado brevemente y de manera inconclusa, el desconocimiento que produjo Serge Leclaire en la lectura que hizo de mi texto, lectura que tan exactamente dirigió hacia el concepto pivotal de lo que yo articulé, a saber, el concepto de sutura.

En todo caso, espero que mi respuesta no hará desvanecerse [...] y cuyo carácter inédito, con seguridad no me deja incólume que, en tanto analista, él haya hecho uso de mi discurso. Espero que se trate de un uso diferente, en mi opinión, al de una palabra de analizado que él es capaz [...] que no tuvo el cuidado de distinguir el discurso que desmonté, el de la lógica del lógico, de Frege, y el discurso que articulé, a partir de Jacques Lacan, el de la lógica del significante.

Desatendió el que sea a partir de esta lógica del significante, asumida como mi discurso, que podía decirse suturada la serie de los números engendrados en el discurso de Frege; que esta lógica era lo suficientemente general como para ser llamada con justo derecho “del significante”. Entiendo con ello descubrirle a Leclaire que el discurso que sostiene en nombre del analista, y que le opone al mío, estaba ya anticipado y hasta contenido por adelantado. De hecho, no nos hallamos en situación de reciprocidad, pero no de la manera como él cree. Les pido que me excusen porque ahora me dedicaré a leer algunas cortas notas. Es patente que el interés en mi texto sólo tiene su origen en la posibilidad de darle valor por contraste a dos posiciones. Resumo su análisis:

“Mientras que el lógico sutura, el analista no sutura porque el segundo difiere la sutura que la verdad pide: mientras el concepto lógico toma en su parentela objetos idénticos a sí mismos, el concepto inconsciente reúne cosas no idénticas a sí mismas.”

Tomemos el primer punto. ¿Qué es la sutura en Jacques Lacan? Es un concepto no temático que le sirve en el campo del análisis. ¿Qué supone la importación que hago de éste?

Importar su uso supone que el funcionamiento de las categorías, cuyo valor está garantizado en el campo de la palabra libre, siga siendo adecuado en el campo de esta palabra restringida que llamamos discurso. ¿Pero qué importamos al importar la sutura? Creo que esto: una estructura que instala una escena, una cadena donde el sujeto se produce en primera persona, que es la cadena o la escena de su palabra en su relación con la otra escena, con la otra cadena donde no hay, para el sujeto, reflexión concebible, por el hecho de que allí él no es más que un elemento. Diré entonces que un discurso suturado se reparte entre una cadena aparente y una cadena disimulada que se manifiesta en un punto, punto cuyo ocultamiento crucial, al mismo tiempo apatético y temático es la condición para la apertura del discurso. Pero esto implica que toda sutura no sea sutura de la realidad sexual, es decir, que la otra escena no sea (en todo caso es el uso que le doy) no sea la única. Por ser estructura de la sutura, es formal; lo que quería articular sobre una teoría del discurso abre la posibilidad de una generalización de la causa inconsciente o ausente por fuera del campo del análisis.

¿Qué hay del analista respecto a la sutura? Consideren la formulación de Leclaire:

“El analista no sutura o por lo menos, debería esforzarse –cómo decirlo– cuidarse de esta pasión.”

Tomemos el campo del análisis como campo de la palabra libre. El sujeto analizado sutura su falta en ser, efecto metonímico del deseo, causa metafórica. Por su parte, el analista no sutura. Es cierto porque es sujeto supuesto saber, porque se mantiene en esta posición y porque habla desde ese lugar. Y si se convierte, digamos (y en ese punto Leclaire está, por supuesto, ahí, en total acuerdo al respecto), en un sujeto que supone que sabe, es decir, si él caracteriza su posición como punto de certidumbre, para dar a su saber un contenido, de esa manera supuestamente se adecua a lo real, modelo de la identificación del analizado, y con ello sutura, es decir, sutura la falta por la cual es sujeto deseante.

