

EL SEMINARIO
DE JACQUES LACAN

LIBRO 20

AUN

1972-1973

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDOS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MEXICO

FOTOCOPIADORA
(B) C.E.Psi
...Pasa. clínica de adultos.
Folio ²⁵¹ ~~300~~ SF 1
DF 4



NOTAS A LA TRADUCCION

Hemos tratado de limitarlas a aquellos casos en que son imprescindibles dado el juego propio de la lengua francesa. Para la traducción general de ciertos términos, consúltese la nota a la traducción de *El Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 1981.

A las precisiones generales hechas entonces agregamos tan sólo la de la traducción del término *semblant*, cuyo uso en forma sustantivada introduce Lacan. Lo traducimos por semblante, palabra cuya vieja acepción cuadra perfectamente con el uso que le da Lacan. Consultar el *Diccionario de Autoridades*, 1737, edición facsímil, Madrid, Gredos, 1979: «Semblante: la representación exterior en el rostro de algún interior afecto del ánimo (...) Es natural ver-ga del verbo antiguo *sembler* que significa parecer. Metafóricamente vale la apariencia y representación del estado de las cosas sobre el cual formamos el concepto de ellas. Usado como adjetivo vale lo mismo que semejante. *Semblar*: semejar o ser semejante».

Diana Rabinovich

I

DEL GOCE

Sucede que no publiqué *L'Ethique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía —después de usted, se lo imploro, se lo empeoro...¹— Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*.

Sin duda ello hace que, pese al tiempo, esté yo *aun* aquí, y que lo estén ustedes también. Me asombra siempre... *aun*. Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un *no quiero saber nada de eso*. Pero el asunto es si será el mismo.

Vuestro *no quiero saber nada* de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese *no quiero saber nada de eso* se hallan ligados a mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.

Por eso, precisamente, sólo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis. De ello concluyo que, contraria-

1. *Prie* (implora, ruega) y *pire* (peor) son anagramas en francés. [T.]

mente a lo que se afirma, no hay ningún impase entre mi posición de analista y lo que aquí hago.

1

El año pasado, intitulé lo que creía poder decirles: ...o peor, y después: *Eso se opeora, suspira o suspeora*.² Y eso nada tiene que ver con yo o tú: yo no te opeoro, tú no me opeoras. Nuestra vía, la del discurso analítico, sólo progresa por ese límite angosto, ese filo de cuchillo, que es lo que hace que allende eso no pueda sino sospearse.

Me sostiene este discurso, y para recomenzarlo este año, primero voy a suponerlos en cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos.

Creí poder responder a alguien, un jurista que tuvo a bien averiguar qué es mi discurso, creí poder responderle —para hacerle sentir cuál es su fundamento, a saber, que el lenguaje no es el ser que habla— que no me sentía fuera de lugar hablando en una facultad de derecho, ya que es el sitio donde la existencia de los códigos pone de manifiesto que el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombres, es una cosa muy distinta. Entonces, empezar por suponerlos en cama es algo que requiere que ante él me disculpe.

No me despegaré hoy de esa cama, y recordaré al jurista que, en el fondo, el derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce.

El derecho no desconoce la cama: tómese por ejemplo ese

2. Juego homofónico y ortográfico entre *ou pire* (o peor), *soupire* (suspiro) y *ça s'oupire* (eso suspira). Traducimos a lo largo del texto el *ça*, traducción francesa del *es* alemán, por *eso* a diferencia del *ello* habitual. De otro modo son imposibles de reproducir los juegos de Lacan con el *ça* [T.]

derecho consuetudinario con que se funda el uso del concubinato, que quiere decir acostarse juntos. Por mi parte, voy a partir de lo que, en el derecho, queda velado, es decir, lo que se hace en esa cama: abrazarse. Parto del límite, del límite del cual hay que partir en efecto para ser serio, es decir para establecer la serie de lo que a él se acerca.

Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo —¿no es acaso una noción del derecho?— reúne en una palabra lo que ya evoqué en mi seminario sobre la ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? Es que nunca ha sido bien definido en razón del prodigioso respeto que, debido al lenguaje, tiene el ser que habla por el medio. El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce.

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-algoce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!

Justamente allí se encuentra el punto de viraje que el discurso analítico interroga. Por este camino, en esa época del *después de usted* que dejé pasar, traté de mostrar que el análisis no nos permitía atenernos a mi punto de partida, adoptado con todo respeto, a saber, la ética de Aristóteles. En el curso de las épocas ha habido un deslizamiento, un deslizamiento que no es progreso sino rodeo, que de la consideración del ser que era la de Aristóteles condujo al utilitarismo de Bentham, es decir, a la teoría de las ficciones, que demuestra del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil. De allí fue de donde regresé para interrogar todo lo tocante al ser, al soberano bien como objeto de contemplación, desde donde, antaño, se había creído poder edificar una ética.

Los dejo entonces en esa cama, a su inspiración. Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: *El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.*

2

Escribo eso, y no escribo después *terminado*, ni *amén*, ni *así sea*.

El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.

Digo esto desde hace tiempo, muy bajito, al decir que los sentimientos son siempre recíprocos. Era para que me lo devolvieran: —*Y entonces, entonces, el amor, ¿el amor es siempre recíproco?* —*¡Pues claro, claro que sí!* Por eso hasta inventaron el inconsciente para percatarse de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca, se pueden ver sus estragos.

El goce —el goce del cuerpo del Otro— sigue siendo pregunta, porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria y todavía hay más. No es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aun*. *Aun* es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor.

¿Entonces, de dónde parte lo que es capaz, de manera no necesaria y no suficiente, de responder con el goce del cuerpo del Otro?

No es el amor. Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne³ que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*.

3. Hospital psiquiátrico de París donde Lacan dictaba en una época su seminario. [T.]

El amuro es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De allí le viene el *aun encuerpo*.⁴ Es falso, pues, decir que hay separación del soma y el germen, ya que, por hospedar este germen, el cuerpo lleva huellas. Hay huellas en el amuro.

Pero no son más que huellas. El ser del cuerpo, ciertamente, es sexuado, pero esto es secundario, como dicen. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo en tanto simboliza al Otro.

Esto lo corrobora la más simple consideración del asunto.

¿De qué se trata entonces en el amor? El amor ¿es —como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario— hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno?

No se habla más que de eso desde hace tiempo, del Uno. *Hay Uno*, con este enunciado sustenté mi discurso el año pasado, y ciertamente no para abundar en esta confusión original, pues el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante. Si interrogué a Frege al comienzo fue para tratar de demostrar la hiancia que hay entre este Uno y algo que depende del ser, y tras el ser, del goce.

Puedo contarles un cuento, el de una cotorra que estaba enamorada de Picasso. ¿En qué se notaba? En la manera como le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta. En efecto, la cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. Esa cotorra era como Descartes, para quien los hombres eran trajes que... paseaban. Los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *bacantes*. Pero esto no es más que un mito, un mito que viene a converger con

4. Homofonía entre *encore* (*aun*) y *en-corps* (en-cuerpo). [T.]

la cama de hace un rato. Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación. La cotorra se identificaba con Picasso vestido.

Pasa lo mismo en todo lo tocante al amor. El hábito ama al monje, porque por eso no son más que uno. Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto *a*.

Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, y hasta de su imposibilidad.

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quiénes? —dos sexos.⁵

3

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales —que no son sino secundarios— conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciado, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*.

Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico —dije al que se le *dice*—, el sexo

5. Homofonía entre *deux* (dos) y *d'eux* (de ellos). [T.]

corporal, el sexo de la mujer —dije *de la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*— el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo.

El discurso analítico demuestra —permítaseme decirlo en esta forma— que el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.

Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico.

Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano.

Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el ¡*Gozal* es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud. Voy a decir cuál: ni más ni menos la que sustenta la paradoja de Zenón.

Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente. Hasta es así como en nuestros días, pero sólo en nuestros días, se llegó a definir el número, el verdadero, o para decirlo mejor, el real. Porque Zenón no había visto que tampoco la tortuga está preservada de la fatalidad que pesa sobre Aquiles; también su paso es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. Un número se define de allí, sea cual fuere, si es real. Un

número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.

Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por el otro, ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse?

Lo cual, peculiarmente, no puede ser sugerido sino con atisbos muy extraños. En francés, extraño, *étrange*, es una palabra que puede descomponerse: *être-ange*. Ser ángel es, después de todo, algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan necios como la cotorra de hace un momento. Sin embargo, miremos de cerca lo que nos inspira la idea de que, en el goce de los cuerpos, el goce sexual tenga ese privilegio, el de estar especificado por un impase.

En este espacio del goce, tomar algo obtuso, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología. En un escrito que verán publicado como el filo de mi discurso del año pasado, creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura. Si nos guiamos por esto, es una geometría lo que distingue al anonimato de aquello de que se habla como goce, o sea de lo que ordena el derecho. Una geometría es la heterogeneidad del lugar, es decir, que hay un lugar del Otro. De este lugar del Otro, de un sexo como Otro, como Otro absoluto, ¿qué nos permite afirmar el desarrollo más reciente de la topología?

Asomaré aquí el término de compacidad. Nada más compacto que una falla, si se establece claramente que, al admitir como existente la intersección de todo lo que allí se cierra en un número infinito de conjuntos, resulta que la intersección implica ese número infinito. Es la definición misma de la compacidad.

Esta intersección de la que hablo es la que asomé antes como lo que cubre, lo que hace de obstáculo, a la supuesta relación sexual.

Supuesta solamente, pues enunció que el discurso analítico

no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos.

Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal.

Sigamos por ahí el complemento de esta hipótesis de compacidad.

La topología que calificué de más reciente, partiendo de una lógica construida sobre la interrogación del número, que conduce a la instauración de un lugar que no es el de un espacio homogéneo, nos proporciona una fórmula. Tomemos el mismo espacio obtuso, cerrado, que se supone instituido, el equivalente de lo que hace poco afirmé de la intersección que se extiende al infinito. Si lo suponemos recubierto de conjuntos abiertos, es decir, que excluyen su límite —para darles una imagen rápida, el límite es lo que se define como algo más grande que un punto, más pequeño que otro, pero en ningún caso igual ni al punto de partida ni al punto de llegada— se demuestra que es equivalente decir que el conjunto de estos espacios abiertos se ofrece siempre para un sub-recubrimiento de espacios abiertos, que constituye una finitud, o sea, que la secuencia de los elementos constituye una secuencia finita.

Podrán notar que no dije que se pueden contar. Y, sin embargo, eso es lo que implica el término *finito*. A la postre, se le cuenta, uno por uno. Pero antes de llegar allí, será necesario encontrar un orden, y habrá de pasar algún tiempo antes de poder suponer que este orden pueda encontrarse.

En todo caso ¿qué implica la finitud demostrable de los espacios abiertos capaces de recubrir el espacio obtuso, cerrado para la ocasión, del goce sexual? que los dichos espacios pueden ser tomados uno por uno —y ya que se trata del otro lado, pongámoslo en femenino— una por una.

Es precisamente esto lo que sucede en el espacio del goce sexual, que por ello resulta ser compacto. El ser sexuado de

esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este *una por una*.

Y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya podía hacérselo prever extrañamente el *Parménides*, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud.

Retornaré al asunto de ese lugar del Otro. Pero desde ya, para hacer imagen, se los ilustraré.

Es bien sabido cuánto se han divertido los analistas con Don Juan, con el cual hicieron de todo, y, hasta lo que es el colmo, un homosexual. Pero céntreselo sobre la imagen que acabo de hacerles, ese espacio del goce sexual recubierto por conjuntos abiertos, que constituyen una finitud, y que a la postre se cuentan. ¿Acaso no se ve que lo esencial en el mito femenino de Don Juan es que las posee una por una?

Eso es el otro sexo, el sexo masculino, para las mujeres. En esto, la imagen de Don Juan es muy importante.

Desde el momento en que hay nombres, se puede hacer una lista de las mujeres, y contarlas. Si hay *mille e tre* es porque puede poseérselas una por una, que es lo esencial. Y es algo muy distinto al Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese no-toda, si en su cuerpo no fuese no-toda como ser sexuado, nada de esto se sostendría.

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, de un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos.

Mediante el discurso analítico el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitirnos articularla, ¿acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, se sospea,⁶ por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía?

Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impases, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.

21 DE NOVIEMBRE DE 1972.

6. Véase nota 2. [T.]

COMPLEMENTO

Comienzo de la sesión siguiente: LA NECEDAD

Lacan, al parecer, para su primer seminario, como se le llama, de este año, habló, ¿a que no lo adivinan?, nada menos que del amor.

La noticia se propaló. Hasta retornó a mí desde —no de muy lejos, por supuesto— desde una pequeña ciudad de Europa donde la habían enviado como mensaje. Como regresó a mí sobre mi diván, no puedo creer que la persona que me la trajo la creyera de verdad, dado que sabe muy bien que lo que digo del amor es con toda certeza que no puede hablarse de él. *Parlez-moi d'amour* (Hábleme de amor) no es más que una canción. He hablado de la carta de amor, de la declaración de amor, que no es lo mismo que la palabra de amor.

Creo que está claro para todos, aunque no se lo hayan formulado a sí mismos, que en este primer seminario hablé de la necesidad.

Se trata de la que condiciona a aquello con que titulé este año mi seminario y que se dice *aun*. A las claras se ve lo riesgoso. No les digo esto sino para mostrarles lo que constituye el peso de mi presencia: el hecho de que ustedes la gozan. Sólo mi presencia —oso al menos creerlo— sólo mi presencia en mi discurso, mi sola presencia es mi necesidad. Debería saber que tengo cosas mejores que hacer que estar aquí. Precisamente por eso puedo tener ganas de que no la tengan asegurada en cualquier caso.

Sin embargo, es claro que no puedo adoptar una posición de retirada al decir que *aun* y que dura. Es una necesidad ya que yo mismo colaboro en ello, evidentemente. No puedo situarme sino en el campo de ese *aun*. Tal vez el remontarse desde el discurso analítico hasta lo que lo condiciona —a saber, esa verdad de que no hay relación sexual, la única verdad que puede ser incontestable por lo que no es— no permite de ninguna

manera juzgar lo que es o no es necesidad. Y no obstante, dada la experiencia, no es posible que a propósito del discurso analítico algo no sea interrogado: ¿no se mantiene este discurso por sustentarse en la dimensión de la necesidad?

¿Por qué no preguntarse por el estatuto de esta dimensión, muy presente, por lo demás? Pues al fin y al cabo no necesitó del discurso analítico para que —y aquí está el matiz— se anunciase *como verdad* que no hay relación sexual.

No crean que por mi parte vacilo en tirarme al agua. No es de hoy mi hablar de San Pablo. No es eso lo que me asusta, pese a que me compromete con gente cuya posición y descendencia no es, propiamente hablando, lo que suelo frecuentar. Sin embargo, lo de los hombres por un lado, las mujeres por otro, como consecuencia del Mensaje, es algo que en el transcurso de los tiempos tuvo sus repercusiones. Aunque no impidió al mundo reproducirse a vuestra medida. La necesidad se mantiene firme en todo caso.

No es del todo así como se establece el discurso analítico, que les formulé con la *a* minúscula y el S2 que está por debajo, y con lo que eso interroga por el lado del sujeto, ¿para producir qué? sino necesidad. Pero, después de todo, ¿en nombre de qué podría decirse que si eso continúa, sobreviene la necesidad? ¿Cómo salir de la necesidad?

No es menos cierto que hay que dar un estatuto a este nuevo discurso y a su enfoque de la necesidad. Con toda seguridad le llega más cerca, ya que en los otros discursos, la necesidad es aquello de lo que se huye. Los discursos apuntan siempre a la menor necesidad, a la necesidad sublime, pues *sublime* quiere decir el punto más elevado de lo que está abajo.

¿Dónde está, en el discurso analítico, lo sublime de la necesidad? Esto justamente legitima, a la vez, que deje cesante mi participación en la necesidad en tanto ella nos engloba, y que invoque a quien podrá sobre este punto proporcionarme la réplica de lo que, en otros campos, coincide con lo que digo. Ya a fines del año pasado, tuve la dicha de recogerlo de unos labios que ustedes van a escuchar hoy mismo. Se trata de

alguien que aquí me escucha, y que por ello ya está lo bastante introducido en el discurso analítico. Desde el comienzo de este año, pretendo que me proporcione, a su cuenta y riesgo, la réplica de lo que en un discurso, el filosófico aquí, guía su camino, lo desbroza con cierto estatuto respecto a cualquier necedad. Doy la palabra a François Recanati, que ya todos conocen.

Se leerá la intervención de F. Recanati en Scilicet, revista de la Escuela Freudiana de París.

12 DE DICIEMBRE DE 1972.

II

A JAKOBSON

Lingüística.

El signo de que se cambia de discurso.

La significancia bebida a porrillo.

Necedad del significante.

La sustancia gozante.

Me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje. Sin embargo, Jakobson, estás allí, eso es lo que tu logras.

Una vez más, en las charlas que Jakobson nos dio en estos días en el *Collège de France*, pude admirarlo lo suficiente como para rendirle homenaje ahora.

Sin embargo, es necesario alimentar la necedad. ¿Todo lo que se alimenta, es por ello, necio? No. Pero está demostrado que alimentarse forma parte de la necedad. ¿Tengo que decir más en esta sala donde, a la postre, se está en el restaurante, y donde se imaginan que se alimentan porque no están en el restaurante universitario? Justamente eso es lo que alimenta, la dimensión imaginativa.

Doy por sentado que recuerdan lo que enseña el discurso analítico sobre la vieja atadura con la nodriza, madre además como por azar, y, detrás, la historia infernal de su deseo y todo lo que sigue. En el alimento se trata de lo mismo, de una suerte de necedad, pero a la que el discurso analítico funda en su derecho.