

Lección 10

3 de marzo de 1965

Lo lamento, la falta de tiza blanca probablemente no facilita la lectura de lo que escribí en el tablero. Sin embargo, me gustaría saber si resulta francamente invisible desde algún sector de la sala, para poder, no sé, modificar el ángulo... No se ve nada ¡como siempre! ¿Qué hacer?...

Hoy les voy a hablar, intentaré hablarles, de una manera que represente un nudo entre el trayecto que hemos seguido hasta ahora y lo que se va a abrir. Intentaré hablarles de la identificación, quiero decir, de cómo, al presentárenos en la experiencia analítica, plantea su problema de una manera que aporta un empuje esencial a lo que se ha formado, en el transcurso de una larga tradición llamada más o menos justamente tradición filosófica, en torno a ese tema de la identificación.

He intentado introducir para ustedes al sujeto, a través de una reflexión sobre lo que lo constituye en el centro de nuestra experiencia entendida como experiencia analítica, sujeto que parece habérsenos presentado en el curso de nuestros últimos decursos, sujeto que podría, si creemos en el camino estrecho por el cual intenté dirigir su mirada con la teoría de los números, que podría reconocerse en suma en lo que resulta estrechamente atinente, en el pensamiento matemático, al concepto de la falta, a ese concepto cuyo número es *cero*. Es notable la analogía de ese concepto con lo que intenté formularles sobre la posición del sujeto apareciendo y desapareciendo en una pulsación siempre repetida, como efecto, efecto del significante, efecto siempre evanescente y que renace; es notable la analogía de esta metáfora con el concepto tal y como la reflexión de un aritmético filósofo, Frege (cuánto hace que hablamos de él, ¡y alguien me preguntó cómo se escribía!), Frege se ve llevado a hacer [*sic*] partir necesariamente del apoyo, del complemento de ese concepto al que se le asigna el número *cero* para hacer surgir ese *uno*, también inextinguible, que se desvanece siempre para, en su repetición, agregarse a sí mismo, pero en una unidad de repetición de la que puede decirse que en ella palpamos que nunca puede volverse a hallar, a medida que progresa, lo que ha perdido, sino esta proliferación que la multiplica ilimitadamente, que se manifiesta haciendo presente, a manera de serie, una cierta manifestación de la infinitud.

De esta manera, el sujeto se manifiesta *uno* como originándose en una privación y, en cierta forma, por intermedio suyo, encadenado, clavado a una identidad que, ya se les dijo en una reciente formulación, a una identidad que no es más que una consecuencia de esta exigencia primera sin la cual nada podría ser verdad, pero que deja al sujeto en suspenso, enganchado a lo que se llama, a lo que Leibniz (esto les fue señalado de manera admirable en una reunión más cerrada), referencia leibniziana de que la identidad no es más que aquello sin lo cual la verdad no podría estar a salvo. No hay duda; pero para nosotros, nosotros los analistas, ¿acaso el asunto de la identificación no se plantea de manera en cierta forma anterior al estatuto de la verdad? ¿Cómo no dispondríamos nosotros de su testimonio en ese fundamento resbaloso de nuestra experiencia que ubica en su raíz, tanto lo que se nos presenta en un momento profundamente idéntico como la transferencia en

tanto se refiere para nosotros al doble polo de lo más auténtico que hay en el amor, como lo que se nos manifiesta por la vía del engaño?

Planteemos que al haber tomado esta referencia al número, quisimos buscar el punto de referencia más radical, aquel en donde tenemos que ubicar al sujeto en el lenguaje instituido, antes de que, en cierta forma, el sujeto se identifique, se localice allí como aquel que habla. Ya antes de que la frase contenga su yo [*je*] en el que se plantea primero el sujeto, en la forma del *shifter*, como siendo quien habla, existe la frase impersonal. Hay un sujeto de la frase; ese sujeto es primero, en ese punto, raíz del acontecimiento en que él se dice; no es que el sujeto sea éste, ése, sino que hay algo; llueve. Tal es la frase fundamental, y en el lenguaje, es la raíz del hecho de que hay acontecimientos. Es en un segundo tiempo cuando el sujeto se identifica como quien habla. Y sin duda, tal o cual forma de lenguaje está ahí para, en su diferencia, recordarnos que hay modos más diversos de dar preeminencia, preexcelencia a esta identificación del sujeto de la enunciación, con aquel que en efecto la habla. La existencia del verbo ser en las lenguas indoeuropeas está ahí sin duda para llevar a primer plano este *Ich* a la manera de soporte del sujeto, pero tampoco toda lengua está hecha así, y tal problema o falso problema, lógica que puede plantearse en el registro de nuestras lenguas indoeuropeas, en otras formas del estatuto lingüístico; por eso hoy quise, sencillamente a manera de indicación, de punto de agarre, de referencia, poner en este tablero algunos caracteres chinos que ya verán qué significan y cómo pienso usarlos pronto.