Es entonces el deseo del analista lo que hace de su palabra no suturada. Y con ese deseo, cubre la dimensión de la ética del psicoanalista, marcada por el deber que Leclaire le hace de no suturar. Pero muy cierto me parece que cuando él intenta discurrir sobre el análisis, el analista no está en la posición de sujeto supuesto saber. En lo que me concierne, al suturar mi deseo, para discurrir sobre la teoría, ¿queda suturado mi discurso teórico? Aquí “sutura” necesita entonces que mi discurso pueda remitirse a la ley de mi deseo, de manera que aparezca que esta la regula siguiendo un orden que no recubre el orden que yo le doy. Le diría a Leclaire que eso está por probarse.

¿Y acaso no es evidente, en cambio, que Leclaire, de cierta forma quiere, desea, que sea suturado mi discurso? ¿Será que desea tener ante él únicamente la palabra de sus pacientes? Y por eso es que se ciega frente a lo que yo articulo sobre la lógica del significante, en la que, si es necesario, reconocería que él mismo señala ser en efecto absolutamente necesaria, es decir, una lógica de lo “no idéntico a sí”.

Vuelvo entonces sobre el segundo punto, muy rápidamente, me excuso por ello. Cito a Leclaire:

“La realidad, para el analista, es contemplar la cosa en tanto no es una [...] No digo que Miller no lo haga, pero lo hace bloqueando enseguida lo “no idéntico a sí”, con el número cero.”

Me pregunto si, ahora que señalo ese texto ante él, no se da cuenta él mismo de ese cautivador lapsus con el cual me imputa lo que yo mismo enuncié sobre Frege. ¿Por qué es necesario que en el lugar donde se requiere el nombre de Frege, llegue a colocarse el mío, si mi preocupación fue precisamente manifestar en Frege la aparición de lo “no idéntico a sí” en que consistía, dije, el punto de sutura del discurso de Frege? ¿Por qué entonces esta confusión y por qué Serge Leclaire pretende que el arqueológico sea un lógico, que mi preocupación haya sido la de salvar la verdad y no, en cierta forma, la del analista, la de deshacer de alguna manera, también yo, una sutura?

Entonces, Leclaire nos explica qué pasa con el concepto inconsciente, que con toda razón opone al concepto lógico:

“En El hombre de los lobos⁵⁶, Freud nos propone un concepto inconsciente. Ciertamente se trata de una unidad que es el concepto, pero que recubre cosas no idénticas a sí mismas. ¿Por qué no entonces el dedo cortado o el granito en la nariz? Tenemos la introducción de un concepto inconsciente. En el primer ejemplo de Freud que le llega, precisamente una cosita, indiferente, que en sí misma no es singular.”

Lo que me resulta singular de este texto es que yo no creo ni por un momento que esas cositas sean calificadas de significantes. Bueno, como tales son significantes en buena ortodoxia lacaniana; son representantes del sujeto y, como tales, esos significantes son el significante “es idéntico a sí”, en tanto está constituido en su raíz por lo “no idéntico” a sí que es la falta. Y puede verse entonces, en lo que sigue del texto de Leclaire, al Hombre de los lobos con ese grano en la nariz, ocupado primero en ese grano en la nariz y luego, cuando ya le han extirpado el grano, ocupado igualmente en el hueco que sólo él ve, en su lugar. ¿Qué significa esto sino que el significante está constituido como una falta... nunca es más que representante del falo tachado como tal, representante del sujeto tachado? El significante “es idéntico a sí” es el de lo “no-idéntico-a-sí”, que se llama sujeto o falta. De nuevo: al ser indivisible e irreductible, el significante “es idéntico a sí”, es “no idéntico a sí” en tanto es lo indefinible, y bastaría con referirse a la definición saussuriana del significante, que siempre lo define como lo que no es, para manifestarlo. Me parece que el Doctor Lacan lo hizo en un seminario sobre la identificación.

Entonces, por el momento, mal veo cómo (de hecho no lo veo en absoluto), esta lógica del significante se preocupaba por salvar la verdad. Todavía espero ver en qué sutura, en la medida en que no es la palabra de un analizado.

