

Jacques-Alain Miller

UNA LECTURA DEL SEMINARIO *De un Otro al otro**

VI - DEL MITO A LA LÓGICA

Matema del Seminario

Resumiré en plan relámpago el Seminario para situarlo en su lugar en el curso de la enseñanza de Lacan. El matema se aproxima más al relámpago. Se explica por un desplazamiento de a , que tiene por *partenaire* ya sea \mathcal{S} o $S(\mathbb{A})$

$$(\mathcal{S} \diamond a) \diamond (S(\mathbb{A}) \diamond a)$$

Conocemos la primera fórmula, la del fantasma, que además tiene su historia. Lacan no ha leído esa fórmula siempre del mismo modo. La comentó en los *Escritos* como designando el *fading* del sujeto delante de a , el objeto del deseo.¹ El fantasma restituiría esta condición de *fading* del sujeto que se olvida en la gloria del objeto fantasmático. Más tarde, le dio este valor a la fórmula de acoplar al sujeto en tanto que reducido simbólicamente a nada con su contrapartida, el complementario, que encuentra en lo imaginario bajo las diferentes formas de a . No tiene otro valor que la evocación de un masivo mucho más impresionante.

La segunda fórmula inscribe la relación de la inconsistencia del Otro con a ; inconsistencia que se puede obtener rápidamente al contrastar la completud

* Continuación del texto publicado en *La Cause Freudienne* n° 65 a partir del Curso de J.-A. Miller del año 2006. La parte V ha sido publicada en *Freudiana* n° 54.

exigida del campo del Otro y la diacronía de una metonimia que se prosigue más allá de todo límite. Sobre todo es en este Seminario que se monta esta fórmula en relación a la del fantasma, que tiene un lugar mucho más limitado.

Para darle salida poniendo las cartas sobre la mesa, he titulado la primera parte del Seminario: «La inconsistencia del Otro». Una vez admitidos los argumentos que Lacan multiplica para demostrar la inconsistencia lógica del Otro, retrospectivamente, se pone en evidencia la consistencia del fantasma. Por eso se encuentra ya deslizada esa palabra en el primer capítulo.

Cito a Lacan tal como lo he verificado, validado o corregido. Hay sin duda, para mí, una zona de dificultad. Estoy en la posición de aquel que verifica el Seminario, que lee las cosas que quedan —las estenografías dactilografiadas—, que valida y por tanto retuerce una frase cuando parece necesario. Restablezco o desplazo si llega el caso. La mayoría de las veces, trato de precisar la posición de un sintagma en relación a otro. Eso, tal vez, hace insertar las clavijas —un «entonces» o un «en cambio», que no es la misma cosa— para que sea legible. No puedo hacerlo más que a condición de ser el sujeto supuesto saber lo que debe hacer.

Una posición muy diferente de aquella en la que estoy cuando, con vosotros, descifro el Seminario. Entonces el saber pasa todo entero del lado del libro, el sujeto supuesto saber es el libro y, desde el exterior, me esfuerzo por captar lo que vosotros mismos tratáis de captar; es decir, me vuelvo extranjero a mi operación de sujeto supuesto saber. Soy supuesto ignorar. Lo delecto de un modo diferente que antes.

Por estas consideraciones trato de acercarme a las razones de un cierto descuartizamiento en el que me he encontrado este año y, más sorprendente todavía, un descuartizamiento que no he querido disimular como hubiese podido hacer, cómodamente, después de todo.²

Congelación del fantasma

Tomemos esta frase: «...la relación del sujeto y el objeto adquiere por esto consistencia en $(\mathcal{S} \diamond a)$, donde se produce algo que ya no es ni sujeto ni objeto, sino que se llama fantasma».³ Es la palabra consistencia la que cuenta allí. Al comienzo Lacan se apoya sobre la consistencia del fantasma a partir de hechos lógicos, que habían sido ya reseñados mucho antes que él, para demostrar la

inconsistencia del Otro. Por otra parte, he conservado en esta primera lección un lugar de introducción fuera de la parte correspondiente a la inconsistencia. Se lo puede incluso traducir así: la consistencia del fantasma hace pantalla a la inconsistencia del Otro.

$$\frac{(\mathcal{S} \diamond a)}{S (\mathcal{A})}$$

Introduzco estos matemas al margen del Seminario, son matemas que allí no figuran, hagamos bien la distinción.

Doy a la inconsistencia del Otro una posición de verdad reprimida. Retrospectivamente, el fantasma aparece como una frase congelada, es el caso del ejemplo mayor⁴ freudiano. *Se pega a un niño*, se puede analizar tanto lógica como gramaticalmente, es posible hacer toda una combinatoria pero, en primer lugar, se presenta como una holofrase; esta holofrase del fantasma es la que sostiene lo que hace «todo» para el sujeto. En cualquier parte donde haya «todo» es obra del congelamiento del fantasma.

Permite situar la regla psicoanalítica, como a decir verdad lo hace Lacan, también como un recurso al todo: diga todo lo que le pase por la cabeza. No es obligatoriamente la mejor manera de plantear la regla. Hay sujetos extremadamente escrupulosos a los que esta formulación les corta el aliento porque no se sienten en regla con ellos mismos ni con este supuesto contrato, puesto que están en déficit con respecto a ese «todo». La invitación del analista, en la medida que sea necesario explicitarla, debe ser modulada en función de la naturaleza del sujeto que la tomará en serio. Es preciso, también, saber decir en ciertos casos: no se preocupe, todo lo que diga estará relacionado.

Sería interesante enumerar las variaciones del enunciado de la regla analítica. Su efecto práctico es siempre relanzar la cadena significativa —término que figura—⁵ y permitir una emergencia de la verdad. Eso precisamente relanza la estructura gramatical, incluso la potencia demostrativa del enunciado, lo que permite hacer emerger la incongruencia de la verdad.

Lacan comenta que ofreció una imagen con la prosopopeya de la verdad que figura en «La cosa freudiana» y que vuelve aquí con su: «Yo la verdad, hablo»; precisa que ese «hablo» es mítico.⁶ En efecto, no es más que un mito hacerle decir

a la verdad «Yo». La verdad freudiana escapa a lo que la recubriría de esta burbuja yoica.

Consistencia del objeto

El objetivo del Seminario no es hacer pasar la verdad del registro mítico al registro lógico; el movimiento que consiste en retomar los mitos freudianos, incluso extender su alcance a partir de esta fecha —también se encuentra antes— será constante en Lacan. Incluso de la libido misma hará un mito, eso no lo hizo Freud. El mito de Edipo y el del padre presentado en *Tótem y tabú* que él instituye como mito, para Freud, es la reconstrucción de una verdad arqueológica; el mito que constituyen las pulsiones, dice Freud. Lacan aísla esos mitos y les da una extensión mayor que Freud; considera que el recurso al mito se explica por lo real hacia el que apunta. De ese modo pasa de lo mítico a lo lógico. Al tratar los mitos de Edipo y *Tótem y Tabú*, Lacan muestra en qué son singularmente diferentes y trata de leer uno por el otro y al contrario, hasta terminar inventando instrumentos que permiten mostrar cómo se unen. Pasar del mito a la lógica es para Lacan un movimiento directivo que no se detiene simplemente en la combinatoria.

En esta primera parte, «La inconsistencia del Otro», se encuentra una recuperación muy personal que se inspira en demostraciones clásicas de inconsistencia. La conclusión es que en ninguna parte del campo del Otro se puede asegurar la consistencia de la verdad. Por lo que no está tan mal poner el significante de la inconsistencia del Otro bajo la barra de la represión y, atribuir a la regla analítica el primer efecto de alivio, al dar oportunidad que la verdad aparezca en su inconsistencia. Para decirlo en corto-circuito, es en vano buscar en el significante la consistencia, la verdad; sólo el objeto *a* es apto para responder de la verdad. Dicho de otro modo, este Seminario marca la transición en la que se abandona la creencia en la consistencia del significante para desplazarla del lado del objeto.

El sujeto barrado es inasible como tal. Esta escritura quiere decir que como sujeto del significante o sujeto del deseo, no se capta más que la huella, mientras que ya ha pasado más allá. En cambio el objeto *a* no es inasible. Es asible especialmente en el fantasma y se desnuda en la perversión, «allí donde el plus-de-goce se revela bajo una forma desnuda». ⁷ Tenemos ya allí el anuncio del de-

sarrollo sobre la clínica de la perversión⁸ en la que el objeto *a* viene a hacer pantalla a toda falla del Otro. Por eso Lacan puede hablar del perverso como aquel que se hace defensor de la fe en el Otro, su objeto fantasmático se desvela para colmar esa falta.

$$\frac{a}{S (\mathbb{A})}$$

La escena de la apuesta

Se otorga aquí un basamento a los diferentes tiempos del Seminario que resultaron un poco enigmáticos al auditorio de la época, según las huellas que tenemos en las declaraciones de Lacan.

La segunda parte está dedicada a la apuesta de Pascal, una operación en la que el *partenaire* es una de las figuras mayores del Otro; operación en la que es preciso convocar a la figura divina misma para saber lo que conviene hacer con los pequeños placeres con los que se produce una vida feliz.⁹ Todavía podemos darle otra versión: ¿cómo se debe actuar con el propio goce en relación al Otro? ¿Es consistente ese juego con el *partenaire*? ¿Un cálculo, es decir una operación signifiante, permite saber cómo actuar con el propio goce?

