

Jacques Lacan

**Seminario 14
1966-1967**

LA LÓGICA DEL FANTASMA

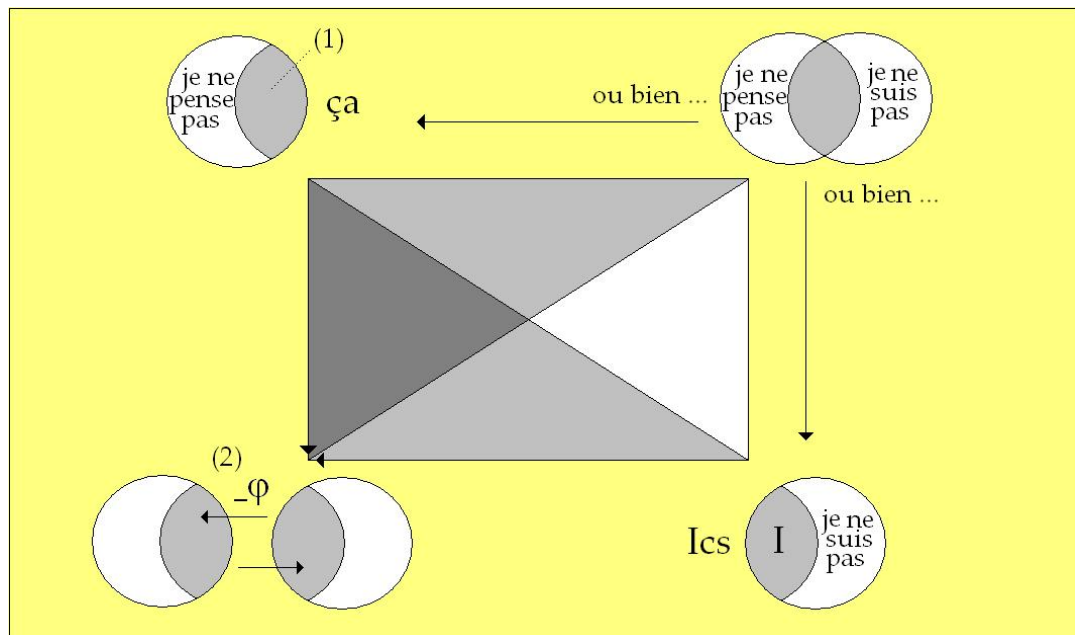
(Versión Crítica)

9

Seminario del 25 de Enero de 1967^{1, 2}

¹ Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 14 de Jacques Lacan, *La logique du fantasme*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 9ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

² Salvo casos cuya fuente indicaré en su lugar, tomo como fuente-guía de este establecimiento y traducción las versiones que nombro **ALI/2** y **STF**, limitándome a señalar sólo las variantes más significativas, sea por su sentido y/o valor conceptual, sea por lo indicativas de las dificultades del establecimiento de un texto aceptablemente confiable.



Los he dejado, la última vez, sobre un primer recorrido del rectángulo que está aquí repetido a manera de soporte evocador para ustedes, de indicación de que se trata siempre de remitirse a él en cuanto al fundamento de lo que tratamos de construir, este año, de una lógica del fantasma.

Que la elección planteada al principio del desarrollo de estas operaciones lógicas sea esa suerte de alternativa muy especial, que trato de articular bajo el nombre — propio — de alienación, entre un *yo no pienso* y un *yo no soy*, con lo que comporta de forzado en la elección que impone, que va de suyo, al *yo no pienso*, es de ahí que retomamos.

Seguramente hemos recorrido suficiente camino para saber ahora cómo se sitúa la referencia analítica al descubrimiento del inconsciente, en tanto que da, este descubrimiento, la verdad de esta alienación.

Algo está ya suficientemente indicado de lo que hay, de lo que soporta esta verdad, bajo el término muchas veces repetido ante ustedes, del objeto *a* minúscula.

Seguramente, todo esto no es posible sino en tanto que desde hace mucho tiempo les hablo de él, de este objeto *a* minúscula, y que

ya puede representar para ustedes algún soporte. Aunque la articulación especial que tiene con esta lógica no está llevada — ¡muy lejos de eso! — hasta su término. Simplemente, he querido indicales, al final de nuestro último encuentro, que la *castración* no carece seguramente de relación con este objeto, que ella representa esto, esto es:

- que este objeto, como causa del deseo, domina todo lo que es posible al sujeto circunscribir como campo, como aprehensión, como captura de lo que se llama, para hablar con propiedad, en la esencia del hombre, el *deseo*.
(Inútil decirles que aquí, la esencia del hombre es una referencia spinoziana, y que yo no acuerdo, a este término de *hombre*, más acento que el que le doy de ordinario);
- que este deseo, en tanto que se limita a esta causación por el objeto *a* minúscula, es exactamente el mismo punto que necesita que en el nivel de la sexualidad, el deseo se represente por la marca de una falta;
- que todo se ordena y se origina, en la relación sexual tal como se produce en el ser hablante, en razón de esto, alrededor del signo de la castración, a saber, en el punto de partida, alrededor del falo, en tanto que representa la posibilidad de una falta de objeto.

La castración, entonces, es algo como despertarse a que la sexualidad — quiero decir: todo lo que se realiza de ella en el acontecimiento psíquico — sea *eso*: a saber, algo que se marca con el signo de una falta. De ésta, por ejemplo, que el Otro, el Otro de lo vivido inaugural de la vida del niño, deba en un momento aparecer como castrado y, sin duda, este horror está ligado a la primera aprehensión de la castración, como siendo soportada por lo que designamos en el lenguaje analítico como *la Madre* — a saber, lo que no hay que tomar pura y simplemente como el personaje encargado de diversas funciones en cierta relación tipificada en el origen de la vida del pequeño humano, sino también como algo que tiene la relación más profunda con este Otro que está cuestionado en el origen de toda esta operación lógica. Que este Otro esté castrado, el horror correlativo y regular, si podemos decir, que se produce en este descubrimiento, es algo que nos lleva al corazón de aquello de lo que se trata en cuanto a la relación del sujeto con el Otro en tanto que ésta se funda allí.