Me parece que la conclusión (no es exactamente una conclusión) sería aceptar la soberanía recíproca y las paranomias entre cuatro campos:

- el campo del enunciado, el campo lógico,
- el campo del mensaje que es el campo lingüístico,
- el campo de la palabra libre que es el campo psicoanalítico,
- por último, el campo de la palabra para el cual está por llegar una teoría del discurso.

Hasta puedo decir que el elemento tal vez aún más radical de una lógica del significante sería tal vez una doctrina del punto.

Voy a dejar aquí porque este texto es inacabado, para dejarlos sobre algo bien acabado: una cita que me parece que pone a pensar, en *Punto, línea, superficie*ⁱⁱⁱ:

“El punto geométrico es un ser invisible. El punto parece un cero. En ese cero, no obstante, se ocultan cualidades que son humanas. A medida que se separa el punto del círculo restringido de su acostumbrado rol, se transforma entre el silencio y la palabra, en la última y única unión, y por eso ha hallado su primera forma material en la escritura. Pertenece al lenguaje y significa el silencio.”

Jacques Lacan – Solicitaré que este texto pueda ponerse, tal cual o revisado, como él lo prefiera, pero muy pronto, a disposición de los oyentes antes de que haya finalizado mi curso de este año. Creo que ahí se dicen cosas muy importantes sobre la función de la sutura, función no temática, como lo dijo con justeza Miller, en mi enseñanza, en el sentido en que, si bien siempre está en cuestión, yo no la he designado expresamente como tal.

En cambio, le señalo a Miller, quien tal vez no estaba ese día, que yo, del punto, si puedo decirlo, puntué el punto de paso en uno de mis seminarios, de mis cursos de comienzos de este año, y precisamente respecto a ese nombre, con el que no me contenté puesto que intenté darle relevancia a las funciones de otro punto, que no es la reducción del círculo, sino de ese pequeño ocho interior.

No quiero extenderme más hoy. Quienes escucharon bien debieron poner puntos de interrogación en los lugares en que van, por sí mismos. Y espero que no dejaré, en lo que sigue, ninguno de esos puntos de interrogación en suspenso.

Le doy la palabra a Milner.

Título del informe:

El punto del significante¹⁰²

Jean-Claude Milner – Que entre un cómputo y el ser haya existido un vínculo heredado, lo manifiesta la doxografía antigua, por sí sola. Dice, en la edición donde cita a Isócrates:

“Para uno de los antiguos sofistas hay una infinidad de seres; para Empédocles, cuatro; Para Ion, sólo tres; para Parménides, Uno; para Gorgias, absolutamente ninguno; para Alcmeón, sólo dos.”

Platón, inscribiéndose en ese registro, igualmente deseoso en *El sofista* de determinar lo que pasa con el no-ser, se ve llevado a enumerarlo, a hacerlo emerger por un cómputo cuyo punto de partida toma él de la comunidad (cfr. 254b):

“Puesto que, y estamos en ello perfectamente de acuerdo ahora, entre los géneros, unos se prestan a una comunidad recíproca y los otros no, comunidad que algunos admiten respecto de algunos, otros respecto de muchos y otros, finalmente, penetrando en todo y todas partes, no encuentran nada que les impida entrar en comunidad con todos”.

Esta oposición entre la mezcla y la no mezcla, entre lo que puede prestarse para comunidad y lo que no, es lo que servirá como rasgo distintivo que le permite a Platón introducir una

ⁱⁱⁱ Vassily Kandinsky, *Point, ligne, plan*, París, Denoël, 1970; *Point et ligne sur plan*, París, Gallimard, 1991.

jerarquía entre los géneros. Enseguida, Platón nos dice que toma del número de los géneros los más grandes, es decir, tres: el reposo, el movimiento y el ser.

El reposo y el movimiento no pueden mezclarse el uno con el otro; en cambio el ser se mezcla con ambos. Pero aquí el texto de Platón debe enderezarse. Hay que ver que lo que Platón remite a una elección es de hecho una necesidad de orden lógico; lo que se constituye de esta manera es un conjunto mínimo apto para soportar la oposición binaria entre la mezcla y la no mezcla.