Esta escenografía de la apuesta, captada por Lacan en ese puente de los asnos de la cultura clásica francesa —espejuelo que fue un rodeo clásico de profesores y principio de futuros estudios de filosofía—, es muy apropiada a esta confrontación del Otro y del objeto *a*. La suposición de la existencia de este Otro del que «no sé lo que es, ni tampoco si es», ¿puede tener consecuencias precisas que tocan a la economía de mi goce?; aún cuando, a continuación, se inscribe una cierta moral, un cierto modo de hacer con el goce recomendado por el catolicismo de la época, al que adhiere Pascal. Se trata del catolicismo jansenista mucho más riguroso en sus prohibiciones que el catolicismo jesuita contra el que se armó en su *Provinciales*. Esta evocación permite captar la adaptación de la escena de la partida en relación a los esquemas de Lacan.

Opera buffa

Para las tres partes siguientes del Seminario he puesto directamente «Del goce» —me ha parecido el eje— distinguiendo: su campo, su real y su lógica.¹⁰ Ter-

mina con un sensacional capítulo de opera bufa cuando Lacan advierte a su audiencia que lo han puesto en la puerta de calle. Calienta al rojo vivo a la sala al irse, obteniendo, «por una operación del Espíritu Santo», que todos sus oyentes se dirijan a «tomar» la vivienda oficial del director—administrador del ENS. Después eso llegó a los periódicos. Lacan se burla en dos cartas a *Le Monde*, ya en esa época el vehículo utilizado por los partisanos intelectuales. Esta es una dimensión que no aparece en el Seminario ni tampoco en las historias, en el sentido histórico del período. Lacan no tuvo nada que ver con la toma del departamento del director de la Escuela Normal. Hubo una pequeña conspiración para que la gente fuera hacia donde tenía que ir.

Podría aquí hacer justicia a M. Flacelière, el director de la Escuela Normal, quien tenía reputación de ser alguien que acostumbraba a meter la pata; les dijo a los periodistas de *Le Monde* que los Seminarios de Lacan eran «incomprensibles para alguien normalmente constituido». Pero también a él le debemos conocidas traducciones de Plutarco. Lacan, que manejaba muy bien a su público embriagado por el movimiento de Mayo, pudo tal vez tener mayor indulgencia con él.

Es que Lacan también hizo algunas alusiones al director y eso luego saltó a los periódicos y fue tema de actualidad, aunque él ya había explicado que eso no llevaba demasiado lejos, una lección de política para sus oyentes. Sin duda, estaba ya dedicado a encontrar un anfiteatro universitario pensando que esa gresca sería más cómoda que «doblar el espinazo». Por otro lado, enseguida la facultad de derecho le abrió un anfiteatro aún más grande que el anterior del que había dispuesto. Pero todo eso quedó en la memoria de la ENS porque, en los años 90, cuando solicité una sala de Seminario a uno de sus responsables, un viejo compañero de mi juventud, me respondió esto que aún resuena en mí: «Pero tú ni lo pienses con lo que Lacan hizo aquí». ¡Veintidós años después!

La evacuación de Lacan y de sus oyentes, que clausura el seminario, es un punto de basta que concuerda, totalmente, con aquello con lo que estaba articulado.

Real enigmático

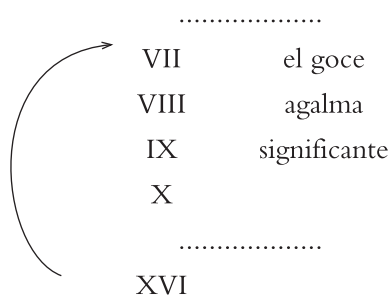
Es suficiente referirse al primer capítulo «El goce: su campo» titulado «El acontecimiento Freud», para captar lo que dominaba el interés de Lacan en las partes siguientes. Indica una cierta inflexión de su inspiración: a partir del capí-

tulo XII, renueva la alianza con la temática del Seminario *La ética del psicoanálisis*.¹¹ Hay, por lo menos en las partes III al V, una amplificación y logificación del Seminario. Lacan sigue sus propias huellas al ampliar desarrollos sólo esbozados y, al mismo tiempo, simplificarlos lógicamente. Se lee muy bien como una continuación y podría justificar un comentario cruzado entre *La ética del psicoanálisis* y *De un Otro al otro*.

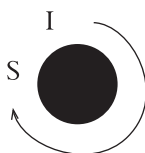
La ética del psicoanálisis se caracteriza por la preeminencia acordada a lo real que, en el primer capítulo, hace una extraordinaria entrada. Viene a continuación del privilegio otorgado a lo imaginario, especialmente en los textos de postguerra y, luego también, de comenzar su enseñanza bajo el estandarte de lo simbólico que, con *El deseo y su interpretación*, cierra el primer movimiento de su enseñanza. Es entonces que Lacan comenzará a hacer escuchar la disonancia que aporta lo real; esa primacía de lo real será nuevamente puesta en juego en el Seminario XVI.

Al mismo tiempo que acuerda esta primacía de lo real, le da su peso a una categoría que hasta entonces no había estado para nada en primer plano, la del goce. Lo que entonces faltó, fundamentalmente, es que no era cuestión de lógica mientras que en el Seminario XVI se encuentra todo su esfuerzo por dar al goce su lógica. Algunos oyentes, entretanto, se lo reprochan. También se encuentra la reanudación del tema de la sublimación.

Puede ser que Lacan no hubiese sacado partido hasta entonces de todas las virtualidades de su Seminario VII. Hay aquí una discontinuidad con *La Ética* pero lo que se despeja, la sublimación del goce, se pierde un poco más tarde en razón de la prevalencia que dará al objeto *a*. En *La transferencia*, por ejemplo, lo que lo aleja de esta primacía de lo real es el objeto *a* como *agalma* descubierto en el corazón del Sileno. Eso creó una enorme cesura en su desarrollo porque se lanza a una larga lectura de *El Banquete* de Platón y lo conduce a la presencia tratable, en la experiencia analítica, del objeto *agalma*. El gran desarrollo de *La identificación* toma las cosas del lado del significante: significante y topología. *La angustia* no se plantea sobre la vertiente de abordar la lógica del goce. Podría continuar la lista y mostrarles, cada vez lo que deriva si se considera, como estoy tentado de hacer, que con *De un Otro al otro*, Lacan renueva *La ética del psicoanálisis*. Puedo indicar, además, que la renueva con una vena de reflexión que anteriormente había eludido.



Eso supone que uno se centra sobre un real enigmático, por lo menos en *La ética* y, que lo simbólico y lo imaginario aparecen como girando en torno, pero incapaces de densificarse en relación a lo real. Desde *La ética*, se tiene la noción que lo simbólico como lo imaginario son semblantes —término que sólo será puesto en valor en *De un discurso que no fuera del semblante*—; la gran fractura está allí, de un lado, simbólico e imaginario juntos y, del otro, lo real.



Sujeto fuera de juego

Lo real aún es masivo en el Seminario VII y abordado por las resonancias que suscita el término encontrado en Freud, *das Ding*, que hace «ding, ding, dong». El Seminario XVI podría leerse, en cierto modo, como una consecuencia del Seminario VII; encontramos enunciado, a partir sin duda de la obra freudiana, que el primer valor del goce es su valor de absoluto. «El goce es aquí un absoluto, es lo real y, tal como lo definí es lo que vuelve siempre al mismo lugar».¹²

Las tres partes que giran en torno al goce tienen como eje la noción del goce como un absoluto. En sentido propio está separado, mientras que el deseo, a nivel del sujeto, es inasible en su metonimia. Retomando las cosas desde lo absoluto del goce Lacan se verá conducido a descubrir la metonimia del goce.

Hacer emerger el dicho «el goce es un absoluto», llegar a plantear que, en Freud, eso funciona como un absoluto —en realidad en Freud el goce está dispersado entre diversos términos que pueden refundirse en el de goce— es la posición explícita del problema. Eso permitirá que Lacan dude mucho luego, pero de entrada está planteado como tal.

Luego de la apuesta de Pascal su esfuerzo se centra en hacer del goce una función y darle su estructura lógica. Toma apoyo en la clínica de la histeria y se ve también reaparecer hacia el final del Seminario, la pequeña población analítica. Al comienzo no se tiene más que los significantes, los conjuntos, las demostraciones y uno se pregunta: ¿dónde está nuestro pueblo de histéricos, de obsesivos? Felizmente el perverso se mantiene en el borde y se engancha para decir: yo también estoy aquí.

Hacia el fin se ven asombrosos matrimonios, que Lacan prodigó, entre los diferentes significantes y el retorno del pueblo exiliado que aquí se da un corazón gozoso. Se siente que el auditorio también, al que Lacan ha fatigado con su lógica, se encuentra allí.

El sujeto que plantea el goce como un absoluto es el sujeto histérico, él mismo se plantea como un absoluto, es decir, separado, rechazado. Está incluso indicado, entre líneas, que la histeria responde a ese absoluto del goce bajo la forma del deseo insatisfecho, es decir, que su posición comporta el exilio del que hace un absoluto. En su relación con el goce está más bien del lado del no gozar o por lo menos de una falta-en-gozar.

Que el psicoanálisis haya comenzado con las histéricas no es un accidente, es esencial, si me permito emplear ese término filosófico que corre a través de todo el Seminario y, que incluso está desde el comienzo, cuando Lacan evoca la esencia de la teoría analítica. Es el sujeto que es capaz de relacionarse a un término que está fuera de los límites del juego, el sujeto que sólo se sostiene de su relación al término fuera de juego. Sin duda —hay una indicación de Lacan— es el valor de la pregunta de Freud «¿Qué quiere una mujer?», en la medida en que se trata de desear aquello que no se quiere y de querer aquello que no se desea. Se podría entonces decir que la relación de la histérica al goce es una relación inconsistente; pero justamente, es por esa inconsistencia de la relación al goce, que tiene el mejor acceso a la inconsistencia del Otro.