La sexualidad, tal como es vivida, tal como opera, es, a este respecto, algo fundamentalmente — en todo lo que localizamos en nuestra experiencia analítica — algo que representa un *defenderse de dar curso a esta verdad: que no hay Otro*.

Es lo que tengo que comentar para ustedes hoy. Pues, seguramente, he tomado el abordaje de la tradición filosófica para pronunciar: “Este Otro no existe”, y a propósito de esto, evocar la correlación ateísta que esta profesión comporta. Pero, por supuesto, esto no es algo en lo cual podamos detenernos. Y es preciso justamente que nos exijamos ir más lejos en el sentido de formular la pregunta: esta caída de A mayúscula, este $S(A)$, que planteamos como siendo el término lógicamente equivalente de la elección inaugural de la alienación, ¿qué quiere decir?

Nada puede caer sino lo que es, ¿y si A no es?... Postulamos que no hay ningún lugar donde se asegure la verdad constituida por la palabra. Si no son las palabras las que son vacías, sino si son más bien... si es preciso más bien decir que las palabras no tienen lugar que justifique el cuestionamiento — siempre por la conciencia común — de lo “que no es más que palabras”, se dice, ¿qué quiere decir, qué añade esta formulación: S mayúscula paréntesis de A barrada, que les doy como siendo la clave que nos permite partir, partir con un paso justo y que podamos sostener suficiente tiempo, en lo concerniente a la lógica del fantasma?

Si es un algoritmo del tipo matemático, del que yo me sirvo para soportar este $S(A)$, es sin duda para afirmar que hay otro sentido, más profundo, a descubrir. Lo que — si verdaderamente, como yo lo digo, la conciencia moderna, sea la de los religiosos o la de los que no lo son, es en su conjunto atea — ¿es que no sería algo como soplar una sombra, simplemente, afirmar esta no existencia de A mayúscula? ¿Acaso no se trata, detrás de eso, de otra cosa?

Hay muchas maneras de percatarse de que se trata, en efecto, de otra cosa.

¿Qué quiere decir A mayúscula marcado con una barra: $\bar{A}$? Y bien, acabo de decirlo — no tengo necesidad de ir a buscarlo más lejos: está *marcado*.

El sentido de lo que Pascal llamaba el Dios de la filosofía — de esa referencia al Otro tan esencial en Descartes y que nos ha permitido partir de ahí para asegurar nuestro primer paso — ¿acaso esto no es, justamente, que el Otro...

el Otro de lo que Pascal llama el “Dios de los filósofos”, el Otro en tanto que es en efecto tan necesario para la edificación de toda filosofía

...acaso no lo caracteriza más, mejor...

e incluso también iríamos más lejos: en los místicos contemporáneos de la misma etapa de la reflexión sobre este tema del Otro

...acaso no lo caracteriza *esencialmente* no estar marcado? Teología negativa...

¿Y qué quiere decir esa perfección invocada en el *argumento ontológico*, si no es precisamente que ninguna marca lo disminuye?

En este sentido, el símbolo $S(\mathbb{A})$ quiere decir que no podemos razonar nuestra experiencia más que a partir de esto: que el Otro está *marcado*.

Y es precisamente en efecto de esto que se trata, desde el abordaje de esta castración primitiva que alcanza al ser materno: el Otro está marcado. Nos damos cuenta de ello muy rápido, por pequeños signos...

Si fuera preciso, antes de que yo lo profiera aquí, ante ustedes, de manera magistral (lo que es siempre abusar un poco de la creencia que se otorga a la palabra del que enseña), tratar de ver en pequeños signos como los que se ven en lo que se hace cuando se traduce, si yo hablara en alemán, ustedes pueden plantearse la pregunta de saber cómo lo traduciría yo, a este Otro, que ustedes me pasan desde hace tantos años, ¡porque les he llenado las orejas con él!: ¿*das Anderes*, o *der Andere*?

Ven ustedes la dificultad que aparece por el solo hecho, no, como se dice, de que haya lenguas donde el neutro constituiría lo no-marcado en cuanto al género... ¡Eso es totalmente absurdo! La noción del género no se confunde con la bipolaridad masculino-femenino. El

neutro es un género también y justamente marcado. Lo propio de las lenguas donde no está marcado, es que puede haber algo no marcado que va a abrigarse bajo lo masculino, regularmente. Y esto es lo que me permite hablarles del Otro, sin que ustedes tengan que interrogarse si es preciso traducir por *der Andere* o *das Anderes*.

Lo que entraña, pueden ustedes observarlo, si se tiene que hacer la elección... Sería preciso que yo hable, no he tenido tiempo para ello antes de edificar para ustedes estas reflexiones hoy, sería preciso que yo hable con algún anglófono, éstos no faltan en mi auditorio, pero, yo quería hacerlo anoche, no tuve tiempo... ¿Por qué, en inglés, hay alguna dificultad — pude darme cuenta de ello durante mi último discurso para Baltimore — para traducirlo por *the Other*? A lo que parece, eso no es evidente en inglés... Me imagino que es en razón del valor enteramente diferente que tiene el *the*, el artículo definido en inglés, y fue preciso justamente que yo pase — para hablar de este Otro, de *mi* Otro — por *the Otherness*.³