Basta con un término para soportar la mezcla pero no basta con uno para representar la no mezcla. Supongamos que sólo tengamos el movimiento. Consecuentemente, el ser se mezcla en el movimiento y el rasgo distintivo del movimiento de escabullirse de la mezcla, en su orden resultaría abolido. Se necesitan entonces, para hacer aparecer la no mezcla, dos términos: el reposo, el movimiento. La pareja mínima obtenida es pues de tres y Platón nos subraya esa cifra en 254d:

“El ser, en cambio, se mezcla a los dos [reposo y movimiento]; a fin de cuentas, en efecto, los dos son. [...] por tanto, son tres”.

Cada uno es diferente de los otros dos; de esta manera obtenemos como mínima cadena cinco términos.

Es lo que [dice] Platón (256d): para articular las posiciones binarias de la mezcla y de la no-mezcla, debe constituirse una serie de cinco términos que respondan a lo binario originario. Las funciones se desdoblan en efecto, el ser que se mezcla [...], es el elemento mismo de su desarrollo puesto que todos los términos son del ser, pero por esta misma expansión el ser hace que se manifieste ese rasgo que lo hace término de una oposición binaria. En resumen, por la modalidad de su expansión el ser deviene un elemento singular de la serie.

Pero, si el ser se plantea, por el mismo hecho cae en el registro de lo otro; buscando plantearse como elemento de la serie, se plantea como esos otros elementos, todos los que él no es (257a): por la vacilación del ser como expansión y del ser como término, por el juego del ser y del otro, el no ser es general y debe inscribirse en el tablero de los números.^{iv}

258d-e:

“[...] una vez se ha demostrado que existe una naturaleza de lo otro^v y que ella se distribuye menudamente entre todos los seres en sus relaciones mutuas, de cada parte de lo distinto que se opone al ser hemos dicho audazmente «Esto mismo es lo que es el no-ser en realidad»”.

Sin embargo se subraya que Platón no los suma y no nos dice que haya que elevar de cinco a seis el número mínimo... necesario para soportar la oposición binaria. ¿No será que aquí se plantea un nuevo registro? En efecto, el no-ser no aparece en la serie de los géneros como los otros en la cadena que hay que desensartar. El no-ser surge en la flexión.

Así, hay que decir al mismo tiempo que los géneros son puntos donde se anuda el ser, es decir, donde en realidad el discurso sobre el ser de las cosas está obligado a hacer que pase

^{iv} Esta última cita aparece en la transcripción francesa como una cita literal del *Sofista*.

^v *de lo distinto*, dice la traducción al español.

su propio cómputo, pero al mismo tiempo son también los puntos de su desaparición. En esta operación de pasaje es donde el otro denomina, al cernir al ser como término computable. El no ser no es pues nada diferente al ser mismo, como dimensión radical, por cuanto sin él nada sería computable.

Y el otro simplemente denomina. ¿Cómo no leer, en ese nudo del ser y del no-ser, el ser como dimensión del significante, registro radical de todos los cómputos, elemento del cómputo? ¿El no-ser no sería cuando reaparece cada vez que el discurso, al perpetuarse, supera una flexión del surgimiento del no-ser? Es el lugar del cero^{vi}. En esta generación numérica, en la que no se opera sin embargo ninguna suma, se entrega de esta manera la dimensión del significante al nivel de su lógica misma. Esto no se le escapa en su lectura. Por la extrema prisa que se puede tener para aprehender el punto central, perdió filo la excelente referencia que nos hizo al respecto el texto del señor Audouard. Sin duda el φαντασμα hace las veces de representación, pero sobre todo es una supuesta representación. En efecto, leamos el texto donde Platón nos lo dice (236b):

“¿Acaso lo que simula de esta manera la copia que en manera alguna es no será un simulacro?”

Así, en el punto donde la copia es un signo, es decir, no la cosa en no-ser de la cosa, hay que hacer surgir otro registro donde la mirada resulte esencial.