體 是 如

Si los problemas lógicos del sujeto en la tradición china no se formulan con un desarrollo tan exigente, tan profundo, tan fecundo de la lógica, no es porque, como se ha dicho, en el chino no exista el verbo serⁱ. La palabra más usual, en el chino hablado, para el verbo ser se dice *ch*. Por supuesto, ¿cómo podría obviarse su uso? Pero que fundamentalmente sea (y es el segundo carácter de los tres escritos en el tablero -a la izquierda aparece en la forma de lectura más conocida de como se escriben esos caracteres en imprenta; a la derecha en la forma cursiva en que la recogí de una caligrafía monacal para traérselas-, y ya verán qué sentido tenía), el carácter de en medio, de esta fórmula que se dice *yu ch'ti*, como es el *cuerpo*, donde ese *ch* también es un *ese*, un demostrativo, y que el demostrativo en chino sea lo que sirve para designar el verbo ser), es ahí algo que muestra que es otra la relación del sujeto con la enunciación en la que se sitúa.

Pero veremos a qué nivel habremos de retomar ahora nosotros, nosotros los analistas, ese problema, para extraer, para situar nuestro decurso actual, ése que finalizó antes de nuestra separación de antes de la interrupción de dos o tres semanas, para situar el alcance de lo que quisimos designar en esa relación del 0 con el 1 como lo que le da su articulación fundamental a la presencia inaugural del significante. Aquí es necesario que les designe, si no que les comente, porque sería demasiado largo el comentario, por poco que no sean más que tres páginas las que les designo en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, traducido

ⁱ ser o estar [N. del T.]

como *Psicología de las masas* (en efecto se trata de masaⁱⁱ, la referencia ha de tomarse de la obra de Gustave Le Bon) und *Ich-Analyse, y análisis del yo*, capítulo VII: “*De la identificación*”.

Sólo se los señalo porque allí se ven concentrados todos los enigmas ante los cuales se detiene Freud, con su honestidad tan profunda al mismo tiempo que manifiesta, para designar con el dedo en dónde resbala, en dónde tropieza para él lo satisfactorio que podría haber en la referencia que está ahí por producirse, en el momento en que para él se trata de darnos la clave, el alma, el corazón de su tópica. Lejos de formularnos, a ese nivel, digo en ese capítulo, los términos de la identificación en la forma en cierto sentido feliz, resbalosa, dialéctica, que surgiría de sí misma, tal como los abordajes que ha hecho al respecto hasta entonces en su descripción desarrollística, en últimas, de los estadios de la libido, tal como pudo esbozarlos, particularmente en el momento en que gira su pensamiento y en el cual él pasa del registro de la temática consciente-inconsciente a la temática tópica, particularmente en lo que se llama la *Introducción al narcisismo*, ahí la identificación con lo primario parecía abrirse holgadamente, por una especie de progreso de la estructuración del exterior, hacia identificaciones más precisas en las que el sujeto, al ubicarse desde el campo al principio cerrado de ese pretendido autismo, del que tanto se abusa por fuera del análisis, lograba, en consideración a, con respecto al mundo exterior, volverse a encontrar en su propia imagen; identificación secundaria, y pronto, en referencia a aquello con lo que tenía que vérselas, encontraba esta multiplicidad perceptiva, esta adaptación que haría de él un objeto armónico de un conocimiento realizado.

No hay nada de eso para Freud cuando se trata de abordar lo que, para el pensamiento del analista, es una instancia radical: la identificación. Nada menos apropiado para que se distinga, como siempre lo estuvo, la falla central de la psicología, para distinguir ese registro de esa ubicación del conocimiento en aquello que se nos representaría pura y simplemente, y ciegamente en cierta forma, como la punta necesaria de la escalada vital (yo se las doy), como lo que debe, sabe dios por qué, en este caso hay que decirlo, culminar en la función de una conciencia. Nada que distinga menos esa mira de la relación del sujeto viviente con un mundo, que lo distinga menos, digo como entendimiento, de algo de otro registro que ahí es irreductible como un desecho, desde el momento en que esta perspectiva se adopta como la esencial del progreso subjetivo, a saber, lo que en la tradición filosófica desde siempre se ha llamado *voluntad*. Y qué más irrisorio, una vez que esta apertura, esta profunda alienación del sujeto consigo mismo en dos facultades se convierta, una vez establecido, en una experiencia parcializada también, qué más irrisorio que ver a los siglos seguir planteándose esta pregunta, puesto que ahí se trata de dos facultades irreductibles: ¿cuál de las dos debe predominar en dios? ¿Acaso no hay algo profundamente irrisorio en el hecho de que una teología no haya dejado, por lo menos en la tradición de Occidente, que una teología no haya dejado de dar vueltas en torno a ese falso problema, a ese problema instituido sobre una psicología deficiente, ese Dios que debe saberlo todo, de donde resulta que, si lo sabe todo, debe entonces someterse a lo que sabe: que es impotente; o que debe haberlo querido todo, de donde se desprende entonces que es bien malo? La fuerza del ateísmo, la fuerza de la sin salida que encierra la noción divina, no está en los argumentos ateístas, que muy a menudo son más teístas que los demás; la lección es que hay que ir a buscar entre los mismos teólogos.