Función de borde

El androcentrismo del psicoanálisis, que se puede criticar, no está en este sentido centrado en la dominación del hombre. Lacan evoca que los hombres pierden los estribos muy pronto allí donde las mujeres, sobre todo las mujeres histéricas, llegan a encontrarse con su relación inconsistente al goce. Lo que funda la sexuación masculina es la persuasión errónea de que ellos saben lo que es preciso hacer con el goce. Eso los coloca en posición de perder los estribos ante la inconsistente relación de la histérica al goce.

Esta problemática se encuentra a propósito de la pulsión en tanto que «designa ella sola la conjunción de la lógica y la corporeidad. El enigma recae en especial sobre esto —¿cómo el goce de borde se propuso como equivalente al goce sexual?». ¹³ Tenemos allí una problemática que ocupará a Lacan hasta que prospere el Seminario *Aún*.

Es el misterio que une el goce del cuerpo propio, clásicamente llamado autoerótico, y el goce que se liga a la relación con el *partenaire* sexual. Por un lado, hay goce del cuerpo propio —que se pondrá en suspenso, ocasionalmente también vilipendiado como goce autoerótico y que se liga a los diferentes orificios del cuerpo propio— y, por el otro, el goce ligado a la relación con el *partenaire* sexual. Esta unión resta problemática, por otra parte, hasta el fin del Seminario y no es retomada hasta *Aún*.

Es allí que, de algún modo, resulta enigmático el goce que un cuerpo puede tomar del cuerpo del Otro. ¿Qué es este goce del cuerpo del otro? ¿Depende de lo que del cuerpo es otro goce? ¿Cuál es la relación entre este goce eventual, ocasionalmente la disponibilidad del cuerpo del otro, y un goce que se desprende del cuerpo propio? ¿Qué es lo que barra a Lacan la ruta a la problemática que desarrollará en el Seminario *Aún*?

En *De un Otro al otro* se empeña más en mostrar que, en la relación con el *partenaire* sexual, está en juego la función de borde. Dicho de otro modo, trata de reducir el goce del *partenaire* sexual en un modo especial de goce de borde; introducir el borde en la relación al otro sexo. Eso lo lleva de vuelta al punto en el que estaba en el Seminario VII y acentúa todas las demoras que se aportan a la unión sexual. Sólo en condiciones extremas no se demanda permiso o se fuerza el consentimiento. Normalmente la unión sexual se practica de modo tal que son aportadas un cierto número de demoras antes de la consu-

mación de la cosa. Hay también rituales del acercamiento sexual. En *La Ética*, Lacan había dado gran lugar al amor cortés. Lo evoca aquí como la puesta en valor de la demora aportada a la unión. Es decir, la puesta en valor de una función de borde.

El amor cortés es también una tentativa que se resume en el esfuerzo por dejar atrás el orden narcisista del amor y constituir, en ese caso, al *partenaire* como Otro absoluto. Un modo de aureolar al *partenaire* con lo absoluto del goce de una manera estrictamente simbólica.

VII - APUESTA SOBRE EL GOCE

¡El Seminario XVI ha aparecido en la lista de los *best-sellers*! Veamos un poco. Hay que decir que el Seminario cae justo en cuanto a la actualidad de estos últimos días con los rumores sobre los contratos de trabajo.¹⁴ Nosotros aquí somos un elemento ajeno y podemos encontrarnos en nuestra tranquilidad costumbrista mientras que las universidades se ponen en huelga en número creciente.

De Marx a Cantor

El contrato de trabajo, referido a Marx y *El capital*¹⁵ es el punto de partida del Seminario. Lacan confiesa que el pasaje que Marx presenta teatralmente le había ya sorprendido y retenido hacía mucho tiempo. Especialmente el momento en que el personaje del capitalista no puede impedirse reír al mismo tiempo que propone el contrato de trabajo. Hay allí «como un gag profundo», «un juego de manos, un tejemaneje».¹⁶

Hay intercambio de buen modo y manera pero que vela, que hace pantalla, a la apropiación de la plus-valía que se inscribirá en la bolsa del capitalista como valor suplementario. La construcción del plus-de-gozar se hace de modo homológico a la plus-valía. La homología no es la analogía, indica que las relaciones son las mismas, mientras que la analogía reposa sobre una comparación de la naturaleza de los términos mismos.

¿Cómo llegar a situar en su justo lugar el término plus-de-gozar? Digo en «su justo lugar» porque hemos insinuado, en relación a ese empleo madrugador que hace Lacan en su primera lección, no hacerlo más que uno de los nombres del objeto *a*, uno de sus seudónimos, como su nombre propio. Pero hay diferencias, en el punto de partida, que el Seminario nos permite retomar.

El plus-de-gozar aparece justamente en esta homología como una relación, una función a la que se presta el objeto *a*. Tenemos como trasfondo el goce¹⁷ y la función del plus-de-gozar se presenta en relación a ese trasfondo como un elemento contable.

Una expresión no figura aquí, y es por tanto a releer, la unidad de goce. El plus-de-gozar es la función que separa una unidad de goce que aparece como suplementaria pero que, para hacerlo, supone que debe ser contabilizada. En el momento en que querrá poner por escrito las consecuencias de su Seminario, Lacan la designará, con todas sus letras, como la función de la «contabilidad». ¹⁸ Se presenta allí *a* minúscula como «en más»; eso va de suyo porque sostiene la función plus-de-gozar. Pero ese «en-más» se encuentra, al final del Seminario, como la función del «uno-en-más». Lo que Lacan llama «uno-en-más» y que figura bajo el modo del conjunto vacío siempre reaparece en toda contabilidad de sub-conjuntos y es soportado por la función plus-de-gozar. De la primera lección, donde se hace la construcción homológica del plus-de-gozar, a las dos/tres últimas que esclarecen la función del uno-en-más, como lo llama Lacan en la teoría de los conjuntos, tenemos allí un acuerdo completo. En el final aparece como uno-en-más lo que al comienzo se presenta como la plus-valía; lo que al comienzo se presentó a partir de Marx al finalizar lo será a partir de Cantor.

Astucia o franqueamiento

A la apuesta de Pascal, que ocupa la segunda parte del Seminario, tal vez se le pueda decir simplemente una forma de intercambio en la que uno se ve llevado a jugarse a sí mismo. La vida, vuestra vida en la apuesta de Pascal es como una moneda de cambio. Lacan no se resiste al equívoco según el cual el «Yo» que está en juego lo escribe *en-je**. Es un intercambio en el que se compromete la vida en el juego con la esperanza de ganar al infinito —al menos es lo que Pascal propone—, en relación a lo cual vuestra vida, lo que ella vale, se reduce a nada. Son las dos palabras en oposición en la parte superior del papelito de Pascal y que han inspirado muchos comentarios: «el infinito, nada».

La tradición quiere que sea un paralogismo. Nadie ha sostenido a Pascal hasta el extremo en que lo hizo Lacan. Lo que hay de paralogismo en la apuesta de

* N. de T. : «en-je» literalmente se traduce «en-yo». Pero también en francés es homofónico con «enjeu»: apuesta, jugada.

Pascal, para él, es nada al lado de la verdad que descubre. Sin duda es un paralogismo, porque es un juego absoluto en el se juega toda la vida mientras que, normalmente, un juego es relativo: es la bolsa la que se pone en peligro y no la vida. Aquí, es la vida la que se compromete más allá de la bolsa. De hecho, es el juego de un jugador único que tiene derecho sólo a una tirada, que hay que saber si juega o no. La tradición decía entonces y hasta muy recientemente, que se trataría de un juego a la vez insensato e irrepresentable. Lo explica muy bien uno de los últimos representantes de esa tradición, el señor Vincent Carraud, en un libro que trata sobre *Pascal y la filosofía*.^{*} El ve incluso un ardid, la astucia de Pascal, que promete haceros ganar al infinito no comprometiendo en el juego más que una cantidad finita, mientras que sabe bien y además lo dice, que cuando se trata del infinito «eso cierra toda apuesta».¹⁹

La inserción del significante del infinito en un término del juego, por tanto, que califica que se puede ganar al gran jugador inmóvil, el jugador divino, de hecho paraliza el juego. Hay tal desproporción, tal inconmensurabilidad de los términos, que no se pueden reunir alrededor de una mesa de juego. Por eso siempre se ha visto en la apuesta, no una concesión de Pascal sino su tentativa astuta de hablar el lenguaje de aquellos a los que quiere tocar, en la época los así llamados libertinos. Muy ocupados en sus juegos, que ya han propuesto a Pascal como matemáticos cuestiones relativas a, por ejemplo, la interrupción del juego o cómo repartir las partidas que quedan sobre la mesa. Pascal utiliza su lenguaje que comporta ganancia, postura, precisamente para apuntar hacia ellos. Habría que poner allí en función el axioma de Lacan sobre el mensaje invertido; Pascal reformula el mensaje que recibe de los libertinos para los que la vida pasa voluntariamente a sus juegos. La astucia de Pascal es presentarles la fe en forma de juego, se dice para seducirlos, pero también para intimidarlos en su estatuto de matemáticos al que ya han tenido ocasión de echar mano.

Hay toda una tradición de comentarios sobre Pascal en relación a los que Lacan se inscribe en falso hablando del «paso franqueado de Pascal».²⁰ Demos a esa palabra todo su valor de atravesamiento. Incluso Lacan dice «de exorcismo» que sitúa precisamente sobre el siguiente punto: que esa apuesta no tiene más sentido que si lo que se apuesta se da ya por perdido al comienzo. Alrededor de

^{*} N. de T.: No hay traducción española del libro de la editorial «Presses Universitaires de France-Año 2004».

ese punto Lacan sitúa el franqueamiento. Ve el corolario en el principio que le interesa en tanto que analista, a saber, que no hay paso de concatenación significativa —concatenación quiere decir cadena en tren de forjarse— sin efecto de pérdida. El franqueamiento de Pascal, de algún modo, se hace en la dirección del psicoanálisis. No exageremos esa dirección pero, no obstante, los sortilegios de la postura son exorcizados por el principio que pone el efecto de pérdida como inevitable.