Si el φαντασμα es un discurso con pretensiones, supuestamente un discurso, un discurso supuestamente sin la torcedura, la deformación, es en efecto un significante, es el significante, es decir, sólo para el otro, para aquel que al ver las proporciones es capaz de enderezarlas. Ésta es pues su deformación, el significante para el otro, el significante de un sujeto. Queda entonces permitido, sin recurrir a lo que el señor Audouard [...] por leer un mismo lugar, el sujeto y el no-ser. Cómo pudo pasar que el lugar del no-ser sea precisamente el lugar de flexión de la mirada si [...] es precisamente el nombre de una flexión en el cómputo del ser, la pertinencia del significante, podemos hallarla a múltiples niveles.

La figura del sofista fue perfectamente enlazada con el discurso pero aquí debe detallarse la referencia. En efecto, si es del sofista que se habla en la estructura del diálogo y frente al yo [je] y al tu, es decir, pronombres que se revelan a partir del diálogo si la lengua instituye la otra dimensión.

Hay que señalar hasta qué punto las lenguas indoeuropeas deben en cierta forma analizarse de cerca ante el yo y el tú; una única referencia: aquel de quien se habla, ya sea que pueda o no pueda entrar como partenaire. Al no ser pertinente a nivel lingüístico la inserción en el juego de los partenaires, el él del partenaire no es un otro, es el del no-partenaire. Ahora bien, Platón nos dice que esta distinción la hizo en 246e:

“[...] pídeles te respondan [...] y hazte el intérprete de lo que te digan”.

Cuando él se orienta hacia una refutación de dos escuelas filosóficas opuestas, nos dice Platón, le pregunta a Teeteto:

^{vi} ¿El no-ser no sería –cuando reaparece cada vez que el discurso, al perpetuarse, supera una flexión del surgimiento del no-ser–, el lugar del cero? Corrección de Michel Roussan a partir de la publicación de este artículo en *Cahiers pour l'analyse*, vol. 3, mayo-junio de 1966, pp. 73 a 82.

“[...]”.

Ese juego de la hermenéutica y esta posición de Hermes, de heraldo, de quien presta su boca para otra voz, no señala esto [...] han ocupado un lugar [...] Pero el sofista, por su parte, está excluido de esta hermenéutica. Nadie le presta su boca. Su único lugar está en el horizonte validado de una cadena. Sin embargo, está presente en cada articulación del diálogo. El Extranjero lo instituye como juez de la definición y al final de *El sofista* [...] el sofista, aquel que, fuente de discurso [...].

Resulta entonces que para comprender la figura del sofista, nuestra única ancla es el discurso y sus formas [...] Lo que está en juego en todo el diálogo es el $\text{ovo}\mu\alpha$, del sofista. Pero, cuando el $\text{ovo}\mu\alpha$ propio del sofista se inscriba, cuando el sofista pueda dejar de hacer de sofista, es decir, dejar de escaparse, esto es posible porque el sofista es técnico del discurso. El sofista que es, y en tanto es, sujeto del y por su $\text{ovo}\mu\alpha$, dibuja la figura misma y el espacio del discurso y de su ley. 260b:

“[...]”.

Hay que definir el discurso; es decir, aquí [...] En claro, se trata de construir el espacio de una duda donde el sofista tomará su lugar. Esto supone instituir el no-ser al nivel del decir; hacer de sofista.

Más radicalmente, hay que introducir el no-ser en el discurso mismo. Pero aquí, nos encontramos con el itinerario inverso y por esa misma vía encontramos su confirmación. Hay que elaborar una flexión. Hay que plantear, en el seno del discurso, en su ser, una alteridad de ser; de esta manera el no ser exige que se defina, que se defina el discurso como un ensamble donde se manifiesta la dimensión del otro. Platón se apega a lo mínimo. La alteridad, ya que es necesaria, debe soportar una mezcla. Se ve entonces que sería absurdo buscar aquí la enseñanza de Platón sobre las partes del discurso pero se abstiene de hacer el balance. En efecto, si es ejemplar para la lingüística, es justamente en la medida en que es cómputo, en la medida en que en esta lista cerrada, es posible que un cómputo de los elementos del discurso se vuelva término, es decir, en este caso, pronombre.