ⁱⁱ *foule* es multitud, muchedumbre, gentío y hasta el vulgo, la plebe.

Que esto no los extravíe; no hay digresión alguna, paréntesis alguno, puesto que igualmente el correlato de la alienación divina es el término, y lo vemos en Descartes indicado en su lugar, no como se dice simplemente transmitido, heredado de la tradición escolástica, sino en cierta forma necesario por la posición del sujeto en la medida en que es de la falsa infinitud de ese yo siempre reproducido, de esta repetición que engendra ese falso infinito únicamente a partir de una infinita recurrencia, de donde parte la necesidad de asegurarse de que algo se funda que no es engañifa, y de la deducción de que definitivamente se necesita que el campo en donde se reproduce esta multiplicación infinita de la unidad en la que el sujeto se pierde, quede garantizada de alguna forma, garantizada por ese ser en el que sólo Descartes tiene la ventaja de designarnos que, aquí, entre voluntad y entendimiento habremos de elegir, y sólo la voluntad en su impensable más radical, la voluntad en la medida en que sólo de ella se sostiene la seguridad de la verdad y con la que Dios habría podido hacer que las verdades fueran muy diferentes, aún aquellas que nos parecen ser verdades eternas, que sólo ese Dios es pensable, pero designándonos de esa manera la sin salida.

Ahora bien, justo en torno a eso gira un momento esencial del pensamiento de Freud, puesto que, yendo mucho más lejos que todo pensamiento ateo diferente que lo haya antecedido, no nos designa únicamente el punto de la sin salida divina, sino que la reemplaza. Si él nos dice que el soporte de una creencia en dios “espejinario” [“*miraginaire*”ⁱⁱⁱ] está en la temática paterna, es seguramente para darle otra estructura, y la idea del padre no es la herencia, ni el sustituto del padre, de los Padres de la Iglesia. Pero entonces, ¿cómo y cuál es el estatuto que hay que darle a ese padre en lo que concierne a nuestra experiencia, a ese padre original, a ese padre del que ya no se habla nunca más en el análisis a fin de cuentas porque no se sabe qué hacer con él, con ese padre? Ahí está cómo y dónde se sitúa la mira que proviene ahora de nuestra interrogación sobre la identificación en la experiencia analítica.

En efecto, ¿qué vamos [a encontrar], qué sorprende en ese texto que les designo en la página 115 de las *Gesammelte Werke* en alemán,^{iv} en el volumen XVIII de la *Standard Edition* para quienes leen el inglés, en la página 500? Que cuando tiene que hablarnos de la identificación, viene primero, en una anterioridad que hay que sentir claramente como un enigma que se nos propone como primordial, que la identificación con el personaje paterno se plantea primero, al deducirlo del interés, tan especial, tan especial que el muchachito muestra por su padre; que esa identificación es puesta ahí como un primer tiempo de toda explicación posible de lo que concierne a la identificación. Y en ese momento, como el analista podría equivocarse, iniciado por su experiencia y las explicaciones anteriores, y pensar que en este interés primero hay algo que fue señalado luego como lo que se llama la posición pasiva del sujeto de la actitud femenina, Freud subraya que no, que ese primer tiempo es hablando con propiedad, lo que constituye, dice, una identificación típicamente masculina. Él va más lejos, exquisitamente (la traducción al inglés es “típicamente”) es *exquisit männlich* en alemán.^v

ⁱⁱⁱ *Mirage e imaginaire*, espejismo e imaginario, pueden ser los componentes de este neologismo forjado por Lacan. Así pues, podría volcarse como “espejinario” o como “espejinario”, según el acento [N. del T.]

^{iv} Sigmund Freud, GW, Band XIII. Massenpsychologie und Ich-Analyse – VII. Die Identifizierung. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999.

^v *exquisite männlich*: exquisitamente masculina.

Esta primordialidad, que lo llevará a describir sólo en un segundo tiempo la rivalidad que, nos dice, va a tener lugar con el padre respecto al objeto primordial, ese primer tiempo adquiere su valor (una vez articulado en su aspecto primitivo, de donde surge también resaltada la dimensión mítica) por el hecho de articularse al mismo tiempo como vinculado con lo que de esta manera se produce como primera forma de identificación, a saber, la *Einverleibung*, la incorporación. Así, en el momento en que se trata de la referencia primordial más mítica, y podría decirse, y no sería un error decir, la más idealizante, por ser aquella en la que se estructura la función del *ideal del yo*, la referencia primordial se hace evocando el cuerpo. Sin embargo, vale la pena que interroguemos esas cosas que manejamos, esos términos, esos conceptos que dejamos en una especie de vaguedad [*Flou*] sin preguntarnos nunca de qué se trata.

