



**PAPERS**

Bulletin Electronique du Comité d'Action de  
l'École-Une Version 2009-2010

**Resumen**

**Anne Lysy-Stevens**

**Editorial**

**Carmelo Licitra Rosa**

**La libertad del... pensamiento-censura: un semblante che hace sintoma.**

**Pierre Malengreau**

**Borde de semblante**

**Luis Darío Salamone**

**La mujer, entre el semblante y el síntoma**

**Nassia Linardou-Blanchet**

**Semblante del falo, real del estrago**

**Elisa Alvarenga**

**Las mujeres analistas**

**Dominique Laurent**

**El origen del mundo y sus semblantes**

**Traductores:**

Damasia Amadeo

Enric Berenguer

Laura Rizzo

Juan Carlos Tazedjian

Silvia Elena Tendlarz

## Editorial

*¡A sus puestos!*

Enero 2010: un nuevo año. He aquí *Papers*, el sexto de la serie.

¡Resulta difícil en este periodo escapar del discurso corriente acerca de la novedad, de los deseos, de las esperanzas, de las promesas! No obstante, realmente, hubo algo nuevo, algo sucedió con las Jornadas de la ECF y, a continuación, con las de la EOL. Y he aquí que el Congreso de la AMP de abril próximo es esperado como “la Tercera”, aquél en el que algo deberá producirse que extraiga las consecuencias en acto de los dos tiempos anteriores. Ese futuro esperado puede parecer pesado en exigencias e inquietudes: habrá que hacerlo tan bien, ¿lo lograremos? Antes que ceder a la inhibición, dejémonos llevar por la tensión alegre que engendra esa apuesta. Encontremos nuestro impulso en la incertidumbre y en la indeterminación: aquello que aún no está y que tal vez pueda producirse, y que todavía no sabemos qué será.

El Comité ejecutivo no vaciló en mover toda la organización ya bien armada para crear las condiciones propicias de un “acontecimiento”, la llegada de algo “diferente”. No solamente abrió para todos las puertas del Congreso, sino que les propuso también a cada uno intervenir sobre temas que especifican los términos de la pareja inicial “Semblantes y sinthome”, y los conectó al debate abierto en noviembre. Pero es evidente que sean los que fueren los nuevos dispositivos, sólo tendrán efecto si cada uno se presta a poner algo de lo suyo. ¡Seamos numerosos en responder a esta invitación, osemos tomar la pluma!

La serie de los “*Papers*” no es nueva, ella es uno de los medios que la AMP y el Comité de acción de la Escuela Una se han dado desde hace varios años para la preparación científica de sus Congresos. Los textos que la componen son el fruto de una elaboración individual, paciente, seria, aguda, de algunos de sus miembros. Propongo que no dejemos a esos textos en su aislamiento, hagámoslos resonar, tomemos nuestros “marcadores” para subrayar con todos los colores las tesis que nos retienen, que nos interpelan, aquellas que nos enseñan algo, las que se repiten o se contradicen entre un texto y otro, incluso en el mismo, cuestionemos a sus autores. Un lugar, puesto al día, para ese encuentro: el nuevo blog de la AMP:  
<http://www.amp2010paris.wordpress.com>

**Anne Lysy-Stevens**

Traducción : Silvia Elena Tendlarz

# La libertad del... pensamiento-censura: un semblante che hace sintoma

Carmelo Licitra Rosa

*“Io non mi sono mai ritenuto un pensatore [...] perché ritengo che la mia opera sia stata quella di interrogare un pensiero già costituito come quello di Freud, alla ricerca della sua verità”.*

## 1. La asi llamada libertad de pensamiento

En el capítulo XVII del Seminario XVI Lacan *-provocando- se pregunta por que motivo la libertad de pensamiento debería representar un valor.* Ya esta pregunta hace vacilar nuestra tranquila *doxa* (al menos la nutrida capa de nuestros soporíferos prejuicios) en particular aquella que eleva la libertad de pensamiento a supremo valor, uno de los más consolidados e indiscutidos de la modernidad. Como Sócrates, Lacan insinúa sospechas respecto a tales claras opiniones, compartidas unánimemente. Denuncia de este modo como los sitios más seguros escondan ficciones, trampas y engaños a desenmascarar.

Puesta la cuestión, la primera aseveración de Lacan es que *el pensamiento, en realidad, no goza de la menor libertad.* La historia del pensamiento testimonia claramente que el pensamiento está sujeto a una norma - a propósito, la norma del pensamiento- y que todo aquello que, a partir de esa norma pueda delinarse como libertad, se configura necesariamente como extralimitación, transgresión, excepción. Por lo tanto, no es que la libertad de pensamiento no sea concebible, pero lo es solo en relación al estatuto del pensamiento en cuanto fundamentalmente vinculado, de modo tal que es precisamente en el desbordar la norma, en ese atravesarla, que se recorta la libertad de pensamiento. Pero este más allá de la norma no es otra cosa que lo que ha sido ya llamado *utopía*, vale decir, el lugar que - permaneciendo fieles a la etimología- *no está en ningún lado*, ese lugar donde el pensamiento puede ir a refugiarse, luciendo una posible reforma de la norma? Aquí destacan los grandes nombres de Platón y Tommaso Moro, atribuyéndose a este último el haber acuñado el término mismo de utopía. No menos fascinante la utopía que encontramos en Platón, quien encarnando la norma en la noción de *idea*, ha podido al mismo tiempo trazar una sociedad utópica - la alusión es a uno de sus más céleres diálogos, *La República* - donde se expresa la libertad de pensamiento respecto a la norma política de su época.