Renunciar a los placeres

¿Dónde encontrar la unidad del Seminario? Las consideraciones sobre la apuesta de Pascal complicadas con un recurso a la serie de Fibonacci hacen dudar de su coherencia a los oyentes de la época, Lacan se hizo eco de esto. La apuesta de Pascal es, esencialmente, una apuesta sobre el goce, éste se pone en juego en coordenadas significantes muy estrictas. Lacan busca confrontar el goce y el significante, el plus-de-gozar nace de esta confrontación; de la relación del goce al significante se separa la función suplementaria llamada plus-de-gozar.

La partida pasa por el requerimiento de una renuncia al goce, pero lo que no es exorcizado es el Dios en cuestión. Eso se formula en la escritura de Pascal con los términos «renunciar a los placeres»; se ve retornar la expresión en varios de los primeros capítulos del Seminario. Lacan otorga una significación especial a la época del capitalismo: renunciar a los placeres es «la moral moderna».²¹ Uno puede apoyarse sobre muchas reflexiones anteriores para decirlo: lo que caracteriza al capitalismo, es que el medio de producción no está, por cierto, al servicio del placer.

Lacan hace referencia a lo que había retomado de Kant en su escrito «Kant con Sade»²² oponiendo el bien ético y el bien común. Ciertamente están detrás todas las consideraciones acerca de la ética protestante que ha sostenido los debates del capitalismo, la tesis de Max Weber. La renuncia a los placeres toma allí un valor totalmente moderno en referencia a lo tratado, aunque sea *a grosso modo*, sobre la Antigüedad. En Lacan se encuentra a menudo, en su modo de referir la historia de las mentalidades, la historia de las posiciones subjetivas dicho de mejor manera, la oposición de nuestros modos de gozar y los que valían en la antigüedad.

Sin duda se trata de una herencia de Kojève, de su manera de leer y, por qué no, de Hegel mismo. Está presente por todo Lacan y aquí referido a la época del capitalismo, pero también a la época de la ciencia como corte en relación a lo masivo de la Antigüedad.

En la ocasión, Lacan habla muy bien de la alianza tolerante del amo antiguo con el placer, absteniéndose precisamente de trabajar demasiado. Tenéis una referencia al puente de los asnos de Horacio, *otium cum dignitate*. Se tiene el derecho a descansar cuando se ha hecho lo debido, descansar no es cruzarse de brazos, hay actividades que convienen a la relajación. Es muy diferente de los *week-end* de apañeo como se os propone aquí y allá; todo eso está dirigido por la mano del amo con la marcha forzada hacia el reposo.

Historia y estructura

Adoro esos momentos de confrontación en Lacan, el modo en que apela a la antigüedad para hacer ver lo que puede haber de irrisorio y contradictorio en nuestra manera de hacer. Pero, tal vez, hay un eslabón que falta, el de la Antigüedad tardía, no todavía despejada en el momento del Seminario como un centro de interés de la historia y, por lo tanto, del cristianismo en sus comienzos.

Estoy persuadido que Lacan se deleitaría con el libro de Peter Brown: *La renuncia a la carne, virginidad, celibato y continencia en el cristianismo primitivo*.^{*} Ya pueden suponer el programa.

Brown se hizo historiador de un período que había sido descuidado, se concentra —sin duda porque también es la época del psicoanálisis— sobre temas que hacen vibrar para nosotros el discurso de Lacan. La obra cubre cuatro siglos, después de los años 40-50 de nuestra era hasta el 430, muerte de San Agustín. Se comprende allí que la renuncia al goce estaba en el aire desde mucho tiempo antes que la época moderna, la producción de grandes ideales de continencia concerniente a la sexualidad. No fue la ética protestante quién encontró allí su orden del día, ni tampoco el capitalismo que ella instauró.

Peter Brown se refiere a la obra de Orígenes, situada alrededor de la mitad de este período, parecería dieciséis o diecisiete años en el año 200. Según parece se estableció en Alejandría para arruinar la..., perdón! Para enseñar el valor del dominio de los placeres del cuerpo, con la idea de que el cuerpo juega un

^{*} N. de T.: no existe traducción del libro de la editorial Gallimard

rol muy fastidioso en la relación a Dios; que Dios es el calor que cada uno encuentra situado en su identidad sin límites y que la *psuché*, el yo individual está ya refrescado. ¡No crean que lo adorno! Él explica que *psuché* viene de *psuchros*, que quiere decir frío. El cuerpo tiene un escalafón por debajo también, verdaderamente es la pantalla que limita el espíritu vivificante de la divinidad; por lo que es preciso vigilar el cuerpo para que no se mancille y para que pueda hacer de templo del Señor.

Una leyenda, un rumor corre acerca de Orígenes, lo cuenta Eusebio. En un espíritu de consecuencias, hacia sus veinte años se habría hecho castrar discretamente por un médico. Nos enseña en esta ocasión que la castración —cuando se piensa en todo lo que fue necesario hacer para decirla simbólica, lógica— era entonces una operación de rutina y que no hay nada de inverosímil al suponer que ese gran espíritu haya tomado ese atajo hacia la continencia. Hay allí un extrañamiento totalmente marcado para nosotros y esa zona, aunque ausente de los marcos de la percepción histórica de Lacan, puede encontrar como inscribirse.

Las indicaciones históricas que puede dar Lacan están siempre ligadas a configuraciones estructurales. Recurre a la historia sólo en la medida en que ella puede hacer legible la estructura que él descubre o la que construye. Demos un ejemplo de esa estructura. ¿Cuál es la relación entre a y 1 ? Si se designa por 1 nada más que el trazo mínimo que se inscribe, que Lacan llama el rasgo unario ¿cuál es su relación con el efecto de pérdida que la apuesta de Pascal misma pone en valor? Es ya una interrogación de estructura y Lacan plantea que la relación tiene que ser igual al 1 más el efecto de pérdida.

$$\frac{1}{a} = 1+a$$

He ahí una reflexión sobre las estructuras límite que reposa finalmente sobre el consentimiento de cierta arbitrariedad. Arbitrariedad delante de encontrarse alimentado de las consecuencias que se permite desarrollar —se ve que la apuesta de Pascal no es ya de contacto inmediato para el público sino más bien una escalera escondida que conduce a las series de Fibonacci— y que es una reflexión de estructura, entre una forma de escribir la relación de la pérdida como efecto de discurso y el Nombre-del-Padre. Entre el Nombre-del-Padre y a .

Cuando se sitúa la pérdida a nivel mismo del discurso, cuando se puede decir que el animal hablante ve anulado su goce porque es hablante, se comprende bien que uno no se sujete demasiado excesivamente al detalle de la anécdota histórica. Hay todavía una parte de Lacan que está totalmente en sus construcciones propiamente simbólicas, formales, y luego están las ilustraciones que son históricas y que se justifican por la luz que puedan arrojar sobre las estructuras.

Imperio

Quisiera que prestaran atención a lo que se despliega en la primera parte del capítulo XIX «Saber poder». Se encuentra, de forma muy aclaratoria, una recuperación y un apunte de Lacan en cuanto a las tres categorías: real, imaginario y simbólico. Además él no dice lo simbólico, sino «un» orden simbólico, con el artículo indefinido.

¿Qué es un orden simbólico?²³ Es sensiblemente diferente del modo en que se promovió hace ya tiempo el orden simbólico como tal, estamos ya a nivel de varios órdenes simbólicos. El plantea la cuestión para decir: un orden simbólico es «más que una ley». ¿Qué es más que una ley? Es «también una acumulación y además, numerada. Es un ordenamiento».²⁴

Se verifica allí también la toma de distancia con la unicidad de la que muchos alumnos de Lacan todavía no han salido. Leo por aquí y por allí declaraciones de psicoanalistas que se han quedado al comienzo de su enseñanza cuando abría las cosas con el orden simbólico en singular. Jugó con ciertas resonancias al comienzo —podemos decirlo así— pero en el Seminario XVI no hay ya la menor religión del orden simbólico.

Cambia mucho pensar un orden simbólico sobre la vertiente de la ley o pensarlo sobre la vertiente del ordenamiento. Cuando se evoca la ley se evocará justamente el saber-poder con un trazo de unión. Realzar la ley y hacerla creer es consolidar el fantasma de un poder que se piensa igual al saber. Pero hay una diferencia entre la ley y el ordenamiento en el que la función misma supone los objetos. Más bien se trata de un emporio, de una tienda que una ley. Por otro lado, un poco más adelante, Lacan comparará un imperio que es un orden simbólico, no igual que el vecino —se pueden hacer la guerra— y el *emporion*. Esta palabra se ha dudado en saber como ponerla en plural aunque es de uso corriente en ita-

liano, por ejemplo: una empresa comercial se llama *emporio**, es la misma palabra. Un imperio, es una tienda, un emporio, donde cada cosa está en su lugar.