En cuanto a la incorporación, referente al primer estadio inaugural de la relación libidinal, sabemos que el asunto no es sencillo, al parecer; que ahí hay algo que seguramente se diferencia de aquello a lo que podríamos estar tentados, es decir, a hacer de ésta un asunto de representación, de imagen, el revés de lo que más tarde será la diseminación en el mundo de nuestras proyecciones diversamente afectivas. No se trata en absoluto de eso. Ni siquiera se trata del término de introyección, que podría ser ambiguo; se trata de *incorporación*, y nada indica que haya algo que aquí pueda ser puesto a cuenta de una subjetividad. La incorporación, si acaso es esta la referencia que Freud destaca, está justamente en que no hay nadie ahí que sepa que tiene lugar; que la opacidad de esta incorporación es esencial (así como en todo mito que haga uso, que se apoye en la articulación etnológicamente ubicable, de la comida canibalística) es ahí el punto definitivamente inaugural del surgimiento de la estructura inconsciente. Es porque ahí hay un modo absolutamente primordial en donde, lejos de que la referencia en la teoría freudiana sea, como se dice, idealista, tiene esta forma de materialismo radical cuyo soporte no es, como se dice, lo biológico, sino el cuerpo. El cuerpo, puesto que ya ni siquiera sabemos cómo hablar de él, justamente desde que el vuelco cartesiano de la posición radical del sujeto nos enseña a ya no pensarlo más que en términos de extensión.

Las pasiones del alma de Descartes son las pasiones de la extensión, extensión que, si vemos con qué particular alquimia, sospechosa cada vez más después de un momento, y si seguimos la operación del mago en torno a ese pedazo de cera, una vez purificado de todas sus cualidades, pues dios mío, ¿cuáles son esas cualidades que tanto hieden como para que haya que retirarlas de esa manera, unas tras otras, para que ya sólo queden especies de sombras de sombras, de desecho purificado? ¿Acaso no captamos ahí que algo se deriva... que al haber llevado tan bien su juego con el Otro, Descartes patina hacia la pérdida de algo esencial que Freud nos recuerda? Nos lo recuerda en el hecho de que la naturaleza básica del cuerpo tiene algo que ver con lo que él introduce, lo que él restaura como libido.

¿Y qué es la libido? Porque asimismo esto tiene que ver con la existencia de la reproducción sexual pero no es idéntica, porque su primera forma es esa pulsión oral con la que tiene lugar la incorporación. ¿Y qué es esta incorporación? Y si su referencia mítica, etnográfica, se nos da en que quienes consumen la víctima primordial, el padre desmembrado, son algo que se designa sin poder nombrarse más que con términos velados como el ser; en que es el ser del Otro, la esencia de una potencia primordial que aquí, si se la consume, se la asimila; en que la forma como se presenta el ser del cuerpo, es la de ser lo que se alimenta de lo que en el cuerpo se presenta como lo más inaprensible del ser, que

nos remite siempre a la esencia ausente del cuerpo; en que, con ese cariz bisexual de la existencia de una especie animal, en tanto que ligado a la muerte, nos aísla precisamente, como viviendo en el cuerpo, lo que no muere; esto hace que el cuerpo, antes de ser lo que muere y lo que pasa por las redes de la reproducción sexuada, sea algo que subsiste en una devoración fundamental que va del ser al ser.

Lo que pregonó ahí no es filosofía ni creencia; es articulación, es forma, de la que digo que nos interroga que Freud la ponga en el origen de todo lo que tiene para decir de la identificación. Y esto es riguroso, no lo duden; quiero decir, que el término mismo de *instinto de vida* no tiene más sentido que el de instituir en lo real esa especie de transmisión diferente, indagante; esa transmisión de una libido en sí misma inmortal. ¿Qué quiere decir... qué debe decirnos tal referencia? ¿Cómo concebir que Freud la ubique, de entrada, en primer plano? ¿Es esa una necesidad de institución original de aquello de que se trata en la realidad inconsciente o es un término, es un tope, es algo hallado por la experiencia instaurada?

Para eso, adelantemos en la lectura. Vemos que la dialéctica de la demanda y de la frustración se instaura en un segundo tiempo respecto a esa referencia primera, a saber, lo que Freud nos plantea como la segunda forma de la identificación. El hecho de que en... a partir del momento en que se introduce el objeto de amor, la elección de objeto, nos dice, *Objektwahl*, se introduce también la posibilidad, por la frustración, de la identificación con el objeto mismo de amor. Ahora bien, así como sorprendía, en la primera fórmula que nos da de la identificación, ver allí la correlación enigmática (así es como se las subrayo) de la *Einverleibung*, la incorporación, así mismo Freud se detiene ahí ante un enigma. Nos dice que seguramente podemos encontrar fácilmente la referencia, en cierta forma lógica, de lo que concierne a esta alternancia que tiene lugar del objeto a la identificación; del objeto en tanto que se vuelve objeto de la frustración, que ahí no es más que la alternancia, nos dice (está en el texto de Freud, no soy yo quien lo pone a circular) de dos términos: la alternancia del ser y del tener; que por no tener el objeto para escoger, el sujeto llega a serlo [*vient à l'être*], y aquí Freud sopesa, articula terminantemente los términos de *sujeto* y de *objeto*. Pero también nos dice que, para él, lo único que hay ahí es un misterio, que nos hallamos ahí ante una perfecta opacidad. ¿Esta opacidad no puede aliviarse, zanjarse? ¿No es acaso por esta vía que avanza el progreso por el que intento conducirlos? Vamos a ver.