Bien, el punto focal es que cuanto dicho a propósito del vínculo fundamental del pensamiento y la posibilidad correlativa de forzarlo hacia un más allá - el complejo que incluye norma, transgresión, excepción y utopía- se refiere a un momento muy preciso de la historia del pensamiento, ese arco en el cual reinaba *una estable relación entre macro y microcosmos.* Nuestro presente, sin embargo, no tiene ya nada que ver con ese período en que la idea de macrocosmos, ancorada firmemente en el microcosmos, constituía la matriz esencial de todo conocimiento. Era por lo tanto el microcosmos, o sea, la imagen del cuerpo, lo que suministraba puntos de referencia esenciales para el aprendizaje de este microcosmos, en otras palabras, una referencia para todo lo que sea cognoscible, condicionando indirectamente todo el desarrollo de la historia del pensamiento. Esta concepción es un punto fuerte, con una larga tradición y que

Lacan ha tenido solo el merito de haber fuertemente valorizado. *El macrocosmos, la idea misma de macrocosmos tiene su perno en el microcosmos; que es por lo tanto la base del conocimiento del primero, es ese el conocimiento que luego ha ido desplegandose en los siglos y que conocemos como historia del pensamiento.*

Esta perspectiva sin embargo encuentra su ocaso en favor de una nueva que reemplaza la diada macrocosmos-microcosmos con puntos de referencia simbolicos, sobremanera depurados y decantados, puntos que el *Grafo del deseo* de Lacan aspira a encarnar en un valido y ejemplar modelo.

## 2. La matematica antigua como base del saber cientifico

Si la ciencia, el discurso cientifico (ese que se afirma en le momento en que el binomio es suplantado por una articulaciòn simbòlica en la cual el componente imaginario ha sido definitivamente elidido o al menos subordinado) se distingue por la preemiencia del simbolico, se debe del hecho que ella *ha tomado impulso de la matematica*. Y no precisamente de la matematica pitagòrica, permeada *ante litteram*<sup>1</sup> de la idea platònica: es noto que segùn Pitagoras existia una escencia del 1, una escencia del 2, del 3 y así consecutivamente, tanto de hacer imposible proseguir asignando escencias despues del 12.

La idea de la *funciòn en el sentido matemático* debe ser entendida como concatenaciòn entre dos cadenas significantes. La funciòn en matemática es la escritura " *x* funciòn de *y*": donde por *x* se entiende una cadena significativa, con *y* otra cadena significativa y con *funciòn de articulaciòn*, la concatenaciòn, el factor de conjunciòn entre las dos. Este es el punto de partida, la solida base de donde parten y en la que desembocaràn todas las matematicas.

Lo que es curioso - observa Lacan- es que este fundamento no haya surgido sino retroactivamente. En efecto, no surge al inicio de la historia de las matemáticas, dado que innegablemente la matemática en sus inicios ha tomado el impulso de toda una serie de concepciones claramente deudoras de una visiòn platonico-pitagorica. Aùn así en la historia de las matemáticas se ha llegado a un cierto punto de aprodaje que, retroctivamente, ha iluminado la verdadera naturaleza de lo que acabamos de definir al mismo tiempo que como *su fundamento y el punto de partida* de su vertiginoso desarrollo.

Efectivamente, si consideramos el sistema de los numeros luego de la renovaciòn aportada por la *teoria de los conjuntos*, podríamos sorprendernos al constatar como tal sistema aparezca constelado de privilegios ideales o imaginarios, por todo lo que en definitiva podria ser definido *un certo alone gnostico*: aludo a todo el saber que se habia sedimentado en torno a los números como conocimiento finalizado a una promociòn espiritual. Si adoptamos la definiciòn puramente axiomática elaborada en el 1889 por Peano del conjunto de los numeros naturales, non encontraremos ningùn privilegio dado a *la unidad*: que sea esta unidad del cuerpo, de la escencia o de la totalidad en si misma; correlativamente el concepto de *conjunto* viene a suplantar el de *clase*, mientras paralelamente el concepto de *parte* - que es solidario al concepto de clase- resulta reemplazado por el concepto de *subconjunto*. Concepto este último de veras fecundo, pues a diferencia de las partes, los subconjuntos, sumados, no pueden generar el conjunto del cual se presume puedan derivar: *los subconjuntos, reuniéndose, no reconstituirían absolutamente aquel presunto conjunto de origen*. En otras palabras, la concepciòn de conjunto es puramente simbòlica, desvinculada por completo de recurso alguno a la espacialidad, o de aquello che de imaginario podria aùn conservar.