Es en relación a un orden simbólico así definido y encarnado en el mismo capítulo por el imperio y el emporio que se puede definir lo real al deducir el material simbólico. Con toda reserva es la definición que propone Lacan. Tratemos de suprimir en el pensamiento todo lo que es simbólico, el residuo será lo real, es decir que no faltará nada. Toma como ejemplo la muerte del animal, no produce falta, está incluida en coordenadas perfectamente adaptadas. «Si definimos lo real por la supuesta abolición del material simbólico, no puede faltarle nunca nada. Al animal que estira la pata debido a una serie de efectos fisiológicos perfectamente adaptados (...) no le falta nada. Tiene suficientes recursos alrededor de su organismo como para tomar en cuenta su reducción llamada mortal. El cadáver también es un real».²⁵

He ahí como atrapar lo simbólico, como atrapar lo real y como atrapar lo imaginario. Lacan da allí una excelente definición de lo imaginario que puede servir de brújula durante un largo tiempo de su enseñanza. «Lo que nos fuerza a concebir lo imaginario son los efectos por lo que subsiste el organismo, puesto que es preciso que algo le indique que tal elemento del exterior, del medio, del *Umwelt* como se dice, pueda ser absorbido por él (...) Lo que significa que el *Umwelt* es una especie de halo, de doble del organismo, y listo. Esto se llama lo imaginario».²⁶ El se objeta a sí mismo que entre *Innenvwelt* y *Umwelt*, no todo es adecuación, que puede haber una decadencia, «pero» —se responde— «la decadencia no es tampoco falta de nada. Es el comienzo de una serie de efectos por los que el organismo se reduce arrastrando con él su *Umwelt*. Muere con su espejismo» —eso es muy Chateaubriand— «que bien puede ser lo que se llama, no se sabe muy bien por qué, el epifenómeno del hambre».²⁷

Disyunción saber-poder

Esta tripartición renovada conduce a admitir el rol de otorgador de lugar de un orden simbólico y de la conjunción del saber y el poder. El imperio es lo que asegura la subsistencia del significante y que distribuye siempre con justicia, por

* N. del T. : En el Diccionario de lengua española de la Real Academia- Emporio: (del latín *emporium*) en América Central: Gran establecimiento comercial donde se puede comprar todo lo necesario en una casa.

definición, lo que corresponde a cada uno. Es allí que Lacan inscribe el corte de lo moderno. Los términos de saber-poder tenían curso legal en la época. Michel Foucault había manejado, al mismo tiempo, esa pareja de palabras: saber-poder.

La originalidad de Lacan brilla aquí porque plantea para la edad moderna la disyunción, el desgarró, la discordancia entre saber y poder. Es muy sorprendente decir eso algunos decenios más tarde. El diagnóstico del malestar en la civilización que plantea Lacan es que el saber ha alcanzado «un crecimiento desmedido respecto de los efectos de poder».²⁸

El primer nivel que aborda da la idea de una responsabilidad global a partir del momento en que uno se pone a saber y ver a los que mueren de hambre en el otro extremo de la tierra. Una incitación de las buenas almas para hacer cualquier cosa y está aquí está el poder en retraso, por los medios del saber, de mostrar su responsabilidad. Pero, entre las formas de saber que están allí implicadas, el crecimiento de la información, sus nuevos modos de distribución están en tren de perturbar todo nuestro pequeño mundo de lectores de periódicos que ya ha comenzado a leer una parte en Internet. Todo eso está por romperse porque se sabe mucho más rápido y mucho más, pero no se sabe qué hacer. En todo caso ha hecho correr y retocar a una rapidez sorprendente las más grandes empresas de fabricación. En el mismo sentido es el carácter propiamente indomable de la ciencia que se verifica en la concurrencia de los físicos para obtener sus líneas de crédito.

Lacan señala ya esta dimensión en *La ética del psicoanálisis* pero sin esta fórmula de la disyunción entre el saber y el poder hablante de una zona de la civilización, mucho más allá de su malestar. Esa palabra, malestar, todavía es amable: se tienen malestares, se pasa de ellos y luego eso llega a vosotros. Freud mismo bromeaba, parece, con el término malestar, malestar en la cultura, fumando un cigarro en un café de Viena. «Aquí es más bien estar contento en la incultura.» Es una anécdota que aunque sea falsa es de todos modos verdadera. El diagnóstico de Lacan ya en *La Ética* es que hay una potencia que se desarrolla y que es indomable. El amo ha caído, hay una potencia que no tiene amo, se llama «el frenesí de nuestra ciencia».²⁹

Un modo de acercar su movimiento a la pulsión como acéfala. Sobre la pulsión también, intenta decir cosas amables: el saber, la curiosidad, es el villano curiosillo o por lo contrario el comienzo de una bella historia. Pero aquí no es

cuestión del deseo de saber. Si el saber es un deseo —o cuando es un deseo— flota, es intermitente, mientras que evocarlo como inmanejable y frenético es en cambio aproximar, de un modo mucho más radical, el movimiento del saber y la pulsión. En la configuración del final de los años sesenta, aunque no era su objetivo principal dio algún que otro toque en lo vivo y es sorprendente por su lucidez.

Puesta en órbita de a

«Para que haya simbólico es preciso que se cuente por lo menos 1» —el «se» es impersonal— «Durante mucho tiempo se creyó que contar podía reducirse al Uno, al Uno de Dios —no hay más que uno— al Uno del Imperio, al Uno de Proclo, al Uno de Plotino. Por eso no es en absoluto abusivo simbolizar el campo de lo simbólico con este 1».³⁰ Lo hace a decir verdad por pocas cosas y por poco tiempo, porque insistirá, por lo contrario en el capítulo siguiente, que no se puede en absoluto simbolizar lo simbólico por el 1. No es, entonces, más que un uso inmediato. «Por supuesto, el Uno no es simple y todo el progreso consistió en percibir que funciona como 1 numérico, es decir, que engendra una infinidad de sucesores».³¹

Esta reducción de lo simbólico al 1 tiene simplemente por objetivo sopor-
tar un esquema que he reducido a lo mas simple: cuando aparece el 1 aparece siempre enseguida *a*, que es el efecto de contar numéricamente: «por efecto del conteo aparece en lo imaginario lo que llamo el objeto *a*».³² He puesto simplemente aquí «aparición de *a* por el conteo». Lacan marca que *a* resulta de los efectos de lo simbólico, él lo escribe además poniendo en valor la imagen narcisista: «Definí entonces el objeto *a* en primer lugar como esencialmente fundado a partir de efectos maliciosos, en el campo de lo imaginario, lo que pasa en el campo del Otro.»³³



He ahí la puesta en órbita de *a*. Luego Lacan desarrolla los efectos *a* en el campo de lo imaginario diciendo que lo que se señala como tal «no implica nada más que esto —el propio campo del Otro es, si puedo decir así, en forma de *a*».³⁴ He ahí la aparición del termino «en-forma».³⁵ Él propone una imagen intuitiva. Es un esquema muy elemental pero hay algunos en el Seminario de *La angustia* que no son más complejos. Lo que es complejo es el montaje que hace Lacan como una imagen intuitiva que el campo del Otro con una O mayúscula es en forma de *a*, esa *a* agujereando el campo del Otro.³⁶

Agujero

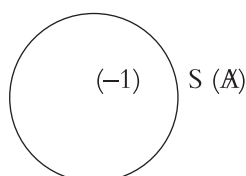
Eso no va sólo para nosotros porque hemos aprendido un manejo propiamente significante del agujero en el Otro, que se escribe $S(\mathbb{A})$.³⁷ Lacan lo deduce de dos proposiciones. La primera, que repite hasta hartarse en este Seminario, «un significante es lo que representa al sujeto para otro significante» y, el segundo, que ese sí desaparece, «la batería de significantes está completa». Referencia propiamente lingüística y que debe desaparecer para que aparezca en su lugar el agujero en el Otro, la nueva manera que es «en-forma».

$$\frac{a}{S(\mathbb{A})}$$

En primer lugar, $S(\mathbb{A})$ es la consecuencia de la proposición, un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Es posible imaginar que hay uno último, aquel sin el cual los otros no representarían al sujeto, sería entonces el Otro significante por excelencia. Gracias a la existencia que se supone de ese significante «otro que todos los otros» es que no tengáis agujero o que dominéis el agujero del Otro barrado. Todo el esfuerzo de Lacan en el período de los *Escritos*, se dirige a manejar y encapsular la falta que es hasta aquí, más bien, una falta oculta, el $S(\mathbb{A})$.

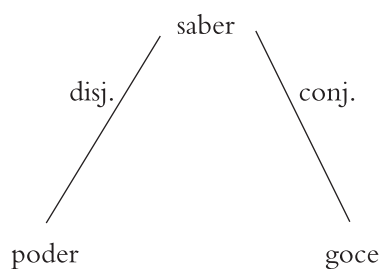
En segundo lugar, la completud de la batería de los significantes. Sin duda supone una referencia a la fonología y obliga a suponer que el $S(\mathbb{A})$ es un trazo que se traza del círculo de la completud sin poder ser contado; que entonces es simbolizable por la inherencia de un menos-uno en el conjunto de los significantes.³⁸

\mathbb{A} puede querer decir según los momentos: \mathbb{A} no existe, \mathbb{A} no es consistente, \mathbb{A} no está completo —es decir implica una falta— por eso mismo \mathbb{A} es el lugar de un deseo, y también, es simbolizado por un -1 . Dicho de otro modo, $S(\mathbb{A})$ es exterior al círculo pero como la batería debe estar completa se reencuentra aquí como lo que no se puede inscribir. Eso es lo que hace función de agujero y que, no es en absoluto, el agujero que nos presenta Lacan en el capítulo, es decir, el agujero dejado por el objeto a .



Conjunción saber goce

Del mismo modo que pude señalar una disyunción entre saber y poder me ha parecido evidente que el eje del capítulo XX era, por lo contrario, una conjunción entre saber y goce. Justifica perfectamente que se encuentren los caminos y el estilo de la pulsión en el frenesí de nuestra ciencia.