La identificación, directa en cierta forma, del deseo al deseo es, nos dice Freud, el tercer término; identificación fundamental cuyo modelo, nos dice, nos lo da la histérica; a ella, a él, a este tipo de paciente, no le es necesario mucho para ubicar, en algún signo, allí donde se produce, un cierto tipo de deseo. El deseo de la histérica funda todo deseo como deseo de histérica; el juego, lo cambiante de la *ecoificación*, la repercusión infinita del deseo en el deseo, la comunicación directa del deseo del Otro se instaura allí como tercer término.

¿No basta acaso con decir que la agrupación permanece no sólo disociada, no sólo enigmática, sino perfectamente heteróclita respecto a lo que sin embargo Freud creyó tener que reunir en ese capítulo esencial? Ahora bien, es ahí donde creo que introduje una serie estructurada destinada no sólo a reunir, a permitir situar lo que serían los pilotes, los puntos de enganche esenciales que mantienen el pensamiento freudiano, y donde éste nos obliga al menos a cubrir ese campo cuadrado cuyos límites determina, sino también a integrar en él, a situar allí, lo que en nuestra experiencia nos ha permitido desde entonces experimentar vías y senderos por los cuales, al conducirnos el progreso de esta experiencia,

nos permite percibir lo bien fundado de las percepciones de Freud, de las iniciales y también, por qué no, de sus debilidades. Esas debilidades, créanlo, no son justamente a nivel conceptual sino tal vez, ya veremos cómo, a nivel de la experiencia.

En su momento introduje una tripartición que tiene el mérito de anticipar lo que alguien, en una entrevista reciente, pudo recordarles que era el título que quise darle en un momento dado al seminario de este año (sobre lo que se ha dicho que tal vez me acerco a éste más de lo que me había atrevido a prometerme), a saber, las posiciones subjetivas. Es justamente eso lo que introduje hace unos cinco años y tal vez

	A	S	O
Castración	?	S	i
Frustración	A	I	R
Privación	I	R	S

más, al recordar cuán esencial resultan, hasta qué punto nuestra experiencia nos obliga a confrontar, para distinguir los pisos de las estructuras, los términos de *privación*, de *frustración* y de *castración*. Desde Freud, toda la experiencia analítica se inscribe como exploración cada vez más avanzada y cada vez más explorada de la frustración, sobre la que se articula propiamente hablando que constituye lo esencial de la situación y del progreso analíticos, por ejemplo, y que todo el análisis ocurre a su nivel. A decir verdad, esta limitante del horizonte conceptual tiene el efecto, de la manera más manifiesta y clara, de convertir propiamente hablando en impensable lo que Freud nos designa en su experiencia como el tope y el punto de detención (y también en ello se encuentra contento), el punto de tope de su experiencia, a saber, lo que se subraya en su texto como la roca (lo cual no es en absoluto una explicación), a saber, la castración.

La castración, en la experiencia terminal de un análisis de neurótico o de un análisis femenino, es propiamente hablando impensable si la operación analítica no es más que esa experiencia que conjuga la demanda con la transferencia en torno a la cual el sujeto tiene que tener la experiencia de la falla que lo separa del reconocimiento de lo siguiente: que vive en otra parte que no es la realidad, y que esta hiancia, esta experiencia de la hiancia, es todo lo que tiene él que integrar en la experiencia analítica.

La articulación de la castración con la frustración, por sí misma, nos ordena interrogar de otra manera, y de una manera fundamental, las relaciones del sujeto; no de la manera como en cierta forma puede agotarse en la doble relación de la transferencia y de la demanda. Esa localización necesita precisamente, como requisito previo, que se plantee como tal el estatuto del sujeto, el cual constituye el aislamiento (que tampoco soy el único que lo ha formulado) de la posición de la privación. Sin duda de manera confusa pero articulada, alguien como Jones⁷¹, que sin embargo hacía parte de una generación en la que se disponía de un poco más de horizonte, alguien como Jones le dio a la función de privación, cuando para él se trataba justamente de interrogar el enigma de la relación de la función femenina con el falo, le dio a la función de privación su momento sobresaliente indispensable para la articulación lógica de esas tres posiciones.

Esto es lo que hacía necesario que nosotros planteáramos primero que el sujeto, el sujeto en su forma esencial, se introduce como en esta especie de relación radical; que es ininstituible [*sic*], que es impensable por fuera de esta pulsación, igualmente figurada en esta oscilación

del *cero* al *uno* que resulta siendo, desde todo punto de vista necesaria para que el número pueda pensarse. Que exista una relación primera entre esta posición del sujeto y el nacimiento del *uno*, era lo que teníamos que cernir en torno a esta atención puesta sobre el *uno*, que nos hizo ver que hay dos funciones del *uno*, una de espejismo, que consiste en confundir el *uno* con el *individuo*, o si quieren, para traducir ese término, lo *indivisible*, y por otra parte el *uno* de la numeración, que es otra cosa, el *uno* de la numeración no cuenta a los individuos, y sin duda la propensión a la confusión es fácil, la idea de que ahí no se trata más que de su función tiene algo tan cómodo y tan simple que justamente se necesita de la meditación aplicada de un versado del número para darse cuenta de que el *uno* de la numeración es otra cosa.

Otra cosa es la diferencia y la alteridad, e indudablemente todos los que han tenido que meditar, desde los primeros tiempos, sobre la naturaleza radical de la diferencia, han visto claro que en la numeración, en la diferenciación de la cualidades, se trata de algo diferente al problema de la distinción de los indiscernibles, ¿y por qué no es únicamente *uno* todo lo que se agrupa sobre sí mismo, inclusive la identidad de las cualidades? Todo lo que cabe en el mismo concepto demuestra la distinción fundamental entre lo semejante y lo mismo, o si quieren, para darle aquí el eco de un término familiar, entre lo parecido y lo mismo. Otra cosa es el registro de lo parecido y de lo mismo. El Otro está del lado, no de lo parecido sino de lo mismo, y el asunto de la realidad del Otro es distinto de toda discriminación conceptual o cosmológica; debe pensarse al nivel de esta repetición del *uno* que lo instituye en su heterogeneidad esencial.

De lo que se trata es de interrogar lo que concierne a esta función del Otro para nosotros, cómo se nos presenta a nosotros, y eso es lo que pretendo introducir hoy. Porque seguramente ya se cruzó, ya se suavizó, se facilitó con nuestras últimas exploraciones la etapa de lo que siempre quise decir al introducir, justamente al nivel de este asunto del Otro, que es esencial para que sepamos qué quiere decir la identificación, al introducir la pregunta (que tanto horrorizó a mi alrededor a todos los que prefirieron considerar fútil y hasta inútilmente alejado de mi mensaje), la pregunta, así llamada, *de los tarros de mostaza*. El asunto de los tarros de mostaza (que se plantea primero de la siguiente manera: que el tarro de mostaza se caracteriza por el hecho de que, por experiencia, nunca tiene mostaza; que, por definición, el tarro de mostaza siempre está vacío), el asunto de los tarros de mostaza plantea esta pregunta, la pregunta precisamente sobre la distinción de los indiscernibles. Es fácil decir que el tarro de mostaza de aquí se diferencia del de allá, como nos dice Aristóteles, en que no están hechos de la misma materia. De esta manera el asunto se resuelve cómodamente y si escogí los tarros de mostaza es justamente para representar la dificultad.

Si se tratara, como hace poco, del cuerpo, verían que Aristóteles no encontraría tan fácil la respuesta, porque siendo el cuerpo lo que tiene la propiedad no solamente de asimilar la materia que absorbe sino, lo vimos sugerido por Freud, de asimilar algo muy diferente con, a saber, su esencia de cuerpo, ahí ya no lograrían tan cómodamente distinguir los indiscernibles y podrían, con el monje... dudo en decir practicante de zen, ¿porque van rápido a difundir por París que yo les enseño zen! ¿Y qué podría resultar de esto? Bueno, a fin de cuentas es una fórmula zen, y el monje en cuestión se llama Tchi Un, que les dice: “como ese cuerpo”. Seguramente a nivel del cuerpo es imposible distinguir cualquier cuerpo de todos los cuerpos, no es porque aquí ustedes son doscientos sesenta cabezas que

esta unidad es menos real puesto que igualmente, para el Buda, se trata de algo así como trescientos tres millones trescientos treinta y tres mil trescientos treinta y tres, y siempre era el mismo Buda. Pero no hemos llegado allá. Tomamos los tarros de mostaza, los tarros de mostaza son distintos pero yo planteo la pregunta: el hueco, el vacío que constituye el tarro de mostaza ¿es el mismo vacío o son vacíos diferentes? Aquí el asunto es un tanto más espinoso y justamente esta génesis del *uno* y del *cero* a la que se ve obligado el pensamiento aritmético se le reunirá. Para decirlo todo: esos vacíos son a tal punto un solo vacío, que sólo empiezan a distinguirse a partir del momento en que se llena uno, donde la recurrencia comienza porque habrá un vacío menos. Tal es la institución inaugural del sujeto.

En la parte cerrada de mi seminario, alguien pudo lograr traslapar ante ustedes, de manera tan rigurosa la deducción que coexiste con cierta forma de mi introducción del sujeto, que no ha de ser por azar. Pero el apólogo que les doy del vacío y de su llenado y de la génesis de una distinción de la falta, tal como se introduce al nivel de la botella, el “¡una Tuborg, una!” (no seré el primero que haya sustituido el dios creador por el mesero del café), ¡una Tuborg, una!” significa, introduce la posibilidad de que luego pida otra, y sin embargo siempre será Tuborg, siempre igual a sí misma, ahí el punto esencial al nivel de la falta es la introducción del *uno*. La otra da luego la medida o la causa de mi sed, que también me da la oportunidad de pedirla para otro e instituir como tal, por correspondencia biunívoca, a este Otro puro; tal es el nivel de operación en donde se engendra, en donde se introduce, primero como presencia de la falta, el sujeto. Es a partir de ahí y sólo de ahí, que puede concebirse la perfecta bipolaridad, la perfecta ambivalencia de todo lo que ocurrirá luego al nivel de su demanda. Es en la medida en que el sujeto se instaura, se soporta como cero, como ese cero falto de llenado, que puede jugarse la simetría, diría yo, de lo que se establece, y que para Freud persiste enigmático, entre el objeto que puede tener y el objeto que puede ser. Es justamente por permanecer a ese nivel que puede llevarse a su término un relleno de escamoteo^{vi} bien particular, porque no es cierto que para el sujeto todo se agote en la dimensión del Otro, que respecto al Otro todo es una demanda de tener sobre la que se transfiere, se instituye una falacia del ser. Las coordenadas del espacio del Otro no juegan en ese simple diedro; en otras palabras, el punto cero de origen de las coordenadas desde el cual podríamos instituirlo no es un verdadero punto cero.

Lo que nos muestra la experiencia es que la demanda, la demanda en la experiencia analítica, no es importante simplemente para que la juguemos como plano y registro de la frustración, remitiendo al sujeto a esta institución, a esta instauración engañosa de un ser, de un ser cuya comparación, cuya referencia, cuya reducción al ser del analista ¡le aportaría el camino de salvación! La experiencia analítica nos muestra luego (ningún analista puede rechazarlo aun cuando no extraiga su consecuencia) que en la operación en cuestión, siempre hay un resto; que la división del sujeto entre el *cero* y el *uno* no puede ser reducida totalmente por ningún relleno del *uno*, ni al nivel de la demanda de tenerlo ni al nivel del ser de la transferencia; que el efecto de la operación nunca es un puro y simple cero; que el sujeto, al desplegarse en el espacio del Otro, despliega un sistema de coordenadas muy diferente a las coordenadas cartesianas; que el punto cero de origen no existe; que la forma transparente, impalpable, medusante de la estructura del sujeto es justamente la que nos revelará de dónde surge la virtud del *uno*, que no es simplemente la de ser un signo, la de

^{vi} *Farce* es también farsa, broma.

ser la muesca primitiva de la experiencia del cazador, aun cuando sea ahí donde por azar nació; que la existencia del *uno* y del número, lejos de ser todo a lo que se aplica, y del lugar en que, lejos de serle consecuente, engendra al individuo, no necesita de nada individual para nacer; que la verdadera prioridad, especificidad, del número es consecuencia de lo que se introduce en las formas que intento presentificar para ustedes bajo el aspecto topológico, en el efecto del corte sobre esas formas.

Efectivamente hay formas que se parten enseguida en dos de un solo corte, hay otras con las cuales se pueden hacer dos sin que desaparezca la forma, siguen siendo de una sola pieza. Esto es lo que lleva en topología el nombre de *número de conectividad*. Ese es el uso y el privilegio de lo que intento poner a jugar para ustedes, puesto que tiene fines prácticos de representación en forma de imágenes, y lo que dibujé hoy [figura X-3] en el tablero consiste en hacer partir, en la botella de Klein, un corte desde un punto...un corte, uno solo; parecerían dos porque pasa dos veces por el mismo punto. Por pereza, y también por una cierta sensación de lo inútil que resulta esta exposición de mis dibujos en un tablero tan mal iluminado, no hice la imagen que podría haber sido complementaria y que es fácil de imaginar.

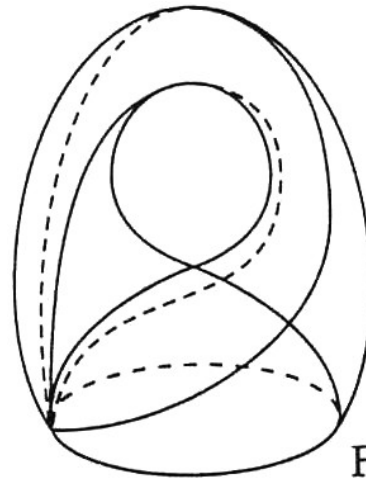


Fig. X-3

En el nivel de ese círculo mítico al que llamo círculo de retroceso, tomen dos puntos opuestos, hagan pasar el corte a través de toda la longitudinalidad de la botella de Klein hasta un punto opuesto [figura X-4] puesto que el círculo retrocede, y podrán hacerlo volver al primer punto. De esta manera obtendrán, juntando aparentemente dos puntos opuestos de esta circunferencia que llamo círculo de retroceso, obtendrán así un solo corte. Este corte tiene la propiedad de no dividir la botella de Klein, simplemente de permitir desarrollarla en una sola banda de Möbius. Acerquen esos dos puntos hasta obtener sólo uno, se darán cuenta de que algo les quedó oculto en la operación precedente, puesto que esa conjunción, así como la figura que se presenta

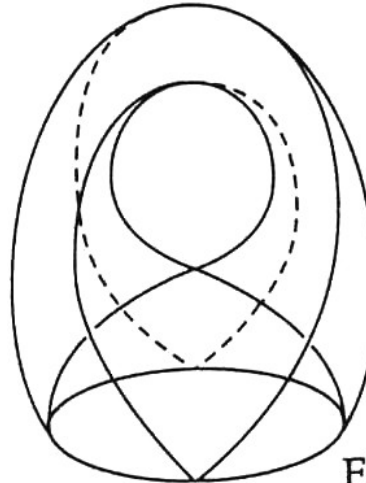


Fig. X-4

aquí les permite aprehenderlo, tiene la propiedad sin duda de dejar intacta la banda de Möbius, pero de que ahí aparezca un residuo. Los psicoanalistas conocen bien ese residuo que hay más allá de la demanda; ese residuo que también está más allá de la transferencia; ese residuo esencial por el cual se encarna el carácter radicalmente dividido del S [Es] del sujeto, es lo que se llama objeto *a*.

En el juego de identificación de la privación primordial, el único efecto no es la manifestación de un puro hueco, de un cero inicial de la realidad del sujeto que se encarna en la pura falta; siempre hay, en esta operación, y especialmente manifiesto, surgiendo

especialmente de la experiencia frustrante, algo que escapa a su dialéctica, un residuo, algo que manifiesta que en el nivel lógico en que aparece el cero, la experiencia subjetiva hace aparecer algo que llamamos objeto *a*, y que, por su sola presencia modifica, inclina, afecta toda la economía posible de una relación libidinal con el objeto, de una elección cualquiera que se califique como objetal.

Esto, que es tan manifiesto y siempre presente; esto, que le da a toda relación con la realidad del objeto de nuestra elección su ambigüedad fundamental, ese algo que hace que en el objeto escogido, elegido, querido, amado, la duda sobre aquello que está en cuestión sea siempre ahí esencial, que siempre apuntamos a otro lado; la experiencia analítica está hecha para evidenciar esto, y está hecha también para hacer que nos preguntemos si el objetivo del análisis sí es satisfacernos con la identificación, como se dice, del sujeto con el analista, o si, por el contrario, la irreductible alteridad, el hecho de rechazarlo como Otro (eso es justamente lo patético terminal de la experiencia analítica) no debe ser, en cambio, para nosotros el asunto, el asunto en torno al cual debe girar para nosotros, elaborarse todo lo que concierne por el momento, en el análisis, a problemas difíciles que no son simplemente el resultado más o menos terapéutico, sino la legitimidad esencial de lo que nos funda como analistas, y ante todo esto, esto precisamente, que si no se conoce, si no se ha por lo menos señalado en dónde se sitúa lo que yo llamo la operación legítima, es imposible que el analista opere de manera alguna, de una manera que merece que se intitule como una operación. En sí mismo es un juguete ciego y atrapado en la falacia. Sin embargo esta falacia es justamente el asunto que se plantea al final del análisis.

Qué es, al nivel de la castración, ese punto, ese punto que en el esquema tripartito, en la matriz de doble entrada en la que había intentado en un primer abordaje hacerles ubicar de qué manera se intercambia, en cada uno de esos tres niveles, la repartición recíproca de los términos de lo *simbólico*, de lo *imaginario* y de lo *real*; hacer que ubicaran las cosas en una primera aproximación hablando, no en esta época de posición subjetiva sino, para tomar sencillamente un esquema freudiano, de un cierto modo de acción, o de estado, de impuesto, de *habitus* como se diría en la tradición aristotélica, y de repartir, respecto a esos tres pisos de la privación, de la frustración y de la castración, las cosas a derecha e izquierda, del lado del agente y del lado del objeto.

Les haré notar, si se remiten a los resúmenes que se dieron en esa época¹²⁸, que dejé completamente en blanco lo que correspondía al nivel del lugar del agente de la castración. Ahora bien, justamente se trata de esta posición última, del estatuto que conviene darle a esta dimensión del Otro en el lugar de la palabra como tal en el análisis. Pueden sentir claramente aquí, que volvemos a encontrarnos con todo el asunto de la esencia y por qué no decirlo así con una fórmula, una fórmula heideggeriana, del *Wesen der Wahrheit*, del estatuto, si quieren, de la verdad.

	agente	sujeto	objeto
Castración	?	S	I
Frustración	A	I	R
Privación	I	R	S

Fig. X-5

La próxima vez será hacia ese objetivo que (sin duda no directamente sino luego de varias etapas en las que intentaré articular mejor la dialéctica de la demanda y de la transferencia en el análisis), será hacia ese objetivo último que nos dirigiremos este año.

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