Con Platón nos hallamos en el origen del cómputo pero el discurso sigue estando estibado a un ser del que él habla. Se puede decir qué no es pero hay que decirlo respecto a lo que es. Porque si el no-ser surge, el discurso desaparece. Entonces hay hacer que el no-ser se hunda.

El Extranjero nos dice (263c):

“[...] al no discurrir o hablar sobre nadie [...] no sería tan siquiera discurso. Así lo hemos demostrado, en efecto: es imposible que exista discurso que no sea discurso sobre algún sujeto.”

Pues aquí se revela tal vez la dimensión verdadera de lo que podría, al parecer, parecer elección de Platón. Lo curioso es que todos los discursos de Platón [...] pero el nombre es ahí un nombre propio. Así se esboza una situación del nombre propio que es el lugar mismo donde el no-ser desaparece; la serie de las partes del discurso, una vez planteada, revela ser entonces imposible. El nombre es absorbido enseguida en el nombre propio y el predicado

en tanto función lógica. El sujeto ha desaparecido. El no ser es imposible. El ser reina como serie enumerable, como significante.

Si entonces el significante es una clave, es al precio de aceptar que los nombres del sujeto y del significante sean plurales. Tal vez es que un discurso, digamos, analítico, un análisis de los discursos es posible [...].

Su anclaje nos asombra. Si Platón ignoró la estructura del sujeto y la del mismo cero, el señor Audouard captó perfectamente lo que estaba en juego en este reto. No obstante, para nosotros, en el discurso analítico, resulta imposible acoger el debido concepto. Antes, hay que pasarlo por una disolución donde manifestará su corte teórico. Escogí para [...] elemento de esta disolución [...] no puede dejar de demostrar su fase disimulada en la referencia que pueden percibir quienes tengan una oreja.

Hay que captar una diferencia, aquí, radical con Frege. En efecto, es imposible desplegar el discurso de Platón y, en cierta forma, pueden cortarse los pliegues en sesgo. Surge entonces un círculo del análisis del discurso cuyo círculo hermenéutico es sólo la oscura ilusión. Si es necesario, en efecto, construir la estructura ficticia, se vuelve entonces de buen ascendiente. Ya no se trata de leer una sutura sino de inventar la sutura para instituir el discurso como discurso lícito.

Breton nos dice que para situar el punto que le da vida al objeto, hay que colocar bien la vela. Encontré que el mismo Platón articulaba las leyes del lugar del discurso [...] hacerlo aparecer, reclamar una lectura [...] cuya disposición dependería de un punto único, cuya validez sólo se revelaría por ser desconocida para Platón sin llegar a un conocimiento.

Jacques Lacan – ¿Quiere alguien plantear una pregunta ahora y al mismo tiempo intentar dar muestras de que, de alguna manera, esto llegó?... En todo caso, espero que alguien asuma este desafío...

Pierre Kaufmann – En cuanto al platonismo, ¿dónde situas el bien? Por una parte, está el problema del sofista, y por la otra el problema del platonismo.

Jean-Claude Milner – Lo forcluí de mi discurso.

Pierre Kaufmann – Respecto al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, ¿cómo entiendes la relación del nombre con el verbo? Cuando retomé *El sofista*, me interesó este asunto de la relación entre $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ y $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$.

Por otra parte, sobre lo que dijiste sobre el nombre común y el nombre propio ¿no piensas que eso concierne a la relación del nombre con el verbo?

Jean-Claude Milner – En el problema de la relación del nombre con el verbo hay que subrayar bien que no se trata de una teoría que parte del discurso. Habrá que buscarla en otra parte, en las letras.

Pierre Kaufmann – Me hice una pequeña idea del asunto nombre-verbo y del asunto del fantasma. Le doy mucha importancia a un término que se halla no sé dónde en el texto: $\pi\alpha\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$. A propósito del fantasma, la manera de enlazar con lo que dijo Audouard, es una [...]. Eso puede presentarse de manera muy sencilla respecto al fantasma en los estoicos. ¿Sabes cómo es en los estoicos? Avanzo, tropiezo, es el ascensor de Bergson. Hay una inmovilidad y entonces, por el hecho de que voy demasiado lejos, se forma un hueco.