Opino que el capítulo XX contiene, en su segunda parte, el agalma del Seminario. Tal vez cambiaría de opinión, el agalma se podría ir desplazando poco a poco. Encuentro esto muy sorprendente, no vuelto a tomar verdaderamente así, en ninguna otra parte. Se tiene la impresión de seguir su razonamiento

a partir de una palabra, yendo hacia otra, tanteando, volviendo, etcétera. Dice bien claro que no es sub-estructural, que toca justamente una zona muy original en la que no se ha comprometido frecuentemente y que nos lleva hacia lo que se fragua en desventaja del sujeto representado por un significante para otro. Por lo contrario, tenemos finalmente una aproximación casi única entre el sujeto y —en corto-circuito— el objeto *a*. Es uno de los pasajes en los que se teme —es fatal— ser tan pesado, que en lugar de pasar, eso termine resultando un puente de los asnos. Si me pusiera a despellejar ese delicioso pasaje, tan delicado, terminaría siendo un capítulo obligado. Es preciso entonces que me lo arranque.

Extrañeza

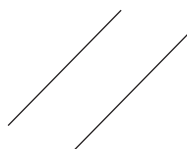
Hay, puesto de lado en la primera parte del capítulo, las bodas del significante consigo mismo y, luego en un momento, como una pequeña agitación. «...este *a* es el sujeto mismo en la medida en que solo puede ser representado por un representante, que en este caso es S_1 . La alteridad primera, la del significante» —como otro para sí mismo— «no expresa al sujeto más que bajo la forma de lo que aprendimos a delimitar en la práctica analítica por una particular extrañeza».³⁹

Reenvía a lo que ya planteó en su Seminario *La identificación* y, entonces, evoca la extrañeza, el margen topológico en el que se produce y que se trata sin duda de los objetos *a*, pero que serían lo que hay de más extraño para representar al sujeto.⁴⁰ Hay allí una tentativa para situar, no al sujeto en tanto que está representado por un significante para otro significante, sino un tipo de expresión primera para lo que es correlativo al S_1 , *a*, y que este *a* es todo lo que se tiene a mano para representar al sujeto.

$$\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{S} \quad \frac{S_1}{a}$$

Que lo valga o no —por supuesto que lo vale— Lacan se compromete en una especie de génesis de los objetos *a*, los cuatro fundamentales, no esos que aumentan la lista: seno, excremento, voz y mirada. Una génesis a partir de un sujeto indeterminado y de un rasgo que no está determinado de antemano. «...consideren al sujeto tan indeterminado como lo imaginen, su vecino, como

lo que distingue a ese que está allí de ese que está allá.»⁴¹ Se puede hacer referencia a dos rasgos, indiscernibles, para emplear el término de Leibniz, salvo por la posición que ocupan, sus coordenadas espaciales o, si se puede escribirlas, sus coordenadas temporales. Partamos de un sujeto tan indeterminado como queráis e indiscernible y la materialidad más vulgar para representarlo, es el rasgo.



Ahí Lacan parte de lo que se puede hacer con los rasgos, cómo del rasgo se va a el «en-forma» por un proceso muy preciso de transformación; seguidamente a esa transformación se ve ascender unos después de otros, los objetos *a*.

VIII - UN ORDEN SIMBÓLICO

Régimen del ocio

Ya no sabemos más qué es el ocio —referencia de Lacan en el Seminario y en nombre del ocio en Horacio, *otium cum dignitate*—, en todo caso el nuestro, está deducido sobre el tiempo de trabajo y por eso mismo adopta su forma. Tiene por resultado poner una nota de ocio forzado que, por fuerza, no se distingue demasiado del trabajo mismo. Al estar educados por Lacan creemos que esta cesura se sabe desde siempre. Para nada.

No sin estupefacción leí, en la obra de uno de los grandes eruditos humanistas de este tiempo, que descubrió que las obras que compulsaba y lee con predilección lo devuelven a un tiempo en el que el ocio no estaba en competencia con el trabajo. Era un tiempo en el que el trabajo afectaba a algunos, mientras que otros tenían el ocio. «A fuerza de frecuentar autores de antaño, aficionados o profesionales» —el cardenal de Retz, M. de Saint-Simon no son autores profesionales— «ejerciendo por escrito en el marco de géneros relativamente regulares o de formas abiertas, cartas familiares, memorias, ensayos, novelas, me tuve que rendir a la evidencia». ¡Ese es su descubrimiento! «Un malentendido, tal vez el más grave de todos los que nos separan de los antiguos autores es que sus es-

critos fueron concebidos bajo el régimen del ocio, mientras que nosotros vivimos bajo el régimen del trabajo. La literatura, como las artes, está radicalmente afectada por ese viraje de fondo».

Excelentemente dicho y se conjuga con lo que volvemos a aprender en el Seminario XVI de Lacan. Solamente es pasmoso que ese erudito familiarizado con esta literatura no haya caído hasta ahora en esta cesura. «No es que en nuestras sociedades de servicios ignoremos el ocio pero lo concebimos como paréntesis de vacaciones, que alivian y descansan de la vida del trabajo atareado de la oficina o de la vida del trabajo intelectual, más o menos burocratizado, que recompensan los intervalos de vida que podemos calificar de tiempo libre. En las sociedades que Tocqueville llama aristocráticas, y eso vale para la Antigüedad como para la Europa o el Oriente premoderno, el ocio no es ni la antítesis ni la recompensa del trabajo, porque éste, resumido en el trabajo manual, es tenido por incompatible con la dignidad de los hombres libres, sus ocios son el índice mismo de su libertad y su dignidad. De allí, bajo ese régimen, la ambición de las personas de pluma y los artistas de alejarse del artesanado manual y servil para penetrar en el mundo del ocio noble, en el que les aguardan las ansias fecundas de la melancolía que amenazan a todos los contemplativos.» Es verdaderamente formidable. «De allí también la urgencia inversa para el noble ocio del contemplativo y del guerrero de preservarse, uno del abatimiento alucinado, el otro del frenesí melancólico y colérico, inclinación patológica inherente al peligroso lujo de todas las formas de vida libre y exentos del trabajo servil.» Por cierto no homenajearé esta idea del autor, se ve bien por qué lado puede insinuarse el psicoanálisis en este debate.

Cesura de la ciencia

La gran unión de la Antigüedad incluyendo la Edad Media es el Renacimiento; lo que nosotros conocemos bajo el nombre de humanismo ha tomado su forma consumada. El nombre mismo de literatura, más allá de las obras, designa este esfuerzo por retornar a los tiempos en que el ocio no era pariente del trabajo.

Lacan no tiene esa benevolencia por el Renacimiento, lo trata directamente de oscurantista en *Radiofonía*, precisamente por el retorno que consuma a la Antigüedad, porque hace retornar los mitos antiguos, la astrología antigua y se encontró disuelta bajo el efecto del discurso de la ciencia contra el cual se apoyó.⁴² Lacan ubica la cesura que se podría situar en el Renacimiento con el discurso

de la ciencia tal como emerge con la física matemática en siglo XVII. Es la gran cesura que comenta. Estamos allí en los marcos históricos, los marcos mentales en los que Lacan se desplaza. La cesura marcada por el discurso de la ciencia no es otra cosa, al menos si uno se atiene a su enseñanza en los *Escritos*, que la separación de lo imaginario y lo simbólico. Es en esa discrepancia de lo imaginario y lo simbólico que se ordena igualmente la diferencia del conocimiento y de la ciencia.

Imaginario - Simbólico
Conocimiento - Ciencia

Ese ordenamiento reenvía a lo imaginario todo lo que, del conocimiento, hace semblante de ciencia pero que de hecho repercute en la forma y la naturaleza. Se ordena en esa discrepancia esta anotación en su «Observación sobre el informe de Daniel Lagache» que pone en su lugar el juego de los espejos para dar cuenta de la identificación.⁴³ Lacan transporta lo que ha construido sobre la diferencia entre lo imaginario y lo simbólico a la historia implicando a la literatura francesa como la emergencia del sujeto cartesiano. Tenemos el juego de imágenes virtuales que surge, que molesta, las anamorfosis: «Juegos de la orilla con la onda, observémoslo, con que ha encantado siempre, de Tristán l'Hermita hasta Cyrano, el manierismo preclásico, no sin motivación inconsciente, puesto que la poesía no hacía con ello más que adelantarse a la revolución del sujeto, que se connota en filosofía por llevar a la existencia a la función de atributo primero, no sin tomar sus efectos de una ciencia, de una política y de una sociedad nuevas».⁴⁴ Lacan ve en esta disolución de imágenes, que él mismo pudo demostrar con su aparato, la anticipación de un discurso que será separado del servicio hacia las imágenes. Se ve también un marco en que se dispone la historia según Lacan.

Desmesura

He evocado la recuperación de las tres categorías de Lacan en el capítulo XIX. Comporta un *aggiornamento* que está ya indicado por el artículo indefinido por el que se encuentra flanqueado el sintagma «orden simbólico». Lacan mismo se ve conducido a comentar el valor del artículo definido en relación al indefini-

do, porque los dos figuran en su título *De un Otro al otro*. No es entonces excesivo subrayar el artículo indefinido en su pregunta «¿qué es un orden simbólico?» Yo apostaría, sin haber hecho inventario, que no se encuentra esta noción de «un orden simbólico» en el conjunto de los *Escritos* de Lacan, es decir un orden simbólico despojado del artículo definido, menos que una ley. Se sabe hasta qué punto se ha retomado la palabra de Lacan sobre la ley simbólica hasta no querer conocer otra cosa que ella y eclipsar toda su enseñanza, aunque no sea verdaderamente el punto de partida. Aquí, un orden simbólico es menos ley que ordenamiento, es una cuenta.

Lo simbólico tal como se emplea en la expresión «un orden simbólico» no es de ningún modo dependiente de esta cesura. Es así que Lacan puede evocar —siempre su referencia a la historia— : «Toda la ciencia llamada antigua consiste en apostar a que un día los lugares donde no hay cuenta se reducirán, ante los ojos del sabio» —un orden donde hay siempre la cuenta, donde hay siempre armonía— «(...) un orden del Otro gracias al cual lo real adquiera el estatus de mundo, de cosmos, que implica esta armonía».⁴⁵

Evoqué sobre este trasfondo la disyunción que Lacan hace valer entre saber y poder. La palabra saber apunta expresamente a la desmesura que se introduce en el orden del saber con la ciencia; ella permite producir objetos técnicos, en relación a los que el poder humano, demasiado humano como dice Nietzsche, el poder del hombre sobre el hombre, se encuentra en retraso.