La oposiciòn que hemos trazado hasta aquí entre pensamiento antiguo y pensamiento moderno, o cientifico, nos permite medir mejor lo que entendemos con subversiòn, la que interviene a cierto punto del movimiento de tal saber. *Esta subversiòn nos permite identificar*

*dos horizontes netamente contrapuestos: uno mas acá y uno mas allá de, respecto a los cuales podemos recentrar nuestras consideraciones sobre la libertad del pensamiento.*

### **3. El binomio pensamiento/verdad en Hegel**

En aquello que respecta a la *vertiente objetiva* - como acabamos de decir- la libertad del pensamiento es en efecto inconcebible, pues el pensamiento se sostiene de la norma, a ella se somete: al límite solo en la transgresión, en la excepción, en la utopía por lo tanto, es pensable el espacio de la libertad del pensamiento. Lo que se perfila como muy interesante se refiere más bien a la *vertiente subjetiva*, vale decir al lado de la relación entre este saber y el sujeto: es aquí que se trata ahora de investigar la sostenibilidad o menos de la así llamada libertad del pensamiento.

Ante todo Lacan nos introduce a aquellas que son las consecuencias producidas a nivel de algunos conceptos tradicionales tras la inscripción de esta cesura, de esta neta línea de fractura. Se tome por ejemplo el pronombre indefinido *todos*. La idea de totalidad que vehicula ese pronombre - idea que antes de la cesura científica podía obtener una suerte de asentimiento intuitivo general e inmediato- tras el advenimiento de la expansión de la ciencia se vuelve problemática en la medida que debe ser sostenida - coherentemente con los presupuestos de la nueva perspectiva- en la deducción axiomática.

Según Hegel el desarrollo del pensamiento, su parábola progresiva - con la expansión ternaria típica del esquema dialéctico connotado por su sistema- posee un punto de partida preciso: aquello que él llama *Selbstbewusstsein*, o sea, *conciencia de sí*. Este punto de partida corresponde a una suerte de *yo se que pienso*; fórmula que presupone y subsume el *cogito* cartesiano, el *yo pienso*, con el importante agregado de la premisa *yo se*. Este presupuesto - *yo se que yo pienso*- centro de gravedad y lugar de surgimiento, según Hegel, de todo el pensamiento, constituye además el primer punto firme seguro de la argumentación que aquí nos proponemos desplegar y que, en la vía del comentario de Jacques-Alain Miller al Seminario XVI, podemos autorizarnos a compendiar en la siguiente fórmula: *Hegel prolonga, mejor dicho, extiende Descartes*.

El segundo punto firme de nuestra argumentación es el particular acento dado por Hegel mismo al tiempo sucesivo de su demostración. Me refiero exactamente al *punto en el cual yo soy*: vale a decir, *yo sabré incluso que yo pienso, pero ¿dónde se sitúa este yo que piensa?* Es de veras seguro que *yo que pienso* esté situado en ese mismo pensamiento? No es para nada seguro según Hegel, quien al contrario sostiene en su *Fenomenología* que, una vez puesto en marcha el incesante devanar del pensamiento, *yo ya no se el punto en el cual yo como pensante estoy situado*. Por lo tanto, ya en Hegel, sin incomodar Freud, podemos perfectamente percibir la fundamental insostenibilidad de la aserción *yo soy donde yo pienso*; y si asumimos este *yo soy donde yo pienso* como la fórmula principal de la libertad del pensamiento, entonces es forzado concluir que tal fatídica libertad de pensamiento, al menos en el horizonte de Hegel, es una noción priva de consistencia. En consecuencia, resumiendo y recreando ligeramente, con Hegel está categoricamente excluido que se pueda afirmar: *yo soy donde yo quiero*, estando aquí el *donde yo quiero* a equivaler al *donde yo pienso*. Será necesario mucho tiempo, precisamente todo el tiempo de la historia, para que ese *yo* pueda llegar a pensar en el justo lugar. Y ¿cuál sería este justo lugar? Exactamente el lugar en el cual *yo* habré devenido *saber*. Solo que cuando esto advenga, cuando eso se realice, en ese mismo instante *el pensar* en cuanto tal cesará, se desvanecerá absorbido enteramente en el *saber en que, a ese punto, se habrá convertido*.

A esta línea especulativa Hegel acerca otra, que intersecta con ella y la completa. He lo ahí: el amo opera un intercambio. Trueca su poder, *su esencia de amo*, por algo radicalmente

heterogeneo, *el lenguaje*. De este modo se cumple seguramente su ingreso al horizonte del pensamiento, pero se consume también la pérdida de su libertad. Al contrario el esclavo, que encarna la *conciencia vil*, es el mismo el verdadero autor de la historia, gracias a su trabajo. El pensamiento del esclavo de hecho es puesto al servicio a aquella suerte de *cogenza* (nell'originale. NdT) necesaria para advenir a la especial configuración del Estado en el que se realiza finalmente el dominio del saber.