Es la cresta de la ola^{vii}. Para los estoicos, el fantasma surge ahí dentro. Basta con remplazar [...] por *Trieb*. Estamos en un cierto renglón.

En ese momento, tendríamos entonces el equivalente al problema que había planteado Audouard. La diferencia con Platón es que en los estoicos sucede así y el fantasma llega aquí. Se va muy lejos y hasta los huecos, ahí surge el demonio del ascensor en el hecho [...].

En Platón, en vez de ser lineal, es *παράφερειν*. Eso va junto, es decir, que hay un haz de no-ser en torno a ese eje. ¿Estás de acuerdo?

Jean-Claude Milner – [...]

Pierre Kaufmann – Aquí me encuentro con un comentario del doctor Lacan. El paso al acto en el interior del verbo cuando yerro la prédica, [...] y obtengo aquí el fantasma. Por eso creo que *El sofista* entraña más de unidad.

Jacques Lacan – Creo que dijo mucho sobre *El sofista*. Con todo, lo que Milner nos dijo estaba muy marcado por su especificidad de gramático. La diferencia *ὄνομα* se plantea en un registro muy diferente [...], en Platón. ¿Está usted de acuerdo?

No sé si es oportuno que, después de esto, yo haga algo que de todas maneras sólo podría engranarse de manera superflua, a falta de poderlo llevar lo suficientemente lejos... Acaso voy a recordar, con el ánimo de preparar enseguida mi discurso, en torno a qué lo centro actualmente: los tres polos, los tres términos, *sujeto*, *saber* y *sexo*, que son por supuesto la tripolaridad extraída esencialmente de nuestra experiencia de analista y como tal cuestionable.

Esto es, por supuesto, una etapa; una etapa mayor de algo que, inauguralmente, se fundó sobre mi terminología, que opone a manera de categorías primarias lo *simbólico*, lo *imaginario* y lo *real*. Hace tanto que los introduce, diría, un poco como los términos de una filosofía en verdad a martillazos, quiero decir, y me parece que podemos contentarnos con ello, por lo menos dentro de nuestra posición de analista, con una especie de residuo irreductible concerniente a los horizontes de nuestra experiencia.

Me inclinaría entonces a hacer corresponder, a superponer, los tres términos *saber*, *sujeto* y *sexo*, con esos tres términos; correspondencia que no necesito, creo, señalar de manera biunívoca, salvo si me lo piden expresamente. Sin embargo es cierto que hay ahí un camino recorrido, y hasta un camino bastante largo; y que el uno no podría de ninguna manera ponerse en posición de ser el contenido del otro; que los tres polos de la segunda tríada no podrían de ninguna manera ser el llenado de los tres polos de la primera.

Al respecto, quisiera subrayar (puesto que igualmente es en la medida misma del progreso de la elaboración que se instaure ese contenido que no ha de identificarse ni con uno ni con otro) que lo real, por ejemplo, del que se dijo durante mucho tiempo que yo hacía casi un término excluido –¿por qué hice de éste aparentemente un término excluido sino por un efecto de espejismo que es, hablando con propiedad, que el psicoanalista, por su posición (y ahí es donde la ven juntarse con lo que Milner dibujó tan bien hoy respecto a *El sofista*), el psicoanalista, muy singularmente, por posición está excluido de lo real? Por su técnica misma, él se prohíbe todo medio para abordarlo. Estar excluido es una relación, y es

^{vii} Literalmente: la concavidad de la ola, *le creux de la vague*.

justamente esta exclusión la que constituye toda su dificultad para sostener su lugar, para sostenerlo como teórico y para sostenerlo en su práctica. Lo real, hasta cierto punto, hasta puede, hasta puede ser considerado por él como el peligro, la fascinación ofrecida a su pensamiento y a lo cual, demasiado fácilmente, de manera demasiado fácil, sucumbe cuando va a ese campo de lo real que es su referencia capital, a saber, de lo real del sexo. Cuando él va a comprometerse con el lugar en donde tiene ese algo a lo cual él se rehúsa y de donde está excluido, construirá un real que necesariamente será el real del psicólogo o del sociólogo o de tantos otros cuya validez está en este registro no sólo ambiguo sino bastardo que se llama ciencias humanas, que es, propiamente hablando, aquello de lo cual habrá de preservarse si quiere seguir siendo psicoanalista.