Sobre este ordenamiento toma sentido incluso el desorden de la actualidad. Para no hacer referencia más que a una gran nación occidental, los Estados Unidos de América, se mide la disyunción que hay entre el poder político y su presentación a la comunidad americana, a la comunidad de las naciones y los medios de fuerza del que dispone su poder político. Es preciso no olvidar la estupefacción del mundo cuando se dio cuenta que el presidente de los Estados Unidos parecía ser un patético disléxico y que la política puesta en juego reposa sobre valores y categorías especialmente anticuados o infantiles: cómo comunicar a los hombres el sentimiento de que el jefe es bueno, seguro de sí, humorista y serio. Los medios para juzgar sus cualidades están extremadamente desarrollados, los sondeos. Pero, en el fondo, el poder político no hizo el salto de potencia que la fuerza que estaría a su servicio es capaz de demostrar. Dicho de otro modo, frente a un poder humano, demasiado humano, tenemos una

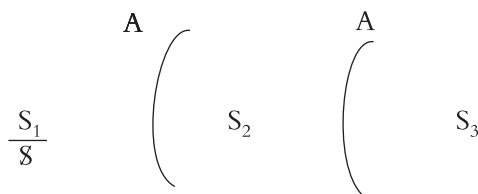
formidable potencia técnica que demuestra todos los días que está emancipada del poder. Es un martillo sin amo.

Inconsciencia de Dios

El saber devenido opaco en su propia cantidad y potencia revela a un Otro que bien merece su mayúscula; la pregunta que ofrece no es el famoso «¿Qué quiere?» o «¿Qué quieres?» que Lacan inscribe centralmente en el desarrollo del segundo piso del grafo del deseo. Cuando se pone la pregunta «¿Qué quieres?» o «¿Qué quiere?» el Otro es supuesto saber, mientras que toda la pregunta que se abre por lo contrario en la disyunción de saber y poder es: ¿El Otro sabe lo que quiere? Esta pregunta vuelve en diferentes lugares del Seminario, tratada como un hilo que encuentra cómo ordenarse en esta disyunción de saber y poder; se abre sobre una tercera pregunta: ¿Qué quiere? ¿Sabe lo que quiere? La interrogación conduce a la suposición de saber misma. Y la tercera pregunta: ¿El saber sabe? Se sabe cuál fue la respuesta de Lacan para lo que concierne al saber del Otro: se podría perfectamente decir que Dios es inconsciente. La hipótesis de la inconsciencia de Dios no hace más que repercutir en la hipótesis que el saber no está dotado de reflexión sobre la conciencia. En cuanto a la conciencia, se le delega, se le reconoce el «de sí» mientras que para lo que es del Otro divino, esta reflexión no aparece asegurada; por lo contrario, hay un cierto «no sé lo que quiere» que aparece legible en el reverso del discurso de la providencia de Bossuet.

Otro laminado

Aproximémonos al agalma del Seminario. Evitaré comentar largamente la primera parte del capítulo XX que se ordena con este esquema de Lacan, que está incompleto, porque es supuesto exceder una localización del objeto *a* como «enforma» del lugar. Me contento con remarcar que hay aquí un triple, cada vez tres términos, y que el sujeto no se encuentra escrito.



De manera que este esquema está supuestamente organizado a partir de la proposición «un significante representa al sujeto para otro significante». No tenemos aún allí la escritura \mathcal{S} bajo el S_1 , que significaría que es el significante que representa al sujeto para un otro. Como S_1 no representa al sujeto más que después de S_2 , Lacan puede decir también que el sujeto aparece a nivel del S_2 . En el conjunto del Seminario tenemos entonces un juego no todo reglado siempre entre esos dos significantes; la diferencia no es siempre radical, según las necesidades de la exposición.

Retengamos simplemente que aquí, A como campo del Otro, lugar de inscripción de los significantes, tesoro de los significantes —así se expresaba anteriormente Lacan—, se redobla, se multiplica, se ahonda, es decir no se representa en un plano con una falta. Los argumentos que conducen a Lacan a plantear $(S \mathcal{A})$ son representables en un plano en el que se trace un círculo y los elementos que pertenezcan a ese conjunto. Aquí, el Otro no se presta a la planificación porque está en relieve y se encuentra repartido, multiplicado según una repetición envolvente o laminada. Es un Otro laminado, Lacan lo llama, estructura topológica del Otro. No es que la estructura del Otro precedente haya sido métrica, nadie soñaría decirlo, pero podría acomodarse a la representación plana, mientras que aquí es preciso asignarle un relieve topológico.

Big-Bang

Al evitar aplanar el relieve y darlo demasiado masticado, diría al menos, que la segunda parte introduce a otro modo de representación del sujeto en relación a la representación significativa, recordada en la primera parte. El nuevo modo de representación significativa del sujeto corre como un hilo en el Seminario. Lacan le asigna este valor al objeto a , ser repetición él mismo; la laminación del Otro.

¿Cómo calificar esta representación en juego en esta segunda parte, ciertamente aún allí el margen de la representación significativa? ¿Es que sólo en ese pasaje está tratado y el Seminario siguiente se desprende de allí, en cierto modo para desarrollarse a partir de la parte 2 del capítulo XX? ¿Cuál es la búsqueda de Lacan?

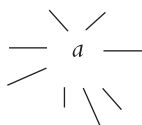
Apuntaré de qué se trata la lección siguiente. Lacan trata de captar cómo surge el sujeto, no desde el significante sino «de la relación indecible al goce». ⁴⁶ Hay como una tentativa límite: lo indecible está en el ajo, se trata de aproximarse al

sujeto más allá de la represión, es decir, en su posición de defensa. Una orientación que es previa a las construcciones de la represión. Se está allí, de algún modo, en los basamentos del ser del sujeto.

Es una tentativa límite que Lacan no aborda más que con cierta distancia. El no numera las emergencias, los diferentes objetos *a*. Está apresado como en un pequeño juego literario que, al mismo tiempo, es una suerte de big-bang del psicoanálisis. El mito científico de un nacimiento del sujeto previo al significante o con el significante, pero en relaciones complejas que son aquí tejidas con mucha delicadeza. Se trata de localizar en el sujeto un representante más original que el significante. Cada vez que es cuestión de origen, Lacan tiene el pudor del estructuralista —no vayamos hacia el origen, tratemos el sistema en tanto que ya está— pero, al mismo tiempo, está como atraído por ese punto. Sus reflexiones luego de este Seminario lo conducirán a tratar de construir lo que todavía es abordado aquí de un modo, yo diría, literario.

Borramiento

Cuatro páginas para los cuatro objetos *a*, los verdaderos de verdad. No es cuestión de fonema *o*, del vacío *o*, del falo como objeto *a* o cripto *a*. Son los cuatro mínimos objetos *a*, los dos que introdujo Freud, seno y excremento y los dos que Lacan descubrió e inscribió en el mismo registro, mirada y voz. Lacan aborda los cuatro objetos como cuatro sustancias distintas del objeto *a*. Se trata, en esas cuatro páginas, de la representación del sujeto por el objeto *a*, salvo que no conviene utilizar la palabra representación. ¿Se precisa una expresión, una presentación, una identificación? Es preciso sobre todo realzar que la conexión del sujeto y del objeto no se presta a escritura como la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$). Escribiría los cuatro objetos, tal como Lacan los aprehende en esas cuatro páginas, poniendo sólo *a* y haciendo radiar, radiar de la presencia implícita, de la presencia como borrada del sujeto; porque más que de representación, de expresión, de identificación, es más bien cuestión de borramiento.



El sujeto está aquí presente esencialmente por su borramiento, por su modo de estar borrado, lo que se llama, con una gran economía de palabras y de neologismos: un borrón. Podemos representarnos el tener en cuenta lo que nos indica Lacan. Tanto como es difícil de explicar, así se reencuentra en la experiencia analítica. Hace un llamado a los psicoanalistas de su auditorio para validar este aserto que se localiza en la experiencia analítica; un tal objeto que para el sujeto está envuelto de una extrañeza particular. Un *Unheimlich* para cada uno, especial, que podríamos llamar una suerte de iluminación profana. El sujeto apuntado por el objeto orienta a Lacan en esta investigación.

Génesis

Si se quiere referir al fantasma, es el punto de inserción del fantasma en el goce del sujeto. El punto en el que alguna cosa se separa del fondo de goce para liberar un elemento, *a* como plus-de-gozar. Bajo la forma del plus-de-gozar puede resultar captable lo informe del goce. Lacan comenzó el Seminario recordando su relación al estructuralismo, en todo caso al hecho de que no se separa de la cohorte de los estructuralistas en la que han querido inscribirlo. En el capítulo XX, está sobre el límite, al borde de su estructuralismo, ensayando una génesis.

No es un punto de vista sistemático, los diferentes elementos supuestamente producidos son estudiados en sus relaciones entre sí, pero una diacronía se introduce. Esta génesis inédita, para comenzar, no encuentra más que calcarse sobre el significante. Lacan comienza por estudiar, pone la representación en general e invierte lo extraño a lo familiar. Luego de haber inscrito el rótulo de lo extraño, reenvía a la experiencia analítica de los analistas, no se supone que el analizante tenga el mismo punto. Luego lo revierte, porque *a* sería «lo más extraño que hay para representar al sujeto, intentemos partir de lo que sería, aparentemente, lo menos extraño».⁴⁷ Toma, como punto de partida para esta aventura conceptual, la representación del sujeto en general; presenta una dialéctica elemental del sujeto y la huella. Ya inscribí al sujeto así indeterminado con los rasgos que son indiscernibles, pero por su posición de ser aquí o allí. Lacan lo llama rasgo y también huella. Es preciso tomar el rasgo como siendo, de algún modo, el nombre originario del significante.

