

Jacques Lacan

Los nombres del Padre

20 de noviembre de 1963

Documento de trabajo

Traducción de la Versión establecida por Marguerite Charreau y Martine Glomeron-de
Brauwer

L'instance lacanienne

Dado que este seminario marca un momento clave en la enseñanza de Jacques Lacan, nos parece importante que se tenga acceso en lengua española a este nuevo establecimiento llevado a cabo por Margueritte Charreau y Martine Glomeron-de Brauwer.

Esta traducción conjunta no es efecto de un trabajo de cártel, sino el paso a la lengua española de un texto ya acabado. Hemos mantenido la paginación de la versión francesa que viene indicada en la parte superior derecha de cada hoja, y optado por no traducir las notas ya que muchas de ellas solo tienen sentido en el texto francés. El lector interesado en el proceso seguido en el establecimiento puede remitirse a ellas en la publicación en francés.

Se trata de un documento de trabajo que, fiel al establecimiento de que partimos, deja abiertas dudas, ambigüedades, huecos... que permiten a cada lector “poner de lo suyo”.

María José de la Viña

Cristina Fontana

Introducción al establecimiento de una versión crítica de la sesión única del seminario *Los nombres del Padre*

En la primavera del 2015, en el seno de la Asociación de psicoanálisis *Encore*, se tomó la decisión de iniciar la tarea de un establecimiento de texto de la sesión única del seminario de Jacques Lacan, *Les noms du Père*.

Margueritte Charreau, Marie-France Dalmas, Lorena Escuredo, Martine Glomeron-de Brauwer y Mary McLoughlin nos pusimos manos a la obra y abordamos el trabajo reuniéndonos todos los meses, uniendo la progresión de la tarea a discusiones, a veces vivas, tanto sobre la elección de una metodología como sobre la constitución de un cártel, con la dificultad añadida de llegar a un acuerdo sobre la designación del más-uno. Este trabajo se inscribió, de entrada, en una reflexión de Escuela, desbordando al trabajo de establecimiento en sí mismo que, a menudo, resultó frenado.

Tras numerosas reuniones, este grupo de trabajo optó finalmente por declararse como cártel el 27 de febrero 2017, con Marie-France Dalmas como más-uno, pero las cuestiones sobre la metodología de trabajo y la presentación de la producción final dieron lugar a continuas controversias.

El 9 de octubre de 2017, el cartel fue disuelto: Marie-France Dalmas, Lorena Escuredo y Mary Mc Loughlin habían decidido retirarse. En aquel momento ya habíamos elaborado los cuadros que reunían las diferentes versiones y apuntes (Ver explicaciones más abajo, en el epígrafe de “Metodología”) y esbozado, no sin dificultad, un inicio de establecimiento a partir del primer cuadro.

Marguerite Charreau y Martine Glomeron-de-Brauwer, por su parte, continuaron el trabajo de establecimiento y, en paralelo, tuvieron lugar intercambios con Cristina Fontana y María José de la Viña Guzmán, con el fin de unir a la versión establecida una traducción en lengua española.

Desde esta óptica al cabo de un año, el 23 de septiembre de 2018, se propuso la constitución de un segundo cartel compuesto por Nicole Bernard, Marguerite Charreau, Cristina Fontana, Martine Glomeron-de Brauwer y María José de la Viña Guzmán como más uno. Este cartel tan solo constó de una reunión y fue disuelto el 16 de febrero de 2019, ante la dificultad, para el conjunto de los miembros del cartel, de relanzar un trabajo ya realizado con anterioridad por algunos de ellos. Se decidió entonces que Marguerite Charreau y Martine Glomeron-de Brauwer continuarían el trabajo de establecimiento por su lado y que, eventualmente, podría llevarse a cabo un trabajo de traducción en español en un segundo tiempo.

En primavera de 2019, Marguerite Charreau, Martine Glomeron-de Brauwer, Cristina Fontana y María José de la Viña Guzmán dimitieron de *Encore* incorporándose, desde su creación, à *L'instance lacanienne*, la cual acogió el trabajo de establecimiento sobre *Los nombres del Padre*.

El establecimiento en sí mismo se terminó el 15 de julio de 2021. El trabajo duró, por tanto, más de 6 años y no tuvo lugar sin idas y vueltas ni discusiones, de lo que aquí solo podemos dar cuenta parcialmente.

En esta introducción a nuestro establecimiento, nos ha parecido importante precisar algunos puntos sobre la *metodología* que finalmente mantuvimos, pero que, al haber variado algo a lo largo de los años, ha debido dejar “huellas” sobre nuestra versión, marcando la evolución de nuestra reflexión; el *corpus* constituido por diferentes versiones y notas que hemos podido reunir y a partir de las cuáles hemos elegido para nuestra versión crítica; la *elección de escritura* de “los nombres del Padre”; y, finalmente, las *indicaciones de lectura* necesarias, que dan cuenta de las anotaciones que hemos utilizado.

Metodología

Tras haber reunido los diferentes apuntes de los participantes al seminario y las versiones establecidas después, de la sesión única del 20 de noviembre 1963 (Ver más abajo el epígrafe *Corpus*), decidimos organizarlas en forma de cuadros, permitiendo una lectura transversal, frase por frase, que facilita una comparación de las versiones y de los apuntes entre sí.

Para su realización, dividimos el texto de la versión Miller en cinco partes que repartimos entre las cinco participantes. Cada una de nosotras tenía como tarea colocar en el cuadro las ocho diferentes versiones y 4 conjuntos de apuntes de esa sesión del seminario. Esto dio lugar a cinco cuadros compuestos de la siguiente manera: cada línea (o casilla) del cuadro corresponde a una frase del texto de la versión Miller, teniendo en cuenta su puntuación (los numeramos del 1 al 306, es decir, el número de frases de la versión Miller); mientras que cada columna corresponde a cada una de las versiones y conjunto de apuntes (el número de columnas corresponde al número de versiones y apuntes). Así pues, se exponen a la vista cada frase, todas y cada una de las versiones y conjunto de apuntes. Esta etapa permitió, de alguna manera, establecer una sincronización entre el texto de que tratábamos y sus diferentes versiones.

El establecimiento de nuestra versión del seminario se elaboró seguidamente a partir de la lectura de los cuadros. Se trataba de elegir (Nosotras decíamos “zanjar”) frase por frase y palabra por palabra, entre las opciones que nos ofrecían las diferentes versiones y apuntes, para escribir esta nueva versión. Esa etapa de la escritura del texto permitió reintroducir una dimensión diacrónica. A continuación, escribíamos una nota a pie de página con lo que no habíamos conservado.

La configuración final presenta, por tanto, en la página de la derecha, un texto principal: nuestra versión del establecimiento del seminario fruto de nuestra elección, recogiendo en notas, en la página de la izquierda, las diferencias, las marcas, los añadidos correspondientes a los pasajes faltantes en las versiones o apuntes. Esto tiene la ventaja de dar cuenta de la articulación entre la dimensión sincrónica y la dimensión diacrónica de nuestro trabajo. En esta presentación no se trata de intentar reconstituir la suma de todas las versiones llenando lo faltante sino, más bien, de significar los puntos de diferencia. Aunque la fragmentación del texto con las llamadas de las notas no deja de tener efecto de partición, que a veces conduce al sinsentido, siempre es posible hacer una lectura lineal de nuestra versión, absteniéndose de referirse a las notas.

A falta de estenotipia, la versión de Miller ha hecho oficio de texto de referencia metodológica. Se comprenderá que no se trata, en modo alguno, de considerar esta versión como excluyente de las otras, se trata, más bien, de un método de trabajo, en el sentido de que, para nuestras elecciones, nos

posicionamos a partir de esta versión sin pretender, sin embargo, privilegiar una más que otra.

La versión de Miller nos ha servido, en un primer momento, para recortar frase por frase, de cara a la formación de los cuadros. A continuación, hemos podido ponerla a prueba mediante la lectura de otras versiones y apuntes, a fin de establecer la nuestra, así llamada crítica.

En el caso en que las diferencias entre las versiones no parecían importantes o no estaban sostenidas por argumentos pertinentes, hemos optado por mantener la versión Miller, a fin de evitar elecciones forzadas, o elecciones acordes con los tiempos según nuestro estado de ánimo del momento (aunque estos eran a veces inevitables). De este modo, la referencia metodológica a la versión Miller, ha servido para evitar el efecto *patchwork* inherente a una tal deconstrucción.

Hay que señalar una diferencia de tratamiento entre, por un lado, las versiones y, por otro, los apuntes, que no tienen el mismo valor. Los “apuntes” fueron tomados en el momento, en presencia, en una temporalidad que depende del flujo de la palabra. Plantean la cuestión de la fiabilidad de lo que se oye en función de la atención, de la comprensión (a veces demasiado rápida y deformante), y de la emoción ante este acto de palabra en el contexto de esta única sesión; de ahí los lapsus, lo faltante, las deformaciones... Hay, por ejemplo, en Bailly, grandes momentos “de ausencia” sin toma de apuntes.

Aunque hemos elegido no señalar los fragmentos que faltan, muy numerosas en los apuntes, nos parece, sin embargo, pertinente mencionar en las notas lo que se refiere a las versiones. Efectivamente, todas las versiones, al igual que la nuestra, dependen de criterios de selección que comprometen, de los que cada cual debe responder. Estas versiones han sido establecidas a partir de apuntes y, a veces también a partir de otras versiones, siendo objeto de comparación. Dependían, por tanto, de aquellas versiones a las que los transcritores hubieran podido tener acceso, además de sus elecciones personales. La mayoría de las versiones han sido publicadas; fueron escritas a fin de hacerlas públicas con la finalidad de que pudieran leerse. Las elecciones de establecimiento han sido objeto de reflexiones, con un objetivo de comprensión y, sobre todo, en el respeto a la literalidad. Ello introduce una temporalidad del *après-coup*, que permite tomar en consideración lo que Lacan pudo decir más adelante, para interpretar lo que había adelantado aquel día, con el riesgo de mantener algunos anacronismos.

A lo largo de las diferentes etapas de este trabajo, podemos decir que fuimos puestas a prueba por algo del orden del tiempo lógico no sin la repetición, lo serial o, incluso también, el aburrimiento y el descorazonamiento. Si el cuadro podría corresponder al instante de ver (ver de “una ojeada” las diferencias, frase por frase), podemos hablar de un tiempo para comprender cuando se trató de confrontar las diferentes versiones y apuntes, y de reflexionar sobre cómo operar en nuestra elección. El momento de concluir corresponde al tiempo en que, finalmente, tuvimos que optar para establecer nuestra propia versión. Ese momento se vio redoblado cuando nos vimos confrontadas con la premura de terminar nuestro trabajo de cara a su publicación; trabajo que consistió, por una parte, en la ordenación y el enriquecimiento del texto en sí mismo y, por otra parte, en una doble lectura en voz alta de nuestra versión, primero de cara a la puntuación y después para decidir los párrafos. Esa premura acabó con las dudas y los cuestionamientos con que regularmente nos veíamos confrontadas.

A lo largo de estos seis años de trabajo se nos plantearon varias cuestiones. Acabamos de tratar sobre la del método. También estuvo desde un primer momento la cuestión de los criterios de nuestras elecciones. Por ejemplo, aunque el criterio del estilo hablado u oral nos sedujo durante un tiempo, el que mantuvimos fue el de la enunciación, reconociendo la importancia del paso por lo escrito y del dar a leer.

También estuvo la cuestión de la legitimidad: la de hacer una enésima versión (¿por qué otra más?, ¿Qué es lo que puede aportar?); la de nuestro lugar (¿quiénes somos nosotras para hacerlo?) etc., lo que acabó atenuándose gracias a habernos puesto manos a la obra y a haber aguantado hasta el final.

Nos ha parecido que la particularidad –y, sin duda, el interés– de nuestro trabajo ha sido el de haber confrontado versiones que no habían sido nunca comparadas entre sí. En efecto, si bien la versión Miller, que fue la última en aparecer, resulta bastante próxima a la de la Escuela freudiana, difiere a veces mucho del conjunto de las otras versiones, que han sido objeto de comparación entre sí (esto se señala en la introducción de algunas de ellas).

En última instancia, nos ha parecido que nuestra versión rendía de alguna manera homenaje a los que estuvieron presentes en aquella única sesión y que han transmitido sus anotaciones, así como a los distintos transcritores: es de su trabajo de donde partimos y, como ellos, podríamos decir, desde el mismo lugar, nos hicimos cargo de ello.

Otra cuestión, referente esta vez a lo que ha podido constituir el objetivo de nuestro trabajo, sería la de intentar mantenernos lo más cerca posible de lo que Lacan habría enunciado el día de su seminario. Pero ¿cómo entender el hecho de ponerse al servicio del texto y de la literalidad cuando hay varias versiones? Y ¿cómo proceder en ausencia de estenotipia? ¿de quién, de qué poder fiarse? Teníamos que vérnoslas con un supuesto texto fuente de Lacan perdido para siempre, del que, poco a poco, tuvimos que aceptar separarnos para terminar nuestro trabajo y producir un nuevo texto aunque, desde luego, no de cualquier manera.

Corpus

Hay que resaltar un hecho importante: la falta de estenografía; sin embargo Miller, en las indicaciones bio-bibliográficas a su “Introducción a los Nombres-del Padre”, hace referencia a una versión que habría tenido entre las manos en el momento del establecimiento del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, añadiendo que él lo habría trabajado con Lacan, pero que este último se habría opuesto a su publicación : “Todavía no ha llegado el tiempo de leerlo” habría dicho Lacan, según Miller. Extractos, algunas frases del principio y algunas frases del final fueron publicadas el 1 de enero de 1977, en vida de Lacan, en la revista *Ornicar ?* en el número titulado *La excomuni3n, La comunidad psicoanalítica en Francia, II*.

He aquí las diferentes versiones que hemos reunido:

-La versión de Jacques-Alain Miller, que sería la más reciente. Apareció bajo el título de “Introduction aux Noms-du-Père” en la obra *Des Noms-du.Père,* publicada en 2005 en las ediciones Seuil junto con otro texto “Le symbolique, l’imaginaire et le réel ”[Lo simb3lico, lo imaginario y lo real.]

-La versión que hemos llamado de “La Escuela freudiana” que resulta finalmente estar bastante próxima a la de Miller. Nos hemos preguntado si no se correspondía con la estenografía evocada por este último en las indicaciones bio-bibliográficas de su edición de Seuil, (lo que no nos fue confirmado). Una

fotocopia de esta versión nos fue remitida por Emmanuel Koerner que la habría obtenido de Gérard Pommier (quien dice no recordarlo). En la primera página figuran dos indicaciones manuscritas: “De parte de Gérard Pommier” y “registrado”.

-La versión de Michel Roussan, que apareció en 2003 al final de su transcripción del seminario de *La angustia*, en el anexo IV. Michel Roussan señala haber tenido en cuenta las diferentes versiones existentes hasta entonces, así como varios conjuntos de apuntes, entre ellos los de Marie-Claire Boons-Grafé, que nosotras no hemos podido encontrar. En 2017 Michel Roussan eligió publicar en paralelo: sobre la página izquierda su antigua versión y sobre la página derecha la “de Gérard Pommier” que le acababa de serle transmitida por Emmanuel Koerner.

-La versión llamada “Libreta azul”, nombrada así por nosotras por su tapa azulada, y sin indicación alguna de procedencia. Nos fue facilitada por Erik Porge.

-La versión de *Lutecium* –que durante mucho tiempo llamamos “*Espace Lacan*”, término que figura en la primera página–, y que se presenta como basada en “apuntes fotocopiados” que “fueron transmitidos, tal cual”: “un cierto número de palabras faltan”. Al principio de esta versión se indica que “Las observaciones y la lectura de algunos(as) en *Lutecium* permitieron proponer esta transcripción bajo la forma que sigue a continuación, sin garantía respecto a lo que fue enunciado por Lacan el 20 de noviembre de 1963”. Este texto se encuentra disponible en la página <http://www.lutecium.org/>.

-La versión llamada “*Laborde*” proveniente de una versión mecanografiada. Sobre nuestro ejemplar fotocopiado figura, escrito a mano con rotulador: “Versión Laborde”. Esta versión, inspirada ampliamente en los apuntes de Jean Oury está disponible en la página web de L’ELP, aunque sin esta mención manuscrita. Según Roussan dataría de los años 70.

-La versión de Guy Taillandier, manuscrita, que se presenta como la “primera versión crítica”. Establecida a partir de los apuntes de Françoise Dolto y de otra versión más – LAB (¿Laborde?). Bajo un breve texto de presentación figuran dos firmas manuscritas, de diferente escritura, seguidas cada una de una fecha: “El Editor, junio 82” y “G.T 3/2010”. Eso nos hace pensar que esta “primera” versión dataría de junio de 1982.

-La versión de AFI (Asociación Freudiana Internacional) que figura a continuación de su transcripción del seminario *La angustia*, fue objeto de una publicación destinada a los miembros de la misma. Ahora se encuentra a la venta en la página web de la ALI.

En cuanto a los apuntes –difícilmente descifrables a veces–, que hemos podido reunir, tenemos los de René Bailly, los de Françoise Dolto, los de Nicole Guillet y los de Jean Oury.

No hemos podido datar todas las versiones. Respecto a los apuntes, solo podemos suponer que fueron tomados presencialmente y que, por lo tanto, datan del día del seminario, es decir, del 20 de noviembre de 1963. Esta retroacción en el tiempo produjo un efecto sobre nosotras, el de proyectarnos –aunque solo fuera imaginariamente– en ese momento tan particular de esa sesión única.

La escritura de los “nombres del Padre”

Nuestra elección de escritura de los “nombres del Padre” se inscribe en una temporalidad y proviene de una historia en la que pueden marcarse tres etapas, con el ritmo de una cada diez años: el Nombre-del-Padre como metáfora significativa (1953); el plural de los nombres del Padre que no dio lugar a ninguna escritura en particular y del que Lacan dijo que no volvería a hablar tras la sesión única del seminario del mismo nombre (1963); la escritura “*les non-dupes errent*” tras el descubrimiento de los nudos borromeos, que permite el reconocimiento de invenciones por medio de la propia escritura (1973).

¿Qué posibilidades se nos ofrecen para la escritura de “los nombres del Padre”? La de poner mayúsculas; la de mantener los guiones entre los términos; también la de volver a tomar escrituras propuestas ulteriormente por Lacan como la de “*les non-dupes errent*”, o “*les ânon du père*” (*RSI*, 11 de abril de 1975), o también, la de inventar nosotras mismas, a partir de una identidad fonemática como, por ejemplo: *le non-dus pères, les n’ont-du-père, les noms dupèrent, les non dupèrent, Les haines ont du père...*¹

¹ Homofónicos en francés.

La escritura de los “nombres del Padre” no fue fijada por Lacan. Algunas apariciones escritas² que fueron publicadas en vida de Lacan no pueden servir de referencia en el sentido de que nunca las reivindicó como tales, salvo cuando escribió “*non-dupes errent*” en su seminario de 1973.

Otros antes que nosotras eligieron sus opciones. Las escrituras propias de cada versión dan cuenta de ello. Así, Miller mantuvo la escritura *Nombres-del-Padre*, con mayúsculas y guiones, mientras que otras versiones suprimieron los guiones, proponiendo “*Nombres del Padre*”.

Por otra parte, Andrée Lehman optó por “*nombres del Padre*”, Philippe Julien por “*Nombres del Padre*”... mientras que Erik Porge, por su parte, propuso escribir “*nombres del padre*”, explicándolo en su libro *Los nombres del padre en Jacques Lacan*. Al suprimir mayúsculas y guiones pretendía hacer pasar a través de esta escritura “desde el registro de la metáfora a un más allá de este, del lado de lo real³”

Nosotras hemos sido sensibles a su argumentación de no sacralizar el nombre mediante una mayúscula que “tendería a orientar al Nombre-del-Padre hacia una especie de religión, incluso una mística del nombre⁴” Pero nuestra elección se diferencia de la suya en que hemos optado por colocar la mayúscula a “*Padre*”.

Así pues, ¿por qué la escritura de los “nombres del Padre”?

Notemos, en primer lugar, que el plural recae sobre “nombres” y no sobre “Padre”. Se trata de los “nombres del Padre” y no de los “nombres de los padres” ni del “nombre de los padres”. Lo que convierte al Padre en plural pasa por el plural de los nombres y se hace de forma indirecta. Así resulta que se le asocian los calificativos de imaginario, real y simbólico. El que haya muchos padres no lo es sin excluir, ni desembarazarse del Padre, el Padre en el lugar del Otro, como gran Otro, que se distingue del padre encarnado como pequeño otro. Eso contribuye a reconocer la referencia al Padre como función. Pero también la referencia a Dios, muy presente en la sesión única del seminario, a Dios con sus múltiples nombres, que se distingue siempre de los dioses, en plural, de la mitología.

² En el prólogo a la obra de F. Wedekind, *El despertar de la primavera*, aparecida el 1 de septiembre de 1974 se puede leer *Los Nombres-del-Padre*.

³ E. Porge, *Los nombres del padre en Jacques Lacan*, 1998 Buenos Aires, Editorial Nueva visión.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

Manteniendo la mayúscula en “Padre” apostamos por el hecho de que el plural de los nombres implica una modificación del Padre, de su función, pero no sin conservar la huella de aquello que ha marcado, a pesar de las modificaciones. Una forma, en cierto modo, de no borrar lo que persiste y que continúa en juego.

Indicaciones de lectura⁵

El texto principal, a la derecha, corresponde a la versión que hemos constituido a partir de nuestras elecciones. Siendo la versión de Miller la versión de referencia, hemos hecho las anotaciones en relación a ella, dando cuenta de las diferencias, añadidos o faltas. En las notas, a la izquierda, aparece lo que no hemos retenido, con las referencias precisas.

Los símbolos de las anotaciones en el texto principal, que reenvían a las notas en la página de la izquierda, se indican de la manera siguiente:

-[xxxx]¹: entre corchetes, pasaje proveniente de versiones distintas de la de Miller y/o apuntes de alumnos.

-/xxxx/¹: entre barras oblicuas (o *slash*), pasaje proveniente de la versión Miller (y probablemente también de otras versiones o de apuntes) pero para el que existen diferencias provenientes de otras versiones y/o apuntes.

-*xxxx xxxx xxxx*¹: los asteriscos permiten, gracias al paso a una escala superior, reagrupar un conjunto de palabras, frases incluso, en el que figuran ya puntualmente cambios con llamadas de notas notificadas mediante [xx] o /xx/.

- xxxx¹: la llamada de nota, sin símbolo, significa que solo la palabra a la que está adosada la llamada de nota está concernida por una o varias diferencias no mantenidas.

- []¹: los corchetes con un espacio en blanco significan un pasaje proveniente de la versión Miller, que no hemos mantenido.

⁵ Estas indicaciones se refieren únicamente al texto francés ya que no se han traducido las notas Hemos colocado en la parte superior derecha cada página, el número correspondiente del texto francés para quienes quieran cotejar ambos textos y/o consultar las notas [N. de las traductoras]

- //¹: las barras oblicuas con un espacio en blanco significan un pasaje proveniente de versiones distintas de la de Miller o de apuntes, que no hemos mantenido.

- [N. d T.]: Nota de las transcriptoras.

París, 15 de julio de 2021

Jacques Lacan

LOS NOMBRES DEL PADRE

20 de noviembre de 1963

Hoy no tengo intención, de dedicarme a ningún tipo de juego que se parezca a un golpe teatral. No esperaré al final de este seminario para decirles que este seminario es el último que haré. Además, esto no será una sorpresa para algunos, iniciados a las cosas que ocurren; es para los otros, por consideración a su presencia por lo que hago esta declaración.

Les pido que guarden un silencio absoluto durante esta sesión.

Hasta un determinado momento, que fue la noche última muy tarde, cuando me llegó cierta noticia, pude creer que les daría este año lo que les he estado dando desde hace diez años. Hoy les doy este seminario. Lo había preparado con el mismo cuidado con que cada semana lo he presentado siempre. No creo poder hacer otra cosa mejor que presentárselo a Uds. tal cual, excusándome de que no vaya a tener continuación.

He anunciado que este año les hablaría de los nombres del Padre. No me resultará posible hacerles entender a lo largo de esta primera exposición el porqué de este plural, pero por lo menos podrán Uds. ver abrirse lo que pensaba aportarles como progreso en una noción que he esbozado desde el tercer año de

mi Seminario, cuando traté del caso Schreber y de la función del Nombre-del-Padre.

Pág. 23 Fr.

Ya que hoy está decidido que acabe ahí, seré quizá más cuidadoso de lo que siempre he sido para señalarles en mi enseñanza pasada los puntos de referencia donde hubieran podido Uds. fundar las líneas del seminario de este año. Este año quería anudar para Uds. los seminarios de los días 15, 22 y 29 de enero y 5 de febrero de 1958, concernientes a lo que he llamado la metáfora paterna, mis seminarios del 20 de diciembre de 1961 y los que siguen, concernientes a la función del nombre propio, los seminarios de 1960 de mi año sobre la transferencia, concernientes a lo que está en juego en el drama del padre en la trilogía claudeliana, y finalmente, el seminario del 20 de diciembre de 1961 seguido de los seminarios de enero de 1962, concernientes al nombre propio.

Que me refiera a mis seminarios pasados –los que quieran ejercitarse en ver en qué dirección quería continuar mi discurso– les muestra a Uds. que hay ahí una dirección ya muy avanzada en su estructuración, que hubiera podido permitirme dar este año el paso siguiente. Se encadena con mi seminario del año pasado sobre la angustia. Por todo ello, tenía la intención –y voy a mantener mi

propósito– de mostrarles a Uds. por qué era necesario que fuera dibujado el relieve que aportó mi enseñanza el año pasado.

Pág. 25 Fr.

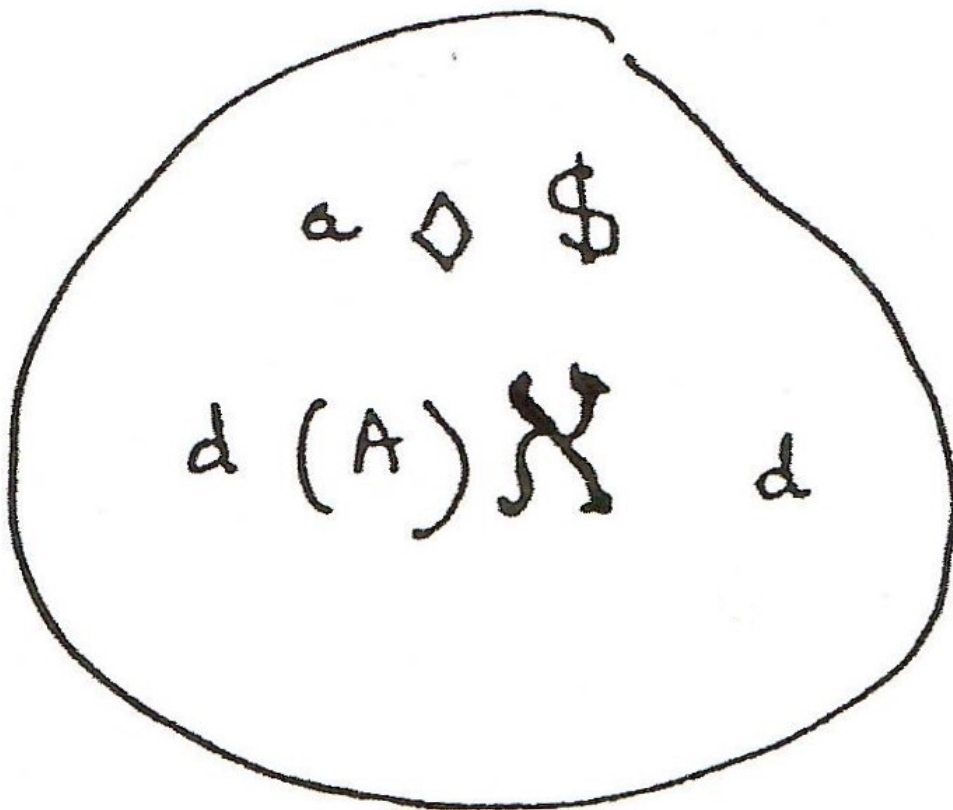
A lo largo de este seminario sobre la angustia, pude darles todo su peso a fórmulas tales como: *la angustia es un afecto del sujeto*, fórmula que para nada anticipé sin disponerla respecto a las funciones que situé durante largo tiempo en la estructura, especialmente la del sujeto definido como el sujeto que habla, que se funda y se determina en un efecto de significante.

¿Dónde y en qué tiempo –si puedo decir “tiempo”, admitan Uds. que este término infernal no se refiere por el momento más que a nivel sincrónico–, en

qué tiempo este sujeto es afectado por la angustia? El esquema cercado que he puesto en la pizarra está hecho para recordárselo a Uds.

Dibujos en la pizarra (Ver la página siguiente)

A X a



ד ש ל א

Pág. 27 Fr.

Eso en lo que, sea cual fuere este tiempo, este tiempo sobre el que vamos a extendernos, eso en lo que el sujeto está afectado en la angustia es, les he dicho a Uds., por el deseo del Otro, $d(A)$ aquí en la pizarra. Está afectado de una manera inmediata, no dialectizable. Por ello la angustia es, en el afecto del sujeto, lo que no engaña.

De este modo ven Uds. dibujarse, en *lo que no engaña*, a qué nivel radical, más radical que todo lo que se derivó del discurso de Freud, se inscribe su función de señal: no hay manera de situar esta función de señal más que a este nivel. Al plantearlo así, se confirma y sigue siendo válido, tanto como el mismo Freud lo percibió hasta el punto de mantenerlo, que todas las primeras formulaciones que dio de la angustia (transformación directa de la libido, etc.) siguen todavía siendo comprensibles.

Por otra parte, qué no habré dicho yo en relación a ~~con~~ la angustia – oponiéndome a la tradición psicologizante que diferencia el miedo de la angustia por sus correlatos, especialmente correlatos de realidad–, de las actuaciones que induce. Cambio aquí las cosas, diciendo de la angustia: *ella no es sin objeto*.

¿Qué es ese objeto, el objeto *a* cuyas formas fundamentales han visto Uds. dibujarse tan lejos como lo he podido llevar? El objeto *a* es eso que cae del sujeto en la angustia. Es el mismo objeto que designo como *la causa del deseo*.

Pág. 29 Fr.

La angustia, que no engaña, es sustituida para el sujeto por lo que debe ser operado mediante el objeto *a*. Puede ser operada más de una cosa. Esto está suspendido... Lo que estaba reservado para el porvenir, sin embargo, les prometo a Uds. que no lo perderán del todo ya que lo he hecho pasar de aquí en adelante a la parte escrita de un libro que he prometido para dentro de seis meses. De esto están suspendidos la función del acto y alguna que otra cosa más.

El año pasado y hasta ahora, me atuve a la función de ese *a* en el fantasma. Ahí toma la función de ser soporte del deseo, en tanto que el deseo es lo más intensivo de lo que le es dado esperar al sujeto a nivel de su consciencia en su realización de sujeto. Mediante esta cadena se afirma una vez más su dependencia en relación al deseo del Otro.

Pág. 31 Fr.

¿Tengo necesidad –aunque no esté demasiado tentado de hacerlo justo en el momento de dejarles– de recordarles a Uds., para que no haya demasiada confusión, el carácter radical completamente reestructurante de las concepciones tanto del sujeto como del objeto? Por supuesto, estamos desde

hace tiempo despegados de cualquier concepción que hiciese del sujeto una pura función de la inteligencia correlativa a lo inteligible, tal como el *nous* antiguo.

Aquí, la angustia ya se muestra crucial. No es que no estuviera en Aristóteles *l'agonia*, sino que para la tradición antigua no se trataría más que de un *pathos* local que se apacigua en la impasibilidad del Todo. Queda algo de la concepción antigua incluso en lo que parece estar más alejado de ella, el pensamiento positivista, sobre el que se funda y sigue viviendo todavía la así llamada ciencia psicológica.

Pág. 33 Fr.

Hay, ciertamente, algo de fundado en la correspondencia entre la inteligencia con lo inteligible. La psicología puede mostrarnos que la inteligencia humana no es en su fundamento otra cosa que la inteligencia animal, y ello no sin razón. De este inteligible supuesto en lo dado y en lo hecho, podemos deducir el progreso de la inteligencia, (cf. las teorías de la

evolución, el progreso de la inteligencia, su adaptación), ver, imaginar, formalmente que este proceso se reproduce en cada individuo.

Todo está incluido aquí, salvo que la hipótesis, ni siquiera percibida por el pensamiento positivista, es, justamente, el que el hecho sea inteligible. En esta perspectiva la inteligencia no es nada más que un afecto, entre otros, fundado sobre la hipótesis de la inteligibilidad. De ahí esta psicología de echadoras de cartas, que puede todavía desarrollarse desde lo alto de las cátedras universitarias. Aquí el afecto no es más que inteligencia oscura.

Pág. 35 Fr.

Lo que escapa a aquel que recibe esta enseñanza es el efecto de oscurantismo que subsiste de esta perspectiva. Sabemos adónde desemboca este efecto: a una empresa de tecnócratas, al despliegue psicológico de los sujetos

sin empleo, pasando, cabeza gacha, bajo las escalas del psicólogo en los marcos de la sociedad existente.

Digo que el sentido del descubrimiento de Freud está, respecto a esto, en una oposición radical. Por ello los primeros pasos de mi enseñanza han caminado en las vías de la dialéctica hegeliana, etapa necesaria para abrir brecha en el llamado mundo de la positividad.

Pág. 37 Fr.

La dialéctica hegeliana, si la sopesamos, se reduce en el fondo a raíces lógicas, al déficit intrínseco de la lógica de la predicación, a saber, que lo universal no se funda más que en la agregación y que lo particular, solo si encontramos ahí la existencia, aparece como contingente. Toda la dialéctica hegeliana está hecha para llenar esa falla y mostrar, en una prestigiosa transmutación, cómo lo universal, por vía de la escansión tesis-antítesis-síntesis, puede llegar a particularizarse.

Pág. 39 Fr.

Sin embargo, sean cuales fueren los prestigios de la dialéctica hegeliana, sean cuales fueren sus efectos –vía Marx a través de la que entró en el mundo, terminando así lo que en Hegel era la significación, a saber, la subversión del

orden político y social fundado sobre la *Ecclesia*, sobre la Iglesia–, y aquí sea cual fuere su logro, sea cual fuere el valor de lo que sostiene en las incidencias políticas de su realización, la dialéctica hegeliana es falsa. Es contradicha tanto por la atestación de las ciencias de la naturaleza como por el progreso histórico de la ciencia fundamental, a saber, las matemáticas.

Pág. 41 Fr.

Aquí es donde la angustia es el signo, como vio inmediatamente un contemporáneo del desarrollo del sistema Hegel, Kierkegaard, que la angustia

es para nosotros el testigo de una hiancia esencial. Yo apporto el testimonio de que la doctrina freudiana es la que proporciona su esclarecimiento.

En esta estructura de la relación de la angustia con el deseo, esta doble hiancia del sujeto en la que más allá de la angustia debe encontrar su instrumento, la función inicial de este objeto perdido sobre el que insiste Freud, ahí está la falla que no nos permite tratar del deseo en la inmanencia lógica de la única violencia como dimensión para forzar los impases de la lógica.

Pág. 43 Fr.

Ahí Freud nos conduce al corazón de ese algo sobre lo que se fundan las bases de lo que era para él la ilusión. Lo llamaba según la moda de su tiempo, como un alibi, la religión. Yo, por mi parte, lo llamo la Iglesia.

Es sobre este mismo campo, que es aquel por el que la Iglesia se mantiene intacta y en todo el esplendor con que Uds. la ven, contra la revolución hegeliana, por donde Freud se adentra con razón.

Ahí, en el fundamento mismo de la tradición eclesial es donde él nos permite trazar el clivaje de un camino que vaya más allá, infinitamente más lejos, más profundo, más estructural, que el límite que colocó bajo la forma del mito del asesinato del padre.

Pág. 45 Fr.

Y sobre este terreno escabroso, movedizo, es por donde este año quería adentrarme, no sin jactarme de tener en mi auditorio oídos dignos de escucharlo, hablo de los representantes del orden eclesial. Ya que, en lo que concierne al padre, al Padre de los siervos de la Iglesia, a los Padres de la Iglesia, que me permitan decirles que, sobre el padre, los he encontrado insuficientes.

Algunos saben que practico desde mis años púberes la lectura de San Agustín. Sin embargo, fue más tarde, hace más o menos diez años cuando tuve conocimiento del *De trinitate*. Lo he vuelto a abrir en estos últimos días y no he podido por menos que asombrarme de lo poco que dice Agustín sobre el Padre. Por supuesto que supo hablarnos del Hijo, y bastante del Espíritu Santo, pero no sé qué fuga se produjo en su pluma, por una especie de *automatom* cuando se trataba del Padre.

Pág. 47 Fr.

Sin embargo, Agustín es un espíritu tan lúcido, que volví a encontrar con alegría su protesta radical contra cualquier atribución a Dios del término *causa sui*. Este concepto es, en efecto, totalmente absurdo, pero su absurdidad no puede demostrarse más que a partir del realce de lo que yo apunté ante Uds. a

saber, que no hay causa más que tras la emergencia del deseo, y que lo que es la causa, y causa del deseo, no podría en forma alguna ser tomado por un equivalente de la concepción antinómica de la causa de sí.

Ese mismo, Agustín, capaz de formular esta cosa contra cualquier piedad intelectual, se doblega, sin embargo, hasta el punto de traducir *Ehyeh acher ehyeh* –que desde hace tiempo les he enseñado a Uds. a leer como “yo soy lo que yo soy” – por *Ego sum qui sum*, Yo soy el que soy, mediante lo cual Dios se afirma como idéntico al Ser.

Pág. 49 Fr.

Tenía la intención de articular para Uds. este año toda clase de ejemplos de fórmulas análogas en textos hebreos, que les habrían mostrado, tanto en latín como en francés, que sonaban falso y poco equilibrado, a pesar de que Agustín

era muy buen escritor. Este *Yo soy el que soy*, dice san Agustín, mediante el que Dios se afirma idéntico al Ser, da motivo a una pura absurdidad cuando se trata del Dios que habla a Moisés en la zarza ardiente.

Así pues, les voy a recordar el sentido de esta función del *a* minúscula, en las diversas formas de que les hablé el año pasado, y de las que aquellos que me siguen pudieron ver donde se detenían.

En la angustia, el objeto *a* minúscula cae. Esta caída es primitiva. La diversidad de las formas que toma este objeto de la caída está en una cierta relación con el modo bajo el cual el deseo del Otro es aprehendido por el sujeto.

Pág. 51 Fr.

Esto es lo que explica la función del objeto oral. He insistido ampliamente sobre ello.

Esta función no se comprende más que si ese objeto, el pecho, que el sujeto suelta, del que se desprende, –ese objeto es, fundamentalmente, de su pertenencia– más que si este objeto se introduce en ese momento en la demanda al Otro, en la llamada hacia la madre, y dibuja ese más allá donde, bajo un velo, se anuda el deseo de la madre. Es porque en este acto, el niño, de alguna manera asombrado, vuelve la cabeza separándose del seno. Este seno, solo en

aparición, pertenece a la madre. Es de él, es fundamentalmente, de su pertenencia. Ver las referencias biológicas. El seno es, en efecto, parte del complejo nutricio que se estructura de manera diferente en otras especies animales. En ocasiones, tiene una parte profunda y una parte adherida al tórax de la madre.

Pág. 53 Fr.

Una segunda forma del objeto es el objeto anal que conocemos bajo la fenomenología del regalo, del don.

El niño, al soltar las heces, las concede, a lo que aparece por la primera vez, como dominando, la demanda del Otro evidentemente impostor –no la demanda al Otro, en un tiempo anterior–, a saber, su deseo que permanece todavía ambiguo.

¿Cómo es que los autores no retuvieron mejor que es ahí donde se engancha el soporte de lo que se llama oblatividad? El que se haya podido situar la conjunción oblativa a nivel del acto genital no se explica más que por una verdadera ambigüedad, por un escamoteo, revelador él mismo de no sé qué pánico frente a una angustia.

En cambio, la enseñanza de Freud y la tradición que de ella se conserva, nos sitúan a nivel genital la hiancia de la castración.

Pág. 55 Fr.

Los psico-fisiólogos contemporáneos de Freud, –¿cómo llamarlos?– reducen el obstáculo a lo que llamaron el mecanismo de la falsa detumescencia. Desde el año pasado creí deber mostrar que Freud, él, desde el principio de su enseñanza, articula lo que del orgasmo representa exactamente la misma

función, en cuanto a la cuestión de la angustia. El orgasmo es, en él mismo, angustia en tanto que, para siempre, por una falla central, el deseo está separado del goce.

Que no se nos objeten esos momentos de paz, de fusión de pareja, donde cada uno puede sentirse muy contento del otro. Nosotros, analistas, iremos a mirar más de cerca para ver lo que hay, en estos momentos de coartada fundamental, de coartada fálica, donde la mujer se sublima de algunas maneras en su función de vaina, pero donde, alguna cosa que va más lejos permanece infinitamente afuera. Para mostrarles esto a Uds. he comentado ampliamente ese pasaje de Ovidio en que se fabula el mito de Tiresias. Es necesario indicar también lo que se ve como huellas de ese más allá, no abordado del goce femenino, de su pretendido masoquismo en el mito masculino.

Pág. 57 Fr.

Los he llevado a Uds. más lejos.

De forma simétrica y como sobre una línea curva redescendente en relación con esta cumbre donde se sitúa la hiancia deseo-goce a nivel genital, he llegado a puntuar la función del pequeño *a* minúscula al nivel de la pulsión escópica.

Su esencia se realiza en que, más que en cualquier otra parte, el sujeto está cautivo de la función del deseo. Es que aquí, el objeto es extraño. A este nivel el objeto *a*, para los que no me han seguido en mi primera aproximación, es ese ojo que queda tan bien en el mito de Edipo, el equivalente del órgano a castrar. Pero, sin embargo, esto no es del todo de lo que se trata.

Pág. 59 Fr.

En la pulsión escópica, el sujeto encuentra el mundo como espectáculo que lo posee. Es víctima de un señuelo mediante el cual, lo que sale de él y que lo enfrenta no es el verdadero *a* sino su complemento, la imagen especular *i(a)*. He ahí lo que parece haberse desprendido de él. El sujeto es capturado por el espectáculo, se regocija, se recrea. Esto es lo que San Agustín denuncia y designa de una manera sublime –me hubiera gustado recorrer ese texto con Uds.–, como concupiscencia de los ojos. Cree desear porque se ve como deseado, no ve que aquello que el Otro quiere arrebatarse, es su mirada.

Pág. 61 Fr.

Prueba de ello es lo que sucede en el fenómeno de lo *Unheimlich*. Cada vez que, de pronto, por algún incidente fomentado por el Otro, su imagen en el Otro se le presenta al sujeto como privada de su mirada, aquí, toda la trama de la cadena en que el sujeto está capturado en la pulsión escópica se deshace, y ese es el retorno de la angustia más basal, el *aleph* (ℵ) de la angustia.

Tal es eso a lo que se parece, en su estructura más fundamental, la relación del sujeto con el *a* minúscula. El *aleph* estará ahí para ayudarnos a simbolizarlo.



No he podido todavía dejar atrás la pulsión escópica. Pero me detengo aquí para señalar lo que va a producirse en cuanto a franqueamiento. Es ahí donde debo designar lo que se manifiesta y que viene al pelo para deshacer la impostura en ese fantasma que nosotros, analistas, deberíamos conocer bien, bajo la forma que he articulado para Uds., el año de mi seminario *La transferencia*, bajo el término de *agalma* [αγαλμα], cima de la oscuridad en que el sujeto está sumergido en su relación con el deseo.

Pág.63 Fr.

El *agalma* es ese objeto hacia el que el sujeto cree que su deseo apunta y donde él lleva a su extremo el desconocimiento de ese objeto como causa del deseo. Tal es el frenesí de Alcibíades. Y la devolución que le hace Sócrates, “Ocúpate de tu alma”, quiere decir: “Conoce que lo que persigues no es más que aquello de lo que más tarde hará Platón tu alma, a saber, tu imagen. Percátate de que la función de este objeto no es de objetivo sino de causa mortal. Haz tu duelo de este objeto. No es más que tu imagen. Entonces conocerás las vías de tu deseo. Pues yo, Sócrates, no sé nada. La única cosa que conozco es la función de Eros.”

Pág. 65 Fr.

De esta manera les he dirigido a Uds. hasta la puerta a la que ahora llegamos, la del quinto término de la función del a minúscula, mediante el cual se va a mostrar el abanico, el despliegue de ese a en su relación pregenital y postgenital con la demanda del Otro y con ese deseo enigmático donde el Otro es el lugar del reclamo bajo la forma del a .

En el quinto término, veremos venir al a desde el Otro, único testigo de que el lugar del Otro no es tan solo el lugar del espejismo. A este a minúscula, no lo he nombrado. Sin embargo, en otras circunstancias hubiera podido mostrarles un enfoque singular, en una de las reuniones de nuestra Sociedad, sobre la paranoia. Me abstuve de hablar de lo que se trataba, a saber, de la voz.

Pág. 67 Fr.

La voz del Otro debe ser considerada como un objeto esencial. Todo analista estará llamado a darle su lugar y a seguir sus diversas encarnaciones, tanto en el campo de la psicosis como, en lo más extremo de lo normal, en la formación del superyó. Al situar la fuente *a* del superyó, quizá muchas cosas resultarán más claras.

Podemos partir del abordaje fenomenológico para situar la relación con la voz del Otro como objeto caído del Otro, pero no podemos agotar la función estructural a menos de dirigir la interrogación sobre lo que es el Otro como sujeto. En efecto, si la voz es el producto, el objeto caído del órgano de la palabra, el Otro es el lugar donde ello habla.

Pág. 69 Fr.

Aquí no podemos ya escapar a la pregunta: “¿quién?” Además del que habla en el lugar del Otro y que es el sujeto, ¿qué hay más allá, de donde el sujeto toma la voz cada vez que habla? Está claro que, si Freud pone en el centro de su doctrina el mito del padre, es debido a la inevitabilidad de esta pregunta. No es menos claro que si toda la teoría y la praxis del psicoanálisis nos aparecen hoy como detenidas, es por no haberse atrevido a ir más allá de Freud sobre esta cuestión.

Por esto es por lo que uno de los que yo formé, como buenamente pude, ha hablado, con relación a un trabajo que no carece de mérito, de la cuestión del padre. Esa fórmula era mala. Es incluso un contrasentido, sin que se le pueda reprochar. No puede tratarse de la cuestión del padre, por la razón de que estamos aquí más allá de lo que puede formularse como pregunta. Quiero tan solo intentar situar cómo hubiéramos podido hoy esbozar el abordaje del problema aquí introducido.

Pág. 71 Fr.

Está claro que el Otro no podría ser confundido con el sujeto que habla en el lugar del Otro, aunque no fuera más que por su voz. El Otro, si es lo que yo digo, el lugar donde ello habla no puede plantear más que un tipo de problema, el del sujeto previo a la pregunta. Ahora bien, Freud esto lo percibió admirablemente.

Ya que debo entrar a partir de hoy en un cierto silencio, no dejaré de plantearles a Uds. aquí que alguien que no es de mis alumnos, Conrad Stein, ha trazado el camino de este campo. Si no tuviera que interrumpirme, les habría pedido remitirse a su trabajo, ya que es bastante satisfactorio, para ahorrarme la tarea de mostrarles –lo que él hizo– cómo, a pesar del error y la confusión de los tiempos, Freud puso el dedo sobre lo que merece permanecer de cada uno de estos autores, de Roberston Smith a Andrew Lang, a pesar de la crítica, sin duda fundada desde el punto de vista del especialista, de mi amigo Claude Lévi-Strauss sobre la función del tótem.

Pág. 73 Fr.

Eso no quita, y Freud es la demostración viviente de ello, para que aquél que está a nivel de la búsqueda de la verdad pueda saltarse alegremente todas las opiniones del especialista. Ya que ¿qué quedaría? No queda nada más que *a*, ya que debe tratarse del sujeto previo a la pregunta.

Pág. 75 Fr.

Si, míticamente, el padre no puede ser más que un animal, el padre primordial es el padre de antes de la prohibición del incesto, de antes de la aparición de la Ley, del orden de las estructuras de la alianza y del parentesco, en una palabra, de antes de la aparición de la cultura. Por ello, Freud hace de él el jefe de la horda en la que, conforme al mito animal, la satisfacción no tiene freno. Que Freud lo llame *tótem* adquiere todo su sentido a la luz de los progresos aportados por la crítica antropológica estructuralista de Lévi-Strauss, que pone de relieve la esencia clasificatoria del tótem.

Pág. 77 Fr.

En segundo lugar, después del tótem hay que poner a nivel del padre la función del nombre. Refiéranse Uds. a uno de mis seminarios, aquel en el que definí la función del nombre propio. El nombre es esa marca ya abierta a la lectura, por lo que se leerá de la misma manera en todas las lenguas, impresa sobre algo, quizá sobre un sujeto que vaya a hablar pero que no necesariamente hablará.

Pág. 79 Fr.

La prueba de ello está en que Bertrand Russel puede equivocarse cuando dice que se podría llamar *John* a un punto geométrico en la pizarra. Conocemos muchas extrañas piruetas de Bertrand Russel, no exentas de mérito, por cierto, pero seguramente en ningún momento interroga a un punto marcado con tiza en la pizarra con la esperanza de que dicho punto le responda.

Pág.81 Fr.

Había marcado también, como referencia, los diferentes caracteres, fenicios y otros, que Sir Flinders Petrie descubrió en el Alto Egipto sobre una alfarería, anterior, en varios siglos, al uso de esos caracteres como alfabeto en el área semita. Esto ilustra para nosotros el hecho de que la alfarería nunca tomó la palabra para decir que estaba ahí su marca de fábrica, sino que hay, en el significante, ese costado en espera de lectura. A ese nivel es donde se sitúa el nombre.

Pág. 83 Fr.

Excúsenme Uds., pero tengo que avanzar un poco más rápido de lo que hubiera querido en otras circunstancias.

Aquí les designo algo de la dirección a seguir, vean Uds. ahora qué aportación nos da la vía que abordamos. Ya que este padre... ¿no podemos ir más allá del nombre y de la voz y tomar como referencia lo que implica el mito en el registro surgido de nuestro progreso, el de estos tres términos, el goce, el deseo y el objeto?

Pág. 85 Fr.

Seguidamente, en lo que concierne al padre: está claro que Freud encuentra en su mito un equilibrio singular de la ley y del deseo, una especie de co-conformidad entre ellos, –si puedo permitirme redoblar el prefijo–, por el hecho de que los dos juntos y necesitados uno del otro en la ley del incesto, nacen a la vez, ¿de qué?, de la suposición del goce puro del padre como primordial.

Pero esto a lo que se le supone proporcionarnos la marca de la formación del deseo en el niño en su proceso normal, ¿no es donde hace falta que nos planteemos la pregunta de saber por qué da lugar a neurosis? He insistido suficientemente sobre este punto a lo largo de estos años.

Pág. 87 Fr.

Aquí es donde cobra valor el acento que he permitido poner sobre la función de la perversión en cuanto a su relación con el deseo del Otro como tal. Representa el poner contra la pared, el tomar al pie de la letra la función del Padre, del Ser supremo [Cf. Sade]. El Dios eterno tomado al pie de la letra, no de su goce siempre velado e insondable, sino de su deseo como estando interesado en el orden del mundo, ahí está el principio donde, petrificando su angustia, el perverso se instala como tal.

He aquí las dos grandes arquerías. En la primera, se componen y conjugan el deseo llamado normal y el que se plantea al mismo nivel, el deseo llamado perverso.

Pág. 89 Fr.

En primer lugar, habría que situar esta arcada para comprender después el abanico de fenómenos que van desde la neurosis al misticismo.

La neurosis es, a nuestros ojos, inseparable de una huida ante el término del deseo del padre, que el sujeto sustituye por su demanda. El misticismo es, en todas las tradiciones, –salvo aquella, ya lo verán Uds., en la que se está muy molesto a este respecto–, una búsqueda, construcción, ascesis, asunción, una zambullida hacia el goce de Dios. Por el contrario, lo que traba al misticismo judío, al amor cristiano incluso, y más todavía a la neurosis, es la incidencia del deseo de Dios, que hace aquí de pivote.

Pág. 91 Fr.

Pido excusas por no poder llevar más allá estas indicaciones, pero no quiero dejarles a Uds. sin haber, al menos, pronunciado el nombre, el primer nombre mediante el cual quería introducir la incidencia específica de la tradición judeocristiana. Esta no es, en efecto, la del goce sino la del deseo de un Dios que es el Dios de Moisés. Ante él es donde, en último término, se detuvo la pluma de Freud. Pero Freud, seguramente, estaba más allá incluso de lo que nos trasmite su pluma.

Pág. 93 Fr.

El nombre de ese Dios no es más que *El Nombre*, lo que se llama *Shem*, que por razones que yo les habría explicado a Uds., nunca habría pronunciado en el seminario de este año, aunque algunos conozcan su pronunciación. Por otra parte, pronunciación no hay solo una, y tenemos muchas otras, por ejemplo, las que nos han dado los *Ma'assot* y que han variado a lo largo de los siglos.

En el *Éxodo*, en el capítulo VI, el *Elohim* que habla en la zarza ardiente – que hay que concebir como su cuerpo, *Kavod*, que se traduce como *Su gloria*, y del que hubiese querido explicarles que se trata de otra cosa–, ese Dios, hablando a Moisés le dice en ese momento: “Cuando vayas hacia ellos les dirás que yo me llamo *Ehyeh acher ehyeh*, Yo soy lo que soy.”

Pág. 95 Fr.

La propiedad de este término viene, cuando menos, designada, sobre todo por letras que componen *El Nombre*, siempre ciertas letras elegidas entre las consonantes. Yo estudié para Uds. un poco de hebreo el año pasado y las vacaciones que les doy les evitarán tener que hacer ese mismo esfuerzo.

Yo soy, yo sigo el cortejo⁶. No hay ningún otro sentido que adjudicar a este *Yo soy* más que el de ser el nombre *Yo soy*.

“No me anuncié a vuestros ancestros bajo este nombre, dice *Elohim* a Moisés.” Esto es lo que nos ha traído al punto al que yo les convocaba con el seminario de este año. “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, y no de los filósofos o de los sabios”, escribe Pascal en el encabezamiento del *Memorial*.

Pág. 97 Fr.

⁶ *Je suis* (yo soy) o *Je suis* (yo sigo). Hemos optado por “Yo soy, yo sigo el cortejo”, pero hay más posibilidades de traducción: “Yo soy, yo soy el cortejo”, “Yo sigo yo sigo el cortejo” o “Yo sigo, yo soy el cortejo”

Del primero, se puede decir lo que yo les he acostumbrado a Uds. poco a poco a escuchar, a saber, que a un dios, se lo encuentra uno en lo real. Como todo real es inaccesible, eso es señalado mediante lo que no engaña: la angustia. El Dios que se anunció a Abraham, Isaac y Jacob lo hizo bajo un nombre con el que el *Elohim* lo llama en la zarza ardiente, el que he escrito en la pizarra. Eso se lee *El Shaddai*.

Los griegos que hicieron la traducción de la *Septuaginta* estaban mucho más al tanto que nosotros. No tradujeron *Ehyeh acher Ehyeh* por *Yo soy el que soy*, como san Agustín sino por *Yo soy el que es*, designando el siendo, *Emi ton*, *Yo soy el Siendo*, y no, el *Ser*, *éinaï*.

Pág. 99 Fr.

No es esto, pero por lo menos tiene un sentido -Yo = el Ente. Pensaron como griegos que Dios es el Ente supremo. Uno no despega a las gentes, así como así, de la noche a la mañana, de sus hábitos mentales. Sin embargo, una cosa es cierta, no tradujeron *El Shaddai*, como hoy en día, por *el Todopoderoso*, *The Almighty*, lo tradujeron prudentemente por *Théos* que es el nombre que les dan a todo lo que no traducen por Señor, *Kirios*, que está reservado al *Shem*, es decir, al Nombre que no pronuncio.

Pág. 101 Fr.

¿Qué es *El Shaddai*? Pues bien, aunque yo hubiera debido volverles a ver a Uds. la semana próxima, no estaba previsto que se lo dijese hoy, y no forzaré las puertas, así fueran las del infierno, para decírselo a Uds.

Tenía la intención de introducir lo que hubiera podido decirles mediante algo esencial, punto de cita con nuestro Kierkegaard de antes, a saber, lo que en la traducción judía se llama el *Akedah*, la ligadura, dicho de otra manera, el sacrificio de Abraham.

Pág. 103 Fr.

Yo les habría presentado a Uds. el sacrificio de Abraham bajo la forma en que la tradición de los pintores lo ha figurado en una cultura en que las imágenes no están en forma alguna prohibidas. Es muy interesante, por otra parte, saber por qué la figuración de estas cosas está prohibida para los judíos y por qué, cada cierto tiempo, en el cristianismo aparece la fiebre de deshacerse de ella.

Aunque estuviesen reducidas a la una imagen de Épinal, estas imágenes, se las doy para mostrarles a Uds. lo que se ve, todo lo que, en suma, es necesario. No es para suplementar mi seminario de este año ya que, ciertamente, los nombres, ellos, no están ahí sino las imágenes, ellas están suficientemente desplegadas en todo lo que les he dicho.

Pág. 105 Fr.

He avanzado suficientemente como para que puedan Uds. encontrar todo lo que anuncié desde la metáfora paterna. Tomen Uds. uno de los dos cuadros (no sé cuál de ellos) que hizo Caravaggio. Hay un hijo con la cabeza aplastada contra el pequeño altar de piedra, hace muecas, sufre. El cuchillo de Abraham está alzado sobre él. El ángel está ahí, presencia de aquél cuyo nombre no es pronunciado. El ángel, un ángel, ¿qué es un ángel?

He aquí otra cuestión que no trataremos juntos. Sin embargo, me hubiera divertido mucho hacerles reír con mi último diálogo con el padre Teilhard de Chardin.

Pág. 107 Fr.

- “Padre, cómo hace Ud. para suprimir esos ángeles de la Biblia, con la elevación del nivel de conciencia de que habla Ud. y todo lo que le sigue. Creí que haría llorar a ese hombre.

- “Pero, en conclusión, veamos, ¿me habla Ud. realmente en serio?”

- Sí, padre, tengo en cuenta los textos, especialmente cuando se trata de las Escrituras sobre las que se funda, en principio, su fe.” Con su nominador del planeta, ¿qué hacía de los ángeles?

Pág. 109 Fr.

Este ángel, helo aquí, retiene el brazo de Abraham y sin el consentimiento del padre Teilhard. De todos modos, este ángel, está ahí a título de *El Shaddai*. A ese título es como, tradicionalmente, se le ha visto. A ese mismo título se desarrolla toda la patética del drama a que nos conduce Kierkegaard. Ya que, finalmente, antes de ese gesto que lo retiene, Abraham había ido allí por algo.

Dios le dio un hijo y después le dio la orden de llevarlo hacia el lugar de una misteriosa cita y allí, el padre, lo ató de manos y pies como a una oveja para sacrificarlo.

Pág. 111 Fr.

Antes de conmoernos, como es habitual en semejante ocasión, podríamos recordar que ir a sacrificar a su niño al *Elohim* del barrio era corriente en aquella época, y no solamente en aquella época, ya que eso continuó hasta tan tarde que fue necesario que, sin cesar, el ángel del Nombre o el profeta que habla en *nombre del Nombre*, impidiera que los israelitas empezaran de nuevo.

Veamos más adelante. El hijo, dirán Uds., es su único hijo. No es cierto. También está Ismael, que en ese momento tiene ya catorce años. Pero es un hecho que Sara había sido infecunda hasta los noventa años y que esa fue la razón por la que Ismael nació, por haberse acostado el patriarca con una esclava.

Pág. 113 Fr.

El poder de *El Shaddai* se demuestra, en primer lugar, en que fue él quien sacó a Abraham de entre sus hermanos y pares. Además, es muy divertido al leer, darse cuenta –si Uds. observan los cálculos de los años– de que muchos de ellos estaban todavía en vida. Como Sem tuvo a sus hijos a la edad de treinta años y vivió quinientos años, y todos sus descendientes tuvieron los hijos a la edad de treinta años, en el momento del nacimiento de Isaac no habíamos llegado todavía a los cuatrocientos años. En fin, que no a todo el mundo le gusta la lectura como a mí.

Pág. 115 Fr.

Sea como fuere, este *El Shaddai* tiene algo que ver con ese niño del milagro. Sara le dice: “Estoy seca”. (Busquen Uds. por lado del cuerpo lúteo). Está claro que la menopausia existía en la época. Isaac es, por lo tanto, el niño del milagro, de la promesa. Es fácil de entender que Abraham lo aprecie tanto. Hay que recordar que Sara muere poco tiempo después. En ese momento hay mucha gente alrededor de Abraham, en particular Ismael, que se encuentra allí, sin que podamos explicarnos cómo.

Pág. 117 Fr.

Tras la muerte de Sara, Abraham, ese patriarca, va a mostrarse tal cual es, un genitor formidable. Se casa con otra mujer, Kethorah⁷, y tiene, si mi recuerdo es bueno, seis hijos. Pero no son hijos que recibieran la *baraka*, como el hijo de Sara, que lo gestó en nombre de *El Shaddai*.

El Shaddai no es en este caso la Omnipotencia. Esta cae en el límite del territorio de su pueblo, –hubiera podido mostrarles a Uds. en la Biblia miles de testimonios de ello. Si otro *Elohim*, del lado de Moab, da a estos sujetos la mejor fórmula para repeler al invasor, funciona, y *El Shaddai* levanta el campo con las tribus que lo llevaron al asalto.

Pág. 119 Fr.

⁷ En español, Cetura. (N. de las T.)

El Shaddai es aquel que elije, que promete y que hace pasar por su nombre cierta alianza que es trasmisible de una única manera, mediante la *baraka* paterna. Es también aquél que hace esperar, que hace esperar un hijo a una mujer hasta los noventa años y que hace esperar otra cosa más aún; se lo habría mostrado a Uds.

No me reprochen Uds. por haber menospreciado hace un momento la sensibilidad de Abraham ya que, al abrir un librito fechado a fines del siglo XI, del llamado Rachi, dicho de otra manera, Rabbi Salomón ben Isaac, de Troyes, que es un askenazi de Francia, podrán leer Uds. extraños comentarios sobre la desdicha de Abraham.

Pág. 121 Fr.

En la *Michna*, hay un diálogo de Abraham con Dios. Cuando Abraham se entera por el ángel de que no se encuentra ahí para inmolar a Isaac, Rachi le hace decir: “Si es así, he venido aquí para nada, le voy a hacer por lo menos una heridita para que salga un poco de sangre. Eso te complacerá, Elohim.”

Eso no es todo lo que se puede ver en una imagen de Épinal, bajo la forma más suntuosa de los cuadros de Caravaggio. Hay uno donde el carnero está a la derecha y en él encontrarán Uds. esa cabeza que mencioné aquí el año pasado, invisiblemente, bajo la forma del *shofar*, el cuerno del carnero. Es incontestable que ese cuerno le ha sido arrancado.

Pág. 123 Fr.

Querría terminar hablando sobre lo que se refiere a este carnero. No es verdad que sea a nivel de la fobia donde aparece el animal como metáfora del padre. La fobia no es más que un retorno, eso es lo que decía Freud refiriéndose al tótem. El hombre no tiene por qué estar tan orgulloso de sí mismo por ser el último llegado en la creación; aquél que fue hecho con barro, lo que no es dicho de ningún otro ser, se busca ancestros honorables. Y nosotros como evolucionistas seguimos ahí todavía: le hace falta un ancestro animal.

Pág. 125 Fr.

No les diré a Uds. los pasajes que he consultado ya sea en la *Michna*, especialmente, en los *Pirké Avot*, que son las Sentencias o máximas o capítulos de los Padres –lo digo para aquellos a quienes pueda interesar, no es tan grande como el Talmud; pueden Uds. consultarlo, ya que ha sido traducido al francés–, o también en Rachi. Son las dos únicas referencias que he querido dar hoy.

Pág. 127 Fr.

Rachi dice categóricamente que, según la tradición rabínica, el carnero de que se trata es el carnero primordial. Escribe que este carnero estaba desde el sexto día de la creación, lo que lo señala como lo que es, un *Elohim*. No es tan solo aquél cuyo nombre es impronunciable el que estaba ahí, sino todos los *Elohim*. El carnero es reconocido como el ancestro de la raza de Sem, el que relaciona a Abraham, en muy breve plazo de tiempo, por otra parte, con los orígenes. Este carnero de cuernos enredados se arroja sobre un seto que lo detiene.

Pág. 129 Fr.

Hubiera querido mostrarles a Uds. en ese lugar del seto, algo que, por otra parte, ha sido ampliamente comentado. El animal se arroja sobre el lugar del sacrificio. ¿A qué viene ese alimentarse tan ávidamente cuando aquél cuyo Nombre es impronunciable, lo designa a él para ser sacrificado por Abraham en lugar de Isaac? Es su ancestro. Este carnero es su ancestro epónimo, el Dios de su raza.

Aquí se señala el filo del cuchillo entre el goce de Dios y lo que, en esta tradición, se presentifica como su deseo. Ese algo, cuya caída se trata de provocar, es el origen biológico.

Pág. 131 Fr.

Aquí está la clave del misterio en que se lee la aversión de la tradición judaica respecto a lo que existe en todas partes. Lo hebraico odia la práctica de los ritos metafísico-sexuales que unen, en la fiesta, a la comunidad con el goce de Dios. Por el contrario, pone en valor la hiancia que separa al deseo del goce.

Pág. 133 Fr.

El símbolo de esa hiancia lo encontramos en este mismo contexto, el de la relación de *El Shaddai* con Abraham. Ahí es donde nace, primordialmente, la ley de la circuncisión que proporciona ese trocito de carne cortada como signo de la alianza del pueblo con el deseo de aquél que lo ha elegido.

Ya el año pasado los llevé a Uds., con ciertos jeroglíficos que dan testimonio de los usos del pueblo egipcio, ante el enigma de ese *a minúscula*.

Pág. 135 Fr.

Les voy a dejar a Uds. en este punto.

Antes de dejarlos, les diré que, si interrumpo este seminario, lo hago no sin excusarme ante aquellos que durante largos años han sido mis fieles oyentes. Sin embargo, algunos de ellos son los que ahora vuelven contra mí esta marca, alimentados por las palabras y los conceptos que les he enseñado, instruidos por las vías y caminos por donde los he llevado.

Pág. 137 Fr.

En uno de estos debates, a veces confusos, durante los cuales un grupo, el nuestro, se mostró verdaderamente en su función de grupo, llevado de aquí para allá por ciegos torbellinos, una persona, uno de mis alumnos –me excuso ante él por tener que menospreciar su esfuerzo que, seguramente, habría podido encontrar un eco y haber devuelto la discusión a un nivel analítico– creyó deber decir que el sentido de mi enseñanza sería que la verdad, su verdadera captura, es que nunca se atrapa.

¡Qué increíble contrasentido! Cuando menos, ¡qué impaciencia infantil!

Pág. 139 Fr.

¡Necesitaría tener, entre los más cercanos en seguirme, gentes a las que se designa, no sé por qué como cultivadas! ¿Dónde se ha visto una ciencia, aunque fuese matemática, donde cada capítulo no reenviase al capítulo siguiente? ¿Sería esto justificar una función metonímica de la verdad? ¿No ven Uds. que, a medida que yo avanzaba, me acercaba siempre a cierto punto de densidad al que Uds. no podían llegar sin los pasos previos?

No solo son los atributos de la infatuación y de la tontería, especie de espíritu con forma de peladura, lo que se cosecha al funcionar en los comités de redacción, hay otra cosa. De esta praxis que es el análisis, he intentado enunciar cómo la busco, cómo la atrapo.

Pág. 141 Fr.

Encuentro a veces la verdad de la praxis que se llama psicoanálisis. ¿Cuál es su verdad? Si algo se revela en ello como decepcionante, ¿no están, Uds. en situación de comprender que esta praxis debe avanzar hacia una conquista de lo verdadero por la vía del engaño? Ya que la transferencia no es otra cosa que la transferencia en lo que no tiene nombre en el lugar del Otro.

Desde hace mucho tiempo el nombre de Freud no ha cesado de hacerse cada vez más inoperante. Entonces, si mi marcha es progresiva, si es incluso prudente, ¿no lo es porque eso contra lo que les promuevo a Uds. es hacia donde el análisis peligra siempre de deslizarse, es decir, la vía de la impostura?

Pág. 143 Fr.

No estoy aquí para abogar en mi favor.

Debo decir, sin embargo, que, habiendo confiado, desde hace dos años, a otros el manejo en el interior de un grupo, de una política, para dejar su espacio y su pureza a lo que tengo que decirles a Uds., en ningún momento les he dado pretexto para creer que no había diferencia para mí entre el sí y el no.

20 de noviembre de 1963.