Esta maciza referencia a Hegel no es en absoluto la esperada prueba de la operación imputada maliciosamente a Lacan, de pretender subrepticamente *hegelianizar* el discurso freudiano. Al contrario, Hegel es puesto en valor por Lacan solo porque constituye por un lado una aproximación sobre todo formativa, instructiva para el analista que se mide con su experiencia, por el otro un excelente inicio a esa suerte de gimnasia que caracteriza la práctica analítica propiamente dicha. Por eso: Hegel como propedéutica ideal al discurso analítico, y por múltiples razones. Primero, la noción de que *la verdad del pensamiento sea fundamentalmente decentrada, es decir situada más allá del pensamiento mismo*; segundo, el principio según el cual *la verdad es la constante imprescindible de la relación sujeto y saber*; por último, que es necesario *un cierto lapso de tiempo para que este saber alcance a afirmarse plenamente*, lapso de tiempo que es exactamente aquel en cuyos límites se impone la exigencia del pensar, exigencia que está en función de ese saber que llegará a instituirse.

Lo que es propio de este pensar - en cuanto el pensamiento ocupa el lapso de tiempo que prepara el advenimiento del saber- es la imposibilidad de llegar a enunciar: *yo soy donde yo pienso*, es decir, *yo soy donde yo quiero*. Viceversa, si el pensamiento por antonomasia es entendido como *libertad de pensamiento*- o sea *yo soy donde yo quiero* - y bien, entonces esta fórmula aparece como absolutamente impredecible.

Hegel extrae la instancia de la verdad del saber de su tiempo newtoniano-kantiano, un saber-límite que signa al mismo tiempo el apogeo y el fin de la teología.

#### 4. El binomio pensamiento/verdad de Hegel a Freud

A partir de aquí podemos ver perfilarse en modo nitido la diferencia entre Hegel y Freud.

*Para Hegel el pensamiento es una cuestión puesta a la verdad del saber*. Esto ya es mucho. Vale a decir: hay ante todo un saber del que se libera una verdad, y luego está el pensamiento como cuestión puesta a esta verdad, sin que esto signifique que el pensamiento pueda coincidir con una verdad tal, o mejor, sin que la verdad de este pensamiento pueda en eso ser captada.

*Por el contrario, en Freud el pensamiento es lo que barra el acceso al saber*, ya que el equivalente freudiano al *Selbstbewusstsein* de Hegel - *yo se que yo pienso*- es el *yo no sé que yo pienso*, enunciado en el cual es dado captar una doble aporía. La primera implícita en el aserto *yo no sé*, donde palpita la división intrínseca a un saber que se enuncia precedido por una negación: en efecto, como entender un saber que no se sabe? Aún más flagrante la segunda aporía, la que irrumpe de la impensabilidad de un *yo no sé* que supone un *yo pienso referido a un pensamiento sin un pensante*, lo que de hecho ocurre en el pensamiento del inconsciente.

Notemos que si nosotros decimos que en Freud al puesto del *yo se que yo pienso* está el *yo no se que yo pienso*, es como si dijéramos que *la etapa primigenia instituida por Hegel como punto de origen del pensamiento, fuera ocupada en Freud por un agujero, vale a decir, por un saber faltante*. Es de aquí que nace el deseo en calidad de *deseo de saber*: a condición de poner esto del *saber* entre parentesis, tratándose siempre de pensamiento inconsciente. Lo cual nos evoca el celebre sueño freudiano condensable en la fórmula *el no sabía que estaba muerto*, donde precisamente la expresión *no sabía* - a colocarse sobre la línea superior del Grafo del deseo- representa para Lacan la puesta en cuestión del sujeto, dividido en su origen mismo.

De este modo lo que vemos insinuarse es *el deseo del Otro que, no pudiendo ser formulado o contenido en el fantasma traumático, incumbe como deseo de saber*; aclaremos de nuevo: *de saber* debe ser entendido supuesto entre líneas, tratándose siempre de deseo inconsciente. El hecho que el deseo del otro sea un deseo cerrado resuena en esa que es la característica propia de la escena traumática: *que el cuerpo representado en el lugar del trauma es percibido como separado del goce*. Lacan afirma que este cuerpo separado del goce es una pura expresión de la instancia del Otro, del Otro en cuanto fijado simbólicamente en la función del fantasma, mientras el goce que no se aferra sería reconducible a ese deseo del Otro que el fantasma no alcanza a taponar, a fijar.

En conclusión, para retomar una vez más la oposición Freud Hegel, podemos decir que el *yo sé* hegeliano recubre el *yo no soy* freudiano, el que sería en realidad su matriz. Por lo tanto, el *yo sé* de Hegel suplanta ante todo el *yo no soy* de Freud y lo aplasta. En segundo lugar, en Hegel la verdad es el lugar donde se sitúa efectivamente eso que piensa, mientras en Freud la verdad, permaneciendo de todos modos un lugar, se configura sin embargo como el espacio desde el cual eso que piensa es motivado. Esto en rigor implica que de este lugar no se otorgue un sentido; y además, que ese desde ese *eso no quiere decir nada* che es inducido un *eso quiere decir*, de sustitución.

Para encuadrar una relación en efecto compleja como la que liga verdad y saber se hace necesario un instrumento esencial: una superficie topológica, la botella de Klein, la única que permite visualizar como esta relación sea en definitiva reducible a la topología de la banda de Möbius.