¿Entonces qué es este lugar real para el analista y qué significa la manera como justamente intentamos, indicamos, las posibilidades de construcción de su lugar por esta vía paradójica que consiste en tomar el camino de la lógica? Sorprende ver que, a medida que históricamente la lógica progresa y al punto al que llega en la teoría que se llama aquella que distingue el sentido de la *Bedeutung*, de la significación en Frege⁴⁵, llegamos a esa especie de extenuación de la referencia que hace que Frege formule que si debemos hallar, en ese algo que se llama un juicio, una referencia cualquiera, sólo puede ser, en último término, el doble valor de lo falso o de lo verdadero. Propiamente hablando, el valor es el referente. Entiendan bien que no hay más objeto del juicio (en la punta de un pensamiento lógico pero que para nosotros ejemplifica lo que proseguir una cierta vía engendra de paradoja), que no hay, a fin de cuentas, referencia, salvo el valor: o es verdadero, o es falso.

Es claro que para nosotros esta extenuación literalmente ha de tomarse a la manera de una especie de síntoma y que lo que estamos buscando, siguiendo las cosas por esta vía, por esta huella, es qué es lo que ha logrado condicionar la evolución del pensamiento lógico; es qué es lo que ha logrado faltar para la designación del lugar de lo real. En ese sentido, para nosotros resulta apreciable que lo que así se cierne en forma de una falta es algo que guarda cierta relación con la manera como lo real se presenta para nosotros los analistas. Sorprende que culmine para nosotros, y de manera apreciable, en la misma distinción que aquella a donde accede Frege, por su vía: la diferenciación del signo y del sentido. Es por ahí que este año intenté hacer notoria su diferencia respecto a la significación. El sentido existe al nivel del no-sentido, y con un peso tan manifiesto como en todo otro lugar en que puede desarrollarse un aparente real, que se llama significación^{viii}.

La relación del sentido con, si puede decirse, ese punto ciego de lo real, ese punto de obstáculo, ese punto término, ese punto de impacto y de aporía en la realidad sexual, ese es el punto que, para nosotros, requiere la organización de una lógica en que los tres polos diferenciados del saber, el sujeto y el sexo nos permitan situar, en su relación, en su lugar, ese algo que hará que nos aparezca cierta paradoja y principalmente el lugar del *Sinn*, del sentido como tal en una relación del saber con el sexo de donde el sujeto está, en cierta forma, extraído; al cual, propiamente hablando, esta doble alienación de los términos, entre los cuales se establece la dimensión del sentido, le abre a él mismo en esta tan singular divinidad que se ubica aquí, en la experiencia analítica, entre el sujeto y el sexo, la

^{viii} *Le sens existe au niveau du non-sens, et d'un poids aussi manifeste qu'en tout autre lieu où il Pert se développer qui s'appelle signification, un apparent réel.*

dimensión de la *Bedeutung*; la dimensión también de lo que para él es el punto^{ix} de interrogación, el punto sensible de la verdad.

Lo que se ubica del lado del saber es propiamente hablando lo más opaco, lo que introduce al comienzo de mi curso de este año, ese algo hiante, hablando con propiedad, que podremos encarnar en la noción de *Zwang*. Es del lado del saber que el sujeto resulta recibir esta marca de división que se inscribe en el síntoma y que yo simbolizo en ese término que aquí anuncio, retomado de Freud bajo el término de *Zwang*.

Ya es bastante tarde. Les di un andamiaje para lo que será el fin de mi discurso de este año. Quería anunciárselos para que estén menos sorprendidos cuando tenga que articularlos más profundamente.

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 ROELEN S 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

^{ix} El signo