Mirada y huella

La huella viene de lejos, está presente y comentada, construida en el Seminario cuando todavía es el pie de Viernes descubierto por Robinson y le hace saber que hay algún otro; huella que se encuentra borrada. De allí, el significante. Esa huella también está presente en el Seminario X. Sin comparar sus diferentes emergencias anotaría simplemente que viene aquí diríamos como huella de ninguna parte; se compara al signo. El signo es lo que representa alguna cosa para alguien, recuerda Lacan de la definición de Pierce. Aquí, no hay necesidad de alguien. Es como si tuviésemos una huella absolutizada, sin alguien, desmentida inmediatamente cuando se trata de algún otro que pasó por allí.

El punto de partida, en los cuatro primeros párrafos, es una reflexión sobre la dialéctica del sujeto y la huella que tiene ya, en la enseñanza de Lacan, sus momentos precursores.

¿Cómo se introduce *a*? Por una pura y simple sustitución. Lacan sustituye la huella por *a*.⁴⁸ «En lo sucesivo nos preguntamos» —después de haber recordado los fundamentos de la representación significante del sujeto— «en qué se convierte lo que significa un sujeto cuando, contrariamente a la huella natural, a la impresión, la huella ya no tiene más soporte que el enforma de A» —es decir el objeto *a*. Luego de ese recordatorio se hace funcionar en el lugar del significante, el objeto *a*.

«¿Qué quiere decir?» —se interroga el mismo Lacan— «La huella pasa al [objeto *a*] según las diversas maneras por las que se borra. El sujeto es estas mismas maneras en las que, la huella, como impresión se encuentra borrada». ⁴⁹ Tenemos a la vez al sujeto identificado a su borramiento y al sujeto agente del borramiento. El sujeto borra, él mismo, la huella.

Primera emergencia, la transforma en mirada. Vemos, bajo su nombre, aparecer fugitivamente el objeto mirada. Una vez que se han desplazado las cosas del significante al objeto *a*, se ve que hay otro que ha dejado la huella, que ha pasado por allí, que es más allá. La primera emergencia del objeto mirada se obtiene a partir de un argumento sobre la huella. La huella vale como mirada de aquel que desaparece y al mismo tiempo como opérculo, como hendidura última que permite percibirla. «Mirada que debe entenderse como hendidura, vislumbre». ⁵⁰

Tenemos, un poco más tarde, un bonito desarrollo de Lacan sobre la mirada que deja huella. Esa mirada lejos de ser insustancial tiene una sustancia porque

deja huellas. «...una mirada. El alcance de tal elemento en el erotismo permite percibir la cuestión de la relación entre lo que se inscribe en el registro de la mirada y la huella. ¿Una mirada erótica deja huellas, allí donde se inscribe, en algún otro? En este nivel se inserta la dimensión del pudor».⁵¹

A mí me encantan estos momentos luego de una construcción abstracta en la que se atrapa, se conceptualiza algo que es difícil de captar. En esta exquisitez del pudor, la mirada hace pie, hace huella, por tanto en sí mismo parece una violencia. Introducir el pudor, aquí ligado a la mirada y la huella de un lazo en el que siente la pertinencia de lo entrevisto.

Voz y huella

Tenemos, a partir de allí una consideración sobre el ser del sujeto en relación a la huella. Es sensible que Lacan debe desplazarse, en su construcción, del empleo puro y simple del término sujeto, porque va a buscar sus referencias en el comportamiento —palabra que nos da miedo— del animal. Se ve conducido, lo que es raro en él, a retomar al ser humano como un animal afectado de un atributo.

Encontramos seguidamente al hombre como animal que habla, que borra sus huellas. Se cree que es un atributo que particulariza al hombre, pero no sólo él puede borrar sus huellas, también los animales. Lo que lo distingue es que el hombre es el animal que puede leer su huella y desplazarla allí donde no estaba. Funciones más elevadas son aquí puestas en causa. Tenemos, ya aquí, la génesis cuando se trata del animal que habla del neologismo ser-hablante*. Más tarde Lacan lo usará.

Veán de qué modo delicado introduce la voz a partir de la jauría, de perros o lobos, es indistinto. Al seguir las huellas, terminan por encontrar una pista, eventualmente gracias al olfato, pero no es eso lo que lo retiene sino el descubrimiento de la huella connotada por el ladrido.

Tenemos allí como la emergencia natural de la voz. «A nivel mismo de la manada una cosa es esta conducta» —se refiere al olor— «y otra cosa la escansión, sobre un soporte de voz, de una huella indicada».⁵² Eso señala que alguien pasó por allí, sea hombre o animal, y el momento encuentra un soporte vocal. ¿Es

* N. de T. : el neologismo *parlêtre* puede traducirse tanto como «ser-hablante» o «ser-dicente».

un borramiento? Lacan hace la pregunta. «¿El ladrido cubre las huellas? ¿Quién se atreverá a sostenerlo?»⁵³ ¿En el momento en que la huella descubre el ladrido es ya equivalente a una palabra? Se está allí sobre un límite. «...el ladrido ya es, pese a todo, lo que se llamaría un esbozo de palabra. Pero este soporte de la voz es distinto de lo dado de la voz allí donde hay lenguaje».⁵⁴ Estamos con Lacan sobre el borde en el que el vocablo no es lo mismo según esté articulado en un lenguaje y en el que la palabra es solamente escansión sobre un nuevo soporte. Allí donde hay lenguaje «el soporte de la voz caracteriza de manera autónoma cierto tipo de huella».⁵⁵

La palabra también deja sus huellas. Lacan ha dicho, también, que las palabras dejaban huella. Estamos aquí en un momento en que debemos siempre asirnos a la trascendencia de lo que opera sobre los mínimos soportes que se han introducido.

Notas

1. J.-A. Miller explicita aquí el *fading* de la voz transportada —radiofónica o magnetofónica, es decir telefónica— es la que tiende de pronto a su desaparición.
2. J.-A. Miller hace alusión a su dificultad para hacer su Curso en diciembre de 2005. Rinde cuentas delante de su auditorio.
3. J. Lacan, *El seminario XVI, De un Otro al otro*, Ed. Paidós, p. 22. J.-A. Miller precisa que no está demasiado seguro de estos esquemas porque hubo diferentes referentes y también diferentes lectores de Seuil.
4. S. Freud, «Pegan a un niño», Volumen 17, Obras completas, Amorrortu Ed., p. 173.
5. J. Lacan, *De un Otro al otro, op. cit.*, p. 22.
6. J. Lacan, «La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en el psicoanálisis» (1956), *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, 19 edición, pp. 384-418.
7. *Ibid.*
8. J. Lacan *De un Otro al otro, op. cit.*, Cap. XVI.
9. B. Pascal, Obras completas, Editorial Aguilar, p. 1214.
10. J.-A. Miller precisa aquí: «Es una elucubración de mi parte dividir el Seminario de Lacan en partes, dar a cada lección un título e indicar sus puntos sobresalientes. Cuando lo hago, soy sujeto supuesto saber: eso cae bien. Es preciso plantear luego el razonamiento y resonancias que me han llevado a ello».

11. J.-A. Miller señala que una reescritura del comienzo del Seminario *La ética del psicoanálisis* fue publicado en *Ornicar?* n° 28, París, Navarin, 1948, p. 7-18.
12. *Ibíd.*, p.195.
13. *Ibíd.*, p.210.
14. J.-A. Miller evoca las manifestaciones y huelgas contra la CPE promulgada por Dominique de Villepin, Primer Ministro de Jacques Chirac.
15. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 59.
16. *Ibíd.*
17. *Ibíd.*, p. 103.
18. J. Lacan, *Radiofonía y televisión*, Editorial Anagrama (1980), pp. 35-70.
19. Blas Pascal, *Pensamientos*, *op. cit.*
20. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 115.
21. *Ibíd.*, p. 99.
22. J. Lacan, «Kant con Sade» (1963) en *Escritos 2*, *op. cit.*, p. 744.
23. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 269.
24. *Ibíd.*, p. 269.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*, p. 270.
27. *Ibíd.*
28. *Ibíd.*, p. 273.
29. J. Lacan, Reseña de *Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Reseñas de Enseñanza(1984). Edición Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, p. 33.
30. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 273.
31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.*, p. 274.
33. *Ibíd.*
34. *Ibíd.*
35. *Ibíd.*, J.-A. Miller señala que el pasaje le ha costado alguna dificultad. Dónde poner la mayúscula en «a es en forma de a».
36. Cf. *Ibíd.*
37. J. Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo» (1960) en *Escritos 2*, *op. cit.*, p. 797.
38. J.-A. Miller reenvía aquí a los numerosos comentarios hechos sobre este punto en La orientación lacaniana.

39. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 284.
40. *Ibíd.*, p. 285.
41. *Ibíd.*
42. J. Lacan, *Radiofonía y Televisión*, *op. cit.*, p. 52.
43. J. Lacan, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad», *Escritos 2*, *op. cit.*, pp. 653-654.
44. *Ibíd.*, p. 660.
45. J. Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 270.
46. *Ibíd.*, p. 297.
47. *Ibíd.*, p. 285.
48. *Ibíd.*
49. *Ibíd.*
50. *Ibíd.*
51. *Ibíd.*, p. 287.
52. *Ibíd.*, p. 286.
53. *Ibíd.*
54. *Ibíd.*
55. *Ibíd.*

jam@lacanian.net

Traducción de Alicia Calderón de la Barca