Trasponiendo esta relación del plano topológico a un plano más apropiadamente doctrinal, comenzamos a ver que esta verdad es la que nosotros interrogamos en el inconsciente como *défaillance* creadora y en la cual situamos el punto de partida que impulsa el deseo de saber en sí mismo: *de lo que se sigue que el saber, el edificio del saber, construido gracias al deseo de saber, no es otra cosa sino el correlato del esa défaillance- verdad del saber*.

## **5. La filosofía como semblante por antonomasia del pensamiento-censura**

Es necesario puntualizar que cuando hablamos de pensamiento no nos referimos claro al pensamiento en la acepción corriente - o sea, al pensamiento entendido como instrumento a disposición para orientarse en la realidad de la vida- *sino al pensamiento como tal*, aquel que nos ha conducido inicialmente al interrogativo hegeliano respecto la capacidad del saber hacer lugar al sujeto; y luego a una exégesis completa que, a la luz de la torsión freudiana puesta en valor por Lacan, hace, del pensamiento, más bien una suerte de censura.

Si de hecho el pensamiento es el olvido radical del *yo no se*, entonces, eso es además la imposibilidad de retornar a este *yo no se*: he ahí en que sentido el pensamiento es en sí una censura. Precisamente porque el pensamiento es una censura, es que la metafísica - aún más, toda metafísica- no ha podido evitar el error de considerar haber alcanzado el cúlmine de la parábola recorrible de todo lo que sea pensable: esta pretensión - propia de la metafísica- de promoverse como el apogeo y el cumplimiento del pensable, refleja el estatuto propio del pensamiento, de todo pensamiento, que es el de barrar el despliegue de fuerza del saber.

Ninguna metafísica ha podido prescindir de concebirse como la *summa* y el vértice último del pensamiento; y esto, *a la luz de cuanto apenas referido, refleja precisamente esa función de obturación, de censura, que sería propia del pensamiento*. En otras palabras, allí donde el pensar se manifiesta en toda su plenitud, allí donde la máxima es su manifestación - precisamente en la metafísica- aparece igualmente al máximo este efecto de oclusión, este efecto *nec plus ultra* que equivale a una barrera que quisiera frenar el saber en su proyectarse siempre más allá. Toda

filosofía es en cierto modo habitada por el fantasma de ser el fin de todas las filosofías, fantasma este que no es atributo, prerrogativa exclusiva de la filosofía hegeliana - como se suele repetir- sino mas bien de toda filosofía como tal, incluidas las filosofías de Kierkegaard, Marx y Nietzsche, no obstante ellas se proclamen mas allá del fin de la filosofía.

Traducción de Laura Rizzo

1. La especulación de Pitágoras antecede a la de Platon.

## **Borde de semblante**

**Pierre Malengreau**

La fórmula “borde de semblante” (1), utilizada por Jacques-Alain Miller en su presentación del tema del Congreso, interpela. No hay que confundirla con lo que una lectura distraída situaría en términos de “borde del semblante” puesto que no alcanzaría a dar cuenta de su alcance. Una intervención de Lacan (2) del 22 de mayo de 1971 nos brinda las coordenadas lógicas. Abrevia en pocas palabras lo que hay de nuevo en tomar a la experiencia analítica a partir del trozo de semblante cuando es pensado no a partir de la falta o de la castración sino de la no relación sexual.

Esta intervención es parte de ese momento de su enseñanza en el que Lacan se dirige hacia la lógica para dar cuenta de lo real. La primera parte de su enseñanza nos había familiarizado con un abordaje de lo real determinado por las leyes del lenguaje y por la estructura del significante. La referencia era el par significante y los efectos de significación que produce. Un significante sólo puede producir una significación a partir de un segundo significante del que necesariamente está separado. El referente de un significante solo se revela por ello como siempre perdido. Allí hay un límite ligado no a la impotencia de las palabras sino a la estructura misma del dicho significante. Lo real como imposible de decir se presenta en ese caso como lo que se demuestra a partir de este límite.

Esta concepción de lo real no difiere fundamentalmente de lo que Freud decía acerca de la roca de la castración. Ella hace de lo real un punto de llegada de la experiencia analítica. Para el final del análisis sólo quedaría hacerse a la idea de que hay una falta y que todo lo que viene en su lugar no es más que ilusión o engaño. Que haya un innegable efecto de desilusión en el análisis no define su objetivo. La resignación no es una virtud analítica. Lacan sostiene que la roca de la castración no es la última palabra de un psicoanálisis. Lo sostiene en todo caso como una hipótesis que puede servirnos a condición de no creer demasiado en ella. “Yo señalé que se puede (en la instauración de los discursos) pasar de la referencia a la castración, en todo caso hice como si se pudiera pasar de ella” (p. 450).