³ Jacques LACAN, *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*, intervención en el Symposium Internacional del Johns Hopkins Humanities Center: «Les langages critiques et les sciences de l'homme», Baltimore, 18-21 de Octubre de 1966; publicada en *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy*, The Johns Hopkins Press, 1970. Versiones inglesa y francesa de esta y otras intervenciones de Lacan en este simposio se encontrarán en *Pas-tout Lacan*, en el sitio web de la *école lacanienne de psychanalyse*. Anthony Wilden fue quien asistió a Lacan como traductor en Baltimore, y me comenta Diana Estrin en una comunicación personal que: “cuando Lacan fue a Baltimore, le asignaron como intérprete a Anthony Wilden, y que éste se volvió loco durante dos días trabajando con Lacan en la traducción del artículo que con insistencia de Lacan pasó a llamarse *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*, un título que en inglés suena totalmente exótico”. Este Anthony Wilden es el que con Anika y Antonella (su traductora al italiano) aporta la inicial de su nombre a una serie que insiste y que Lacan subraya en su prólogo a la tesis universitaria de Anika RIFFLET-LEMAIRE, *Lacan*, EDHASA, Barcelona, 1971. El título de esta intervención, también conocida como *Discurso de Baltimore*, podría traducirse como *Sobre la estructura como una inmixión de una Otredad prerequisite de cualquier sujeto que fuere*, y conozco de la misma dos versiones castellanas: «Discurso de Baltimore. De la estructura como “inmixing” del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas», en *Lacan Oral*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1983, y «Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto», traducción directa del inglés de Leonel Sánchez Trapani, en la revista virtual *Acheronta*, Número 13, Julio 2001.

Se trataba siempre de ir en el sentido de lo no marcado. Se tomó la vía que se pudo, en inglés. Se ha pasado por... una cualidad, una cualidad incierta, la *Otherness*, algo que se sustrae esencialmente, puesto que — donde la alcancemos — será siempre otra. No puedo decir que yo esté muy a gusto para encontrar en eso un representante del sentido que quiero dar al Otro y, seguramente, los que me propusieron la traducción, ¡tampoco!

Pero esto, esto en sí mismo, es bastante significativo de lo que está en juego y, muy precisamente, de la repugnancia que hay en introducir, en la categoría del Otro, la función de la marca.

Entonces, cuando ustedes se las ven con el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”⁴, entonces, ahí, ¡ustedes no están privados de la marca! Es precisamente por eso que eso no va solito y que también, que los que se las ven, indirectamente, personalmente, colectivamente, todavía con esta especie de Otro, ellos también tienen un destino bien marcado.

Yo había soñado, para algunos “pequeños” de esta tribu, que me rodean, hacerles el servicio de elucidar un poco la cuestión, concierne a sus relaciones con el nombre... al Dios...⁵ el Dios del nombre impronunciable... con aquel que se ha expresado en el registro del Yo {*Je*}⁶, hay que decirlo. No “Yo soy el que soy”, pálida transposición de un pensamiento plotiniano, sino: “Yo soy lo que Yo soy”, muy simplemente.⁷ Sí, yo había pensado — lo he dicho, volveré siempre a ello — rendirles este servicio, pero quedaremos siempre ahí en tanto que no haya retomado esta cuestión del Nombre del Padre...

⁴ Cf. PASCAL, *Memorial*: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios...”

⁵ *nom... au Dieu* equivoca con *nom odieux*, “nombre odioso”.

⁶ Como en las clases anteriores de este Seminario, en lo que sigue, traduciré siempre *je* por “yo”, y sólo cuando se trate del *moi* aclararé: “yo {*moi*}”.

⁷ *Exodo* 3-14.

He hablado de los “pequeños”. Seguramente, están también, los “grandes”... Los grandes judíos que no tienen necesidad de mí para enfrentarse con su Dios.

Pero nosotros, nosotros aquí nos las vemos con el Otro en tanto que campo de la verdad. Y, que este Otro esté marcado, lo queramos o no como filósofos, que esté marcado de movida, y por la castración, he ahí con qué, hoy, nos las vemos, y aquello contra lo cual, desde que el análisis existe, nada podría prevalecer.

Es por esto que considero que hay totalmente lugar para romper sobre cierto terreno; que hay especulaciones para las cuales no hay que dejarse llevar a esta pendiente, ni siquiera juzgar, como se me lo ha imputado, sino simplemente ir a buscar allí aquello de lo que ellas testimonian involuntariamente, de la verdad que carecen. Porque, hacerlo observar allí...

en el pensamiento, por ejemplo, de tal filósofo contemporáneo, que en tal punto, hay algo que viene a tomar el lugar de una falta, justamente, y que se expresa de manera más o menos dificultosa, por ejemplo como “conciencia tética de sí”⁸, de lo que no hay verdaderamente nada para decir, si no es más que eso no es un *Unsinn*, pues un *Unsinn* no es “nada en cuanto al *Sinn*”, lo sabemos, sino que es, hablando con propiedad — he dicho: “conciencia no-tética de sí”, ¿no es cierto? — que es, hablando con propiedad, *sinnlos*

...esto es todavía demasiado decir, pues es conceder que este punto podría ser la marca del lugar mismo que haría algo indicado como faltante.

Ahora bien, no es en ninguna parte, no es en nada semejante, no es en esta impensable anterioridad de lo que se instaura como punto de *Selbstbewußtsein*, que debemos buscar ese punto nodal, si es necesario definirlo — y es necesario definirlo, porque es encontrable, van a verlo — ese punto nodal, que sería para nosotros, en la posición donde estamos colocados, el punto de viraje donde volver a encontrar el lugar del *cogito*.

⁸ Nota de ALI/2: “Mismo lapsus — corregido, esta vez — que en la lección IV”.

No es poca cosa sin embargo, que el Otro reaparezca, por ejemplo en tal especulación, en tanto que aquí yo lo invoco. Y si yo hablo de él, es para mostrar que hasta en los detalles perseguidos, sólo la ruptura puede responder a la búsqueda anteriormente trazada.

Cómo, por ejemplo, no darse cuenta de que este pensamiento que aquí yo invoco — sin querer darle su etiqueta, precisamente para marcar bien aquello de lo que se trata, en cuanto a aquello de lo que tenemos que decidir sobre este camino del pensamiento — no podría de ninguna manera autorizarse de ninguna etiqueta, ¡y menos la mía que de cualquier otra!

Miren a dónde lo conduce este pensamiento, cuando se trata del extravío del *voyeur*, por ejemplo: ese acento puesto, esa mirada también, ese pensamiento que se dirige, para justificarlo, hacia su sorpresa — la del *voyeur* — por la mirada de otro, justamente: de uno que llega, de uno que llega de improviso, mientras que él tiene el ojo en la puerta. De manera que esta mirada es ya suficientemente evocada por el ruidito anunciador de esta llegada, cuando muy precisamente aquello de lo que se trata, en cuanto al estatuto del acto del *voyeur*, es precisamente en efecto algo que nos es preciso, a nosotros también, nombrar la *mirada*, que se trata; pero que hay que buscar muy en otra parte, a saber justamente en lo que el *voyeur* quiere ver, pero donde desconoce que se trata de lo que lo mira más íntimamente, de lo que lo fija en su fascinación de *voyeur*, hasta el punto de hacerlo a él mismo tan inerte como un cuadro.

No retomaré aquí el trazado de lo que ya he desarrollado ampliamente. Pero la errancia radical que es la misma que la que se expresa a... “puerta cerrada” en esta fórmula: que el infierno, es nuestra imagen para siempre fijada en el Otro...⁹ ¡lo que es falso! Si el infierno está en alguna parte, es en el yo.

Y en toda esta errancia, no hay ninguna “mala fe” que invocar, tan excusante al fin de cuentas como la astucia cristiana apologética de la buena fe, hecha para domesticar el narcisismo del pecador. Hay la vía justa o hay la vía falsa, no hay transición, los tropiezos de la vía falsa no tienen ningún valor en tanto que no son analizados y no pue-

⁹ Cf. Jean-Paul SARTRE, *A puerta cerrada*.

den ser analizados más que a partir de un punto de partida radicalmente diferente en este caso. En este caso, la admisión — en la base y en el principio — del *inconsciente* y la búsqueda de lo que constituye, como tal, su estatuto.

Lo que suple en la falta de la *Selbstbewußtsein* no podría ser de ninguna manera situado como su propia imposibilidad. Es en otra parte que tenemos que buscar su “función”, si puedo decir, puesto que no será incluso la misma función.

Sobre lo que concierne, en esta huella que yo abandono ahora y sobre la cual me fue preciso justamente, en nombre de algunas confusiones... donde parece que es casi necesario encontrarse implicado, puesto que he podido escuchar de la boca de analistas, que había de todos modos algo para retener, en la aproximación que desde el exterior se trataba de instaurar, la irrupción de cierto pensamiento, sobre el fondo supuesto de una filosofía presuntamente atacada por él, incluso subvertida. Es muy sorprendente que la posibilidad de tal referencia pueda ser incluso — y por alguien por ejemplo que sea analista — admitida como uno de esos simples efectos posibles de lo que se llama, en este caso, alienación. He escuchado esto — y en la boca de alguien que ciertamente no siempre se equivoca — ciertamente en una fecha en la que yo todavía no había, quizá, hecho resonar bastante en sus orejas lo que concierne verdaderamente a lo que hay que pensar del término *alienación*.

La alienación no tiene absolutamente nada que ver con lo que resulta de deformación, de pérdida, en todo lo que es comunicación, incluso, diría finalmente, de la manera más tradicional, y desde que ahora está suficientemente establecido, de un pensamiento que se llama “marxista”. Está claro que la alienación en el sentido marxista no tiene nada que ver con lo que no es, para hablar con propiedad, más que confusión. La alienación marxista, por otra parte, no supone absolutamente en sí la existencia del Otro, consiste simplemente en que yo no reconozco, por ejemplo, mi trabajo en esa cosa...

lo que no tiene absolutamente nada que ver con la opinión y que ninguna... persuasión sociológica modificará en ningún caso ...a saber, que mi trabajo, el mío, a mí mismo, me vuelve y que es preciso que yo lo *pague* con cierto *precio*. Hay ahí algo que no se resuelve por ninguna dialéctica directa, que supone el juego de toda

suerte de eslabones bien reales, si se quiere modificar — no la cadena, ni el mecanismo, que es imposible romper — sino sus consecuencias más nocivas.

Es lo mismo para aquello de lo que se trata en lo que concierne a la alienación, y es por esto que lo importante de lo que yo enuncio aquí, en lo que concierne a la alienación, toma su relieve, no de lo que tal o cual permanezca más o menos sordo al sentido de lo que articulo, sino muy precisamente de sus efectos sobre aquellos que lo comprenden perfectamente; con la sola condición de que estén allí concernidos de manera primera.

Y es por esto que es en el nivel de los analistas que algunas veces, sobre lo que yo enuncio de más avanzado, recojo los signos de una angustia, digamos, que puede llegar hasta la impaciencia, y que, simplemente, la última vez por ejemplo, donde pude enunciar de una manera como lateral...

hecha para dar su verdadero esclarecimiento a lo que yo definía allí como la posición del *yo no soy*, en tanto que es correlativa de la función del inconsciente

...y que articulaba sobre ese punto la fórmula como la verdad de lo que el amor aquí se permite formular — a saber: “¡si tú no eres, yo muero!, dice el amor, se conoce ese grito y yo lo traduzco: *tú no eres nada, más que lo que yo soy* — ¿no es extraño que una fórmula así...

que va ciertamente mucho más allá en lo que ella traza como abertura al amor, por cuanto simplemente indica allí que la *Verwerfung* que ella constituye no resulta precisamente más que de esto: que el amor no piensa... pero que no articula — como Freud lo hace, pura y simplemente — que el fundamento de la *Verliebtheit*, del amor, es el *Lust-Ich* y que no es nada más — pues esto está en Freud afirmado — que el efecto del narcisismo;

...cómo pues, en una fórmula...

de la que aparece inmediatamente que es infinitamente más abierta, para no ir menos lejos que a esta observación — implicada en cierto mandamiento que, pienso, no les es desconocido¹⁰ — que es en lo más secreto de ti mismo que debe ser buscado el resorte del amor al prójimo;

¹⁰ “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” — cf. *Mateo*, 22 39, *Marcos* 12 31.

...cómo por lo tanto una fórmula así puede...

e insisto en ello: ¡en una oreja analítica!

...evocar no sé qué alarma, como si lo que yo hubiera pronunciado ahí fuera despreciativo, si — como lo he escuchado — cometiera alguna imprudencia del orden de ésta: “que a unos oyentes de veinticinco años, yo me permito adelantar una proposición que reduciría el amor a nada”?

Cosa singular, en el nivel de los veinticinco años, no he tenido para esta emisión...

en mi conocimiento, por supuesto... pero hay algunos de ellos que vienen a hacerme, en la semana siguiente, confidencias

...más que reacciones singularmente tónicas, diría. Por austera que sea la fórmula, pareció saludable a muchos.

¿Qué es, por lo tanto, lo que condiciona posiblemente la inquietud de un analista?... sino muy precisamente esto que he marcado aquí sobre esta fórmula, con este ganchito que desplaza una nada {*d'un rien*} el nada {*le «rien»*}:

*Tu no eres nada más que lo que yo soy.*¹¹

Tú no eres más que esa nada que yo soy

que no es menos verdadera, en efecto, que la fórmula precedente, en tanto que nos relaciona con la función-clave, que equivale — en el estatuto de ese yo del “yo soy” — a ese *a* minúscula, que constituye, en efecto, toda su cuestión...

y es sobre esto que quiero hoy demorarme todavía un poco ...y de la que se concibe, que en efecto, interesa al analista.

Pues, en la operación del análisis — en tanto que sólo ella nos permite ir suficientemente lejos en esta relación del pensamiento con

¹¹ *Tu n'es rien que ce que je suis.* Es a esta fórmula que Lacan le aplica el “ganchito”:

Tu n'es rien que ce que je suis

que la transforma en la fórmula siguiente: *Tu n'es que ce rien que je suis.*

el ser en el nivel de yo, para que sea *ella* la que introduzca la función de la castración — el *a* minúscula, en esta operación, tiene que ser acabado con una cola significante: el *a* minúscula, en el camino que traza el análisis, *es el analista*.

Y es porque el analista tiene que ocupar esta posición del *a* minúscula, que en efecto, *para él*, la fórmula — y muy legítimamente — suscita la angustia que conviene, si se recuerda lo que he formulado de la angustia: que no es sin objeto. Y esto indica que sea tanto más fundada, que con este objeto, el que es llamado por la operación significativa que es el análisis, se encuentra, en ese lugar mismo, suscitado a interesarse, al menos.

Que saber cómo lo asume, éstas son cosas que están todavía bastante distantes de la consideración que podríamos traer aquí. Pero cómo no reconocer que no hay ahí nada que deba desconcertarnos más que lo que desde hace bastante tiempo había sido formulado por las vías de cortocircuito aforístico de una sabiduría ciertamente perdida pero no completamente sin eco, bajo la forma del *Tat tvam asi*:¹² reconócete, “tú eres esto”. Lo que, desde luego, no podía más que quedar opaco a partir de cierto sesgo de la tradición filosófica. Si el *esto*, de ninguna manera, puede ser en efecto identificado al correlato de la representación donde se instaura cada vez más, en esta tradición, el sujeto, nada es más vacío que esta fórmula. Que yo sea mi representación no es ahí más que algo, de lo que es demasiado fácil decir que corrompe todo el desarrollo moderno de un pensamiento bajo el nombre de idealismo — y el estatuto de la representación como tal, tenemos que retomarlo.

Seguramente, si estas palabras tienen un sentido, las que se llaman estructuralismo...

no quiero dar otras, ver *Nouvelle Critique*
...deben desde luego comenzar por articular algo concerniente a la representación.

¿Acaso no está bien claro, al abrir solamente un volumen como el último aparecido de las *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, que si el análisis de los mitos, tal como nos es presentado, tiene un sentido,

¹² *Chandogya Upanishad*.

es que *descentra* completamente la función de la representación? Seguramente, nos las tenemos que ver con materia muerta, respecto de la cual ya no tenemos ninguna relación de *yo*. Y este análisis es un juego, es un juego fascinante por lo que nos recuerda y cuyo testimonio podrán encontrar — para no tomar más que este último volumen — desde las primeras páginas. *De la miel a las cenizas*, se titula,¹³ y vemos articularse en cierto número de mitos, las relaciones de la miel — concebida como sustancia nutritiva preparada por otros que el hombre y, de alguna manera, desde antes de la distinción de la naturaleza y la cultura — con lo que opera más allá de *lo crudo y lo cocido* de la cocina, a saber, lo que se reduce a humo: el tabaco. Y encontramos bajo la pluma de su autor, algo singular, ligado a alguna pequeña observación que él engancha sobre ciertos textos, por ejemplo medievales, sobre el hecho de que antes de que el tabaco nos llegara, su lugar estaba de alguna manera preparado por esa oposición de cenizas que estaba ya indicada por la relación con la miel, que de alguna manera, ¡la cosa-miel, desde hacía mucho — desde siempre — esperaba a la cosa-tabaco!

Sea que sigan ustedes o no en esta vía el análisis de Claude Lévi-Strauss, ¿acaso la misma no está hecha para sugerirnos lo que conocemos en la práctica del inconsciente y lo que permite llevar más lejos la crítica de lo que Freud articula bajo el término de *Sachevorstellungen*? En la perspectiva idealista, se piensa — y después de todo, ¿por qué Freud no lo habría escrito en ese sentido? — representación de cosas en tanto que son las cosas las que son representadas.

¿Pero por qué tendríamos repugnancia a pensar las relaciones de las cosas, como soportando algunas representaciones que pertenecen a las cosas mismas? Puesto que las cosas se hacen signo — con toda la ambigüedad que ustedes pueden poner en este término — se hacen signo entre ellas, que pueden llamarse y esperarse, y ordenarse como orden de las cosas; que, sin ninguna duda, es sobre esto que jugamos cada vez que interpretando como analistas, hacemos funcionar algo como *Bedeutung*.

¹³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas* (1976), Fondo de Cultura Económica, México.

Seguramente, ésa es la trampa. Y no es tampoco trabajo analítico, por divertido que sea su juego, volver a encontrar en el inconsciente la red y la trama de los antiguos mitos. ¡Al respecto, siempre estaremos servidos! Desde que se trata de la *Bedeutung*, volveremos a encontrar todo lo que queramos como estructura de la era mítica.

Es precisamente por eso que al cabo de cierto tiempo, el juego cansó a los analistas. Es que se dieron cuenta de que era demasiado fácil. El juego no es fácil cuando se trata de textos recogidos, atestiguados, de mitos existentes. Estos no son justamente cualesquiera. Pero, en el nivel del inconsciente del sujeto en el análisis, el *juego*¹⁴ es mucho más flexible. ¿Y por qué? Precisamente porque allí está desligado, porque viene a conjugarse a un *yo no soy*, donde se manifiesta suficientemente — lo he dicho la última vez — en esas formas que hacen, en el sueño, omnipresente y nunca completamente identificable, la función del *yo*.

¡Pero es otra cosa lo que debe retenernos! Son precisamente los agujeros, en este juego de la *Bedeutung*. ¿Cómo no se ha observado esto, que es sin embargo de una presencia enceguedora, a saber, el aspecto de *Bedeutung* “taponada” si puedo decir, bajo el cual se manifiesta todo lo que atañe al objeto *a* minúscula?

Por supuesto, los analistas hacen todo para volver a ligarlo a alguna función primordial que se imaginan haber fundado en el organismo, como, por ejemplo, cuando se trata del objeto de la pulsión oral. Es por esto que, igualmente, irán de un modo completamente incorrecto a hablar de “buena” o de “mala leche”, mientras que no se trata de nada de eso, ¡puesto que se trata del seno!

Es imposible hacer el lazo de la leche con un objeto erótico — lo que es esencial al estatuto, como tal, del objeto *a* minúscula — mientras que es bien evidente que, en cuanto al seno, la objeción no es la misma.

¡Pero quién no ve que un seno, es algo — mis amigos, ¿alguna vez pensaron en ello? — que no es representable! No creo tener aquí una demasiado grande minoría de personas para quienes un seno pue-

¹⁴ ALI/2: {*jeu*} / STF: **yo* {*je*}*

de constituir un objeto erótico, ¿pero son ustedes capaces, en términos de representación, de definir en nombre de qué? ¿Qué es un bello seno, por ejemplo? Aunque el término sea comúnmente pronunciado, ¡desafío a quienquiera a que dé un soporte cualquiera a este término de “bello seno”!

Si hay algo que el seno constituye, sería preciso para esto, como un día un aprendiz de poeta, que no está muy lejos, lo articuló al final de una de esas breves cuartetas que cometió, bajo estas palabras: “la nube deslumbrante de los senos”; no hay ninguna otra manera, me parece, que jugar con este registro de la nubosidad, adicionándole algo más, del orden del reflejo, a saber menos aprehensible, por medio de lo cual puede ser posible soportar, en la *Vorstellung*, lo que concierne a este objeto que, más bien, no tiene otro estatuto que lo que podemos llamar, con toda la opacidad de estos términos, un punto de goce. ¿Pero qué quiere decir eso?

Diría que... he tratado de decirlo, lean un poco — no sé como llego a hacerlo pasar, ¡pero que importa! quizá lo he escrito en otros términos — pero mientras que yo me esforzaba por centrar, para hacérselos sentir, lo que yo llamo en este caso esa “síncopa de la *Bedeutung*”, puesto que era para mostrarles que está ahí el punto que viene a colmar el *Sinn*, muy súbitamente, me pareció que lo que había de más apropiado para soportar ese rol del objeto-seno en el fantasma, en tanto que es, verdaderamente, el soporte específico *del juego, del juego*¹⁵ de la pulsión oral, pero eso no era nada más que la fórmula...

puesto que ustedes son todos aquí más o menos iniciados, practicantes, hasta *aficionados* de mi discurso
...pero la fórmula, de la que me he servido cien veces para figurar el carácter puramente estructural del *Sinn*: *Colourless green ideas*, esas ideas sin color — y verdes también, ¿por qué no? — ¡*sleep furiously*! ¡He ahí los senos! [risas]

Nada, me parece, puede expresar mejor el privilegio de este objeto, nada lo expresa de una manera más adecuada, es decir en este caso poética: que ellos duermen, furiosamente en este caso, y que no sea, para nosotros, despertarlos, un pequeño asunto... Ahí está precisamente todo aquello de lo que se trata, cuando se trata de los senos.

¹⁵ ALI/2: {*du jeu, du jeu*} */ STF: *del “yo” - del “yo” {*du «je» - du «je»*}*

Esto está hecho para ponernos sobre una pista. A saber, la que va a aproximarnos a la cuestión dejada en suspenso, de lo que puede permitírnos suplir a la *Selbstbewußtsein*. Pues, desde luego, esto no es otra cosa que el objeto *a* minúscula. Solamente, hay que saber encontrarlo donde está. Y no es porque se sepa su nombre anticipadamente que se lo encuentra y, por otra parte, encontrarlo no significa nada, sino alguna ocasión de diversión.

¿Pero qué es lo que Freud — si tomamos las cosas en el nivel del sueño — viene a articular para nosotros?

Nos asombraremos, seguramente, por lo que suelta, si puedo decir, para indicar cierto costado vigil del sujeto, precisamente en el dormir. Si hay algo que caracteriza bien esta falta {*faute*}, o esta “falta de Otro” {*faute d’Autre*}, que yo designo como fundamental de la alienación, si el *yo* no es justamente: más que la opacidad de la estructura lógica, si la intransparencia de la verdad es lo que da el estilo del descubrimiento freudiano, ¿no es extraño verlo decir que tal sueño que contradice su teoría del deseo no significa ahí nada más que el deseo de no darle la razón?¹⁶

¿Es que esto no es ahí suficiente, a la vez para mostrar la justeza de esta fórmula que yo articulo, que el deseo es el deseo del Otro, y mostrar en qué suspenso el estatuto del deseo es dejado si el Otro, justamente, se puede decir que no existe?

¿Pero no es todavía más notable ver a Freud, al final de una de las secciones de ese capítulo VI sobre el cual he insistido la última vez, precisar que es de una manera muy segura que el soñador se arma y se defiende con esto: que lo que él sueña no es más que un sueño? A propósito de lo cual va tan lejos como a insistir sobre esto: que haya una instancia que sabe siempre — él dice: “que *sabe*” — que el sujeto duerme, y que esa instancia — incluso si eso puede sorprenderlos — no es el inconsciente, que es precisamente el preconsciente, el que representa, nos dice en este caso, el deseo de dormir.

¹⁶ Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), en *Obras Completas*, Volúmenes 4 y 5, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979. Cf. en el capítulo IV, pp. 164-169, el sueño de la que Lacan llama “la bella carnífera”.

Esto nos dará para reflexionar sobre lo que sucede al despertar. Porque si el deseo de dormir resulta, por medio del dormir, tan cómplice con la función del deseo como tal — en tanto que ésta se opone a la realidad — ¿qué es lo que nos garantiza que, saliendo del dormir, el sujeto esté más defendido contra el deseo, en tanto que enmarca lo que se llama “realidad”? El momento de despertar quizá no es nunca más que un corto instante: aquel donde se cambia de telón.

Pero dejemos aquí esta primera puesta en suspenso, sobre la cual volveré, pero que he querido sin embargo hoy tocar, puesto que ustedes vieron que aquí escribí el término: *el despertar*.

Sigamos a Freud. ¡Soñar que se sueña debe ser el objeto de una función muy segura, para que podamos decir que en todo momento esto designa la aproximación inminente de la realidad! Que algo pueda percatarse, que se amuralle con una función de error para no localizar la realidad, ¿acaso no vemos que hay ahí...

aunque por una vía exactamente contraria que el aserto de que una idea es transparente a sí misma

...la huella de algo que merece ser seguido? Y para hacerles sentir cómo entenderlo, me parece que no puedo hacer mejor que ir, gracias al camino que me ofrece una fábula, muy conocida por ser extraída de un viejo texto chino, de un tal Chuang Tzu — ¡Dios sabe lo que se le hace decir, al pobre! — y especialmente que a propósito de ese sueño muy conocido, de lo que habría dicho, a propósito de haber soñado... de haberse soñado él mismo siendo una mariposa: él habría interrogado a sus discípulos sobre el asunto de saber cómo distinguir Chuang Tzu soñándose mariposa, de una mariposa que — por despierta que se crea — no haría más que soñar ser Chuang Tzu.¹⁷ Es inútil decirles que esto no tiene absolutamente el sentido que se le da habitualmente en el texto de Chuang Tzu, y que las frases que siguen muestran suficientemente de qué se trata y a dónde nos lleva eso. No se trata de nada menos que de la formación de los seres. A saber, de cosas y de vías

¹⁷ “Chuang Tzu soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre.” — cf. *El sueño de Chuang Tzu*, en Jorge Luis BORGES y Adolfo BIOY CASARES, *Cuentos breves y extraordinarios*, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1967.

que se nos escapan desde hace mucho tiempo en una enorme medida, quiero decir en cuanto a lo que era exactamente pensado al respecto, por aquellos que han dejado sus huellas escritas.

Pero, este sueño, voy a permitirme suponer que ha sido inexactamente informado. Chuang Tzu, cuando se soñó mariposa, se dijo: “esto no es más que un sueño” — lo que, se los aseguro, es completamente conforme a su mentalidad. El no duda un instante superar ese pequeño problema de su identidad en cuanto a ser Chuang Tzu. Se dice: “esto no es más que un sueño”, y es precisamente en esto que él falla la realidad. Pues, en tanto que algo que es el *yo* de Chuang Tzu reposa en esto, que es esencial a toda condición del sujeto, a saber que el objeto es *visto*, no hay *nada* que permita mejor superar lo que tiene de *traidor* ese mundo de la visión, en tanto que soportaría esa suerte de reunión (de cualquier manera que la llamemos, *mundo* o *extensión*), de la cual el sujeto sería el único soporte y el único modo de existencia. Lo que hace la *consistencia* de este sujeto en tanto que él ve, es decir en tanto que no tiene más que la geometría de su visión (en tanto que puede decir al otro: “esto está a la derecha” y “esto está a la izquierda” y “esto está adentro” y “esto está afuera”), qué es lo que permite situarlo como *yo*, sino esto — que ya les he subrayado en su momento¹⁸ — que es él mismo *cuadro* en ese mundo visible: que la mariposa no es ninguna otra cosa más que lo que lo designa a él mismo como *mancha*, y como lo que tiene de original la *mancha* en el surgimiento, en el nivel del organismo, de algo que hará visión.

Es precisamente en tanto que el *yo* mismo es *mancha* sobre *fondo* y que aquello de lo cual él va a interrogar lo que ve es muy precisamente lo que no puede volver a hallar y que se sustrae: este origen de mirada — cuánto más sensible y manifiesto al ser articulado para nosotros que la luz del sol para inaugurar lo que es del orden del *yo* en la relación escotofílica.

¿Acaso no es ahí que el *yo solamente sueño* no es precisamente sino lo que enmascara la realidad de la mirada, en tanto que hay que descubrirla?

¹⁸ Jacques LACAN, Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, especialmente en las lecciones del 19 de febrero y 4 de marzo.

Es precisamente a este punto que yo quería conducirlos hoy, en lo concerniente a este recuerdo de la función del *objeto a* y su correlación estrecha con el *yo*.

Sin embargo, ¿no es cierto que, cualquiera que sea el lazo que soporta, que indica — como enmarcándolo — el *yo* de todos los fantasmas, no podemos todavía aprehender, en una multiplicidad, por lo demás, de estos objetos *a*, lo que le da ese privilegio en el estatuto del *yo*, en tanto que se plantea como deseo?

Esto es solamente lo que nos permitirá esbozar, inscribir de una manera más precisa, la invocación de la repetición.

Si el sujeto *puede* inscribirse en cierta relación, que es relación de *pérdida* por relación a este campo donde se dibuja el *trazo* por el que se asegura en la repetición, es que este campo tiene una estructura, digamos, lo que ya hemos avanzado bajo el término de *topología*.

Asegurar de una manera rigurosa lo que quiere decir el *objeto a*, por relación a una superficie — lo hemos ya aproximado en esa imagen de algo, que se recorta en algunas de esas superficies privilegiadas, de manera de dejar caer algo, este objeto de caída, que nos ha retenido y que incluso hemos creído poder figurar en un pequeño fragmento de superficie — seguramente esto es todavía representación grosera, por supuesto, e inadecuada. Ni la noción de superficie debe rechazarse ni la noción del efecto del trazo y del corte. Pero, por supuesto, no es con la forma de tal o cual jirón, por propicia que nos parezca esta imagen al ser aproximada a lo que es usual en el discurso analítico bajo el término de objeto parcial, que tenemos que contentarnos.

Respecto de superficies que hemos definido, no como algo que deba considerarse bajo el ángulo espacial, sino algo de lo que precisamente *cada punto* testimonia de una estructura que no puede ser excluida de él — quiero decir en cada punto — es en tanto que llegaremos a articular allí algunos efectos de corte que conoceremos algo en esos puntos evanescentes que podemos describir como objetos *a* minúscula.

FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 9ª SESIÓN DEL SEMINARIO

- **ALI/2** — Jacques LACAN, *La logique du fantasme*, Séminaire 1966-1967. Versión de J.-P. Beaumont, B. Vandermersch y otros basada en la transcripción de Guy Sizaret (**CD**) y que toma elementos del anterior “Texte établi sous la responsabilité de Claude Dorgeuille” (**ALI**). Éditions de l’Association Lacanienne Internationale. Publication hors commerce. Document interne à l’Association lacanienne internationale et destiné à ses membres. Paris. Julio 2004.
- **STF** — Jacques LACAN, *La logique du fantasme*, 1966-1967. en: <http://staferla.free.fr/>
- **JL** — Jacques LACAN, *La logique du phantasme*, Séminaire 1966-1967. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra reproducida en la página web de la *école lacanienne de psychanalyse* <http://www.ecole-lacanienne.net/index.php3>
- **CD** — Jacques LACAN, *La logique du fantasme* 66-67, versión reproducida en un CD-ROM que contiene los seminarios de Lacan en francés, la mayoría de ellos según la versión **AFI**, pero no en este caso. Esta versión es muy cercana a la versión **JL** y corrige en ésta evidentes errores. A partir de **ALI/2** pude establecer que esta versión es debida a Guy Sizaret.
- **ALI** — Jacques LACAN, *La logique du fantasme*, Séminaire 1966-1967. Texte établi sous la responsabilité de Claude Dorgeuille. Éditions de l’Association Lacanienne Internationale. Publication hors commerce. Document interne à l’Association lacanienne internationale et destiné à ses membres. Paris. Mars 2003.
- **GAO** — Jacques LACAN, XIV – *La logique du fantasme*, Version rue CB (version du secrétariat de J Lacan déposée à Copy86, 86 rue Claude Bernard 75005), en <http://gaogoa.free.fr/Seminaire.htm>
- **FD** — Jacques LACAN, *Logique du fantasme*, fuente desconocida que resulta indudablemente del re-tipo de una fuente más primaria; con ausencias y errores manifiestos, deficiente sintaxis, y portadora de algunas inverosimilitudes, parece una fuente en general poco confiable. La versión fotocopiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como C-6.
- **JN** — Bajo el título de *Comptes rendus*, se trata de un resumen-transcripción del Seminario a cargo de Jacques Nassif, publicado en sucesivos números de la revista *Lettres de l’École Freudienne de Paris*. En la Biblioteca de la E.F.B.A. se agruparon todos estos resúmenes en un volumen fotocopiado, cuyo código es CG-182. Al final de cada clase del Seminario añadiré como **Anexo 1** mi propia traducción de este texto de Nassif.

**establecimiento del texto,
traducción y notas:
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

5-11-09