Lejos de menospreciar la dialéctica del tapón y de la falta, Lacan aborda en los años setenta esta dialéctica de una manera más próxima de aquello que no entra en la experiencia. No se trata más

de abordar lo real a partir de la falta y de aquello que la obtura, a partir del *phi* y del pequeño *a*. Se trata de abordar ese real a partir de lo que no falta y se presenta siempre del lado del exceso. Su intervención en un debate sobre el objeto *a* subvierte los abordajes habituales de la noción de semblante. Forma parte de lo que se puede considerar como un tercer abordaje del semblante en Lacan. La primera parte de su enseñanza transmite una teoría implícita del semblante en la que se trata de fingimiento y de estrategia, luego de astucia y de postizo. Refiere el dicho semblante a la falta de la castración en tanto que para cada uno tiene valor de verdad. El semblante y los esfuerzos de sentido que transmite se sustituyen, se podría decir, a *-phi*.

La segunda teoría del semblante es explícita. No refiere más el semblante a una negatividad sino a una positividad. No lo refiere más al *phi* de la castración sino a lo real del goce. El Nombre-del-Padre, el falo y el objeto *a* son considerados como semblantes respecto de ese real. Sentido y semblante se sitúan así del mismo lado, pero en relación a lo real de un goce imposible de decir.

Estas dos teorías del semblante no son específicamente lacanianas. No tienen en cuenta un elemento esencial del que Lacan no había hablado hasta entonces, puesto que nada preparaba a su auditorio a escucharlo. Nada preparaba a su auditorio a escuchar que existe una relación entre “la función del lenguaje y el hecho que nada pueda escribirse de la relación sexual” (p. 448). Es el punto sobre el cual Lacan se apoya para esbozar ese día una articulación del semblante a lo real del goce a partir de la lógica. Es el punto también sobre el que se apoya para aislar un uso del semblante propio del discurso analítico.

La teoría del semblante que se desprende de esta relación no se apoya sobre la oposición simple del semblante y de la falta o del semblante y de lo real. Se apoya sobre una estructura triple, una estructura construida sobre lo que Jacques-Alain Miller llama la “disyunción de lo real y de lo verdadero” (3). Este abordaje renovado del semblante supone, por una parte, que sentido y semblante estén separados y, por otra parte, que la estructura triple que da cuenta de ella sea abierta. El semblante se inscribe en una triangulación que no puede en ningún caso desembocar en un cierre. Es necesario que “las cosas permanezcan abiertas” y allí está “el paso de nuestra elaboración” (p. 448) que conviene no saltar.

\* \* \*

Esta intervención de Lacan está construida alrededor del tratamiento que el psicoanálisis reserva a la demanda. Está construida a partir de una cuestión que contiene ella misma el vuelco de perspectiva que sostiene al psicoanálisis: “¿Cuál es la verdadera hiancia (*béance*) que vuelve tan imperiosa la necesidad de la demanda?” (p. 447). Lacan indica de entrada en qué dimensión pretende desplazarse para responder a ella. Se sorprende del hecho que nadie haga referencia a algo que está presente en la manera con la que habla del objeto *a*: “el objeto *a* es una construcción”, dice, y “la tomé de un término que se escribe *a*”. “La referencia a la escritura es manifiesta” (p. 446).

Lacan toma la cuestión por el sesgo de lo que pasa en un análisis. Nombrar al objeto *a* por medio de una letra permite establecer una relación de isomofía entre ese objeto y la posición del analista. El hecho de hablar a un psicoanalista lleva al máximo el empleo ansiógeno del objeto (4). El analista termina por atraer, incluso por provocar el surgimiento de la angustia en la experiencia analítica (5). La cuestión que se plantea es saber cuál es la naturaleza de este objeto: ¿es real o semblante? Contrariamente a lo que había planteado anteriormente, Laca lo sitúa aquí del lado de los semblantes, y nos da las coordenadas estructurales de ello.

Lacan comienza por oponer dos puntos de vista sobre el objeto, dos maneras de articular objeto y demanda. La primera consiste en considerar al objeto de la demanda en términos de objeto perdido.

¿Qué es el objeto perdido? Si tomamos la cuestión por el sesgo del ideal, el objeto perdido es aquello que nos falta para creernos Uno. Si tomamos la cuestión por el sesgo del cuerpo, el objeto perdido es “la satisfacción que sería la buena” (6). Esta manera de ver no es sin embargo sin inconveniente en la medida en que “uno perdido, dos encontrados” (p. 446). Que se encuentren diez no quiere decir que el objeto sea él mismo recuperable. De todas maneras, no es su función. No es porque esté perdido que nos hace correr. Puede fascinarnos también a la manera de un sueño o de una ficción. Nada es más fácil en ese caso que refutar las demandas de cualquiera. Alcanza con encontrar la cosa susceptible “de producir una realización inmediata” (p. 447).

Interrogar qué es lo que vuelve tan imperiosa toda demanda denota un cambio de perspectiva. Interrogar este imperativo lleva a interrogar qué es lo que causa la demanda. Esto es lo que especifica el enfoque analítico. Opera reestableciendo la causa. Ya no se trata en ese caso de interrogar solamente aquello a lo que apunta una demanda y aislar los significantes que articula. Se trata de restablecer aquello que la motiva. El psicoanálisis sostiene en una práctica que el hombre está motivado por algo diferente que el objeto perdido. Sostiene que el hombre está motivado por algo que puede hacerlo sufrir, incluso poner en peligro su vida o la de los otros.

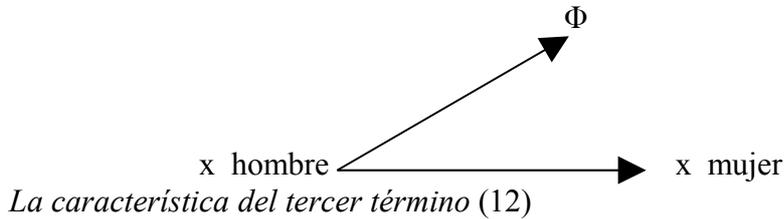
El psicoanálisis lacaniano reconoce en esta causalidad una particularidad que la distingue de otras causalidades. La demanda tiene una estructura de lenguaje. Por eso siempre está de lado. “La demanda pierde siempre literalmente lo que podría parecer su fundamento” (p. 447). Hay algo perdido, pero no es un objeto. La causa lacaniana es una causa real. Es una causa extranjera a todo aquello que pueda decirse, una causa que empuja al hombre más allá de sus determinaciones. Es a la vez punto de goce sobre el que cada uno no cede, y punto de libertad que escapa al Otro (7). Es a la vez ese punto de goce que define aquello que tenemos como más singular, y ese punto de libertad que pone incómoda la posibilidad misma de todo discurso.

Esta intervención de Lacan se demuestra de inmediato fundamentalmente práctica. Ella trata sobre el uso que hace el discurso analítico del semblante para dar un lugar a aquello que causa la demanda, para dar un lugar a “aquello que se construye sobre el fondo de esta inadecuación fundamental propia a la operación del lenguaje” (p. 447).

Resulta importante articular para ello de una manera precisa el lugar del objeto *a* en una estructura que toma en cuenta esta inadecuación fundamental. La verdadera hiancia que moviliza la demanda no puede ser “aislada más que en una estructura ella misma abierta”. No puede ser aislada más que “en una referencia triple que no se cierra”. No puede ser aislada más que en una estructura en “forma de V” (p. 449). En esta estructura Lacan sitúa el semblante. “Si la última vez puse en el pizarrón la triada del goce, del semblante y de la verdad, subrayando que si se lo ve bien como lo que puede unir, y puesto que eso se impone, no habría función del semblante sin referencia a lo verídico y, por otra parte, el semblante, de qué sería semblante si no fuera justamente semblante de un elemento tercero, y ocasionalmente, del goce, eso de ninguna manera quiere decir que esta triangulación desemboque en un cierre y que del goce a la verdad las cosas queden abiertas (p. 448).

Lacan hace referencia aquí a una estructura triádica que se deduce de la manera con que ilustra en su Seminario “la marca del impasse sexual” (8) que comporta la lógica. El esquema llamado del tercer término es el resultado de una construcción en tres etapas que J.-A. Miller esboza de una manera luminosa en su curso del 30 de enero de 2008. Lacan comienza por introducir en el lenguaje el recurso a la letra y a la escritura. A continuación da el paso esencial “de escribir el goce sexual con la sigla  $\Phi$ » (9). Considera finalmente a esta sigla como un elemento tercero entre un hombre y una mujer, un elemento tercer, dice, “que no es un médium” (10). Esta construcción le permite concluir que es a título de tercer elemento que el falo objeta la posibilidad misma de escribir la relación sexual.

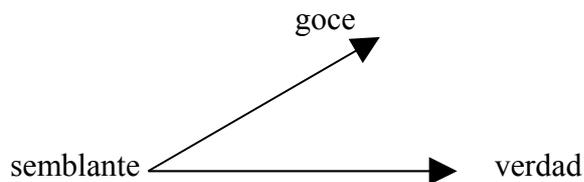
Lacan construye a partir de allí un esquema en forma de V que comporta tres términos:  $\Phi$  y dos “x” que Lacan nombra en esta oportunidad hombre y mujer. Si se une el primer “x” a  $\Phi$ , “se puede estar seguro que no comunicará uno con otro, e inversamente (11).  $\Phi$ n está verdaderamente en posición tercera si no puede estar conectado al mismo tiempo con las dos “x”.



Este esquema ilustra la función verdaderamente tercera del falo para aquél que está en la posición de “x” abajo a la izquierda del esquema y que Lacan nombra “hombre por ejemplo” (13). El falo aquí tiene valor de respuesta. Ofrece a esta “x” una orientación a la que puede enganchar algo de su goce. Esta respuesta es del orden del Uno, y deja de golpe al sujeto llamado “hombre” en la ignorancia de lo que sucede con el otro sexo e inversamente.

\* \* \*

La sucesión de los tres términos “goce, semblante, verdad” y el hecho que Lacan nombre “en esta ocasión” el elemento tercer “goce”, permite construir el siguiente esquema:



Este esquema convoca algunas observaciones.

1. Este esquema recibe sus cartas de nobleza del apoyo que Lacan toma en la lógica. Invita a pensar un uso del semblante a partir de lo que se escribe. No se trata más de pensar al semblante a partir de la falta inherente a la cadena significativa, sino a partir de la letra como trazo en lo real. No se trata más de pensar al semblante a partir de la imposibilidad del significante para significarse él mismo, sino a partir del impacto de las palabras, a partir del efecto que nos hace una por una. En ese sentido ese esquema derivado de la lógica anuncia ya una puesta en cuestión de esta misma lógica sobre la que se apoya. La inaptitud de la lógica para dar cuenta del impacto de las palabras no es sin efecto sobre el valor de la lógica como ciencia de lo real. La lógica podría no ser también más que un semblante en relación a lo real de lo que ha tenido lugar.
2. Esto es lo que domina toda la última enseñanza de Lacan. La lingüística y la lógica descubren las dos que son semblante, y se trata entonces de extraer las consecuencias de ello. Si las dos son semblante, no hay que más que ocuparse de lo que hace que las cosas no se deslicen indefinidamente. No queda más que ocuparse de lo que vale para cada uno como anclaje de lo real. No resta más que ocuparse de lo que para cada uno tiene valor de *sinthome*. La experiencia de un análisis se afianza entonces en lo que Lacan llama los “puntos elegidos” (14) o también los puntos de cristalización en la estructura.

Algo de nuestro uso de la palabra se encuentra modificado, y este esquema puede servirnos para aislar esta modificación. Nos invita a tomar al semblante ya no más en relación a lo que lo distingue de lo real, sino por la punta de su punto de enganche. Nos invita a pensar un borde entre semblante y goce que no esté del lado de lo verídico. Eso no va de suyo. Eso supone que consideremos los diferentes semblantes como no equivalentes. Algunos empujan al sujeto del lado de su confrontación con lo que hace la verdad del deseo. La castración queda en ese caso la orientación. Otros semblantes -¿pero podemos hablar verdaderamente en plural?- confrontan al sujeto con los límites del poder de la palabra. Conviene en ese caso concebir un uso del semblante que no esté más referido a lo verídico, un uso del semblante disociado del sentido, un uso que se apoye sobre la separación del S1 y del S2.

3. Esto es una dificultad en la medida en que Lacan considera en al mismo tiempo que no hay “función de semblante sin referencia a lo verídico” (p. 448). Decir que el semblante se refiere a lo verídico quiere decir que no se enuncia más que a partir de lo que se plantea como verdad. ¿De qué verdad se trata? Dos figuras de la verdad parecen aquí oponerse, la verdadera y la falsa. La verdad falsa es aquella tras la que corremos. Es la que corre sola cuando hablamos. Es la que Lacan dice que tiene estructura de ficción. La verdad verdadera es diferente. Es la verdad que sólo se atrapa a través de mentiras y de fracasos. “La verdad verdadera es que entre hombre y mujer, eso no marcha” (15). Pero el eje “semblante-verdad” se vuelve en ese caso el lugar de una verdad mentirosa. Es el lugar de una verdad mentirosa en nombre del eje “semblante-goce”. No es la menor de las paradojas del semblante. Incita a conciliar lo inconciliable. La división del goce y del semblante es “sin remedio” (16) puesto que solo podemos atrapar al goce a través de un borde, que se inscribe en la dimensión de una verdad mentirosa.

La cuestión se plantea entonces de saber en qué podría exceptuarse ese borde de la verdad mentirosa. La última enseñanza de Lacan acusa la idea de que lo real sólo se atrapa en la mentira. También se atrapa a través de la punta de aquello que llega *como por azar*.

4. El hecho de que este esquema no sea cerrado da al término “verdadera hiancia (*béance*)” todo su alcance. Hablar de “verdadera hiancia” indica que dicha hiancia podría ser falsa o mentirosa. Es un punto crucial que redobla aquello que sucede del lado de lo verídico. Lo que parece estar en el fundamento de la demanda engaña, llegado el caso, lo que es esta verdadera hiancia. Lacan distingue aquí lo que llama la verdadera hiancia, que se demuestra a través de la lógica, de aquella a la que se engancha la neurosis. Distingue la hiancia inherente a la no relación sexual de aquella que la neurosis no cesa de poner al frente para evitarla, y que Freud nombra castración. El “nudo en el que se encuentra lo real” sale de una estructura en forma de V que incluye una hiancia. “Por fuera estamos en el fantasma” (p. 449). Estamos en el fantasma desde que intentamos conciliar goce y verdad.

Esta diferencia entre la “verdadera hiancia” y la hiancia a la que se engancha la neurosis es esencial puesto que hace pasar del lado de los semblantes aquello que estaba anteriormente del lado de la falta. Esta diferencia hace de la castración misma un semblante. Esto es lo que Lacan enuncia explícitamente al final del Seminario XVIII al hablar de “ese semblante que llamamos la castración” (17).

Esta distinción también es esencial puesto que abre la vía hacia lo que podría ser un “discurso que no fuera del semblante”. Tal discurso sería un discurso que no se originaría de la castración. Es una cuestión límite. Incluso es una cuestión límite sobre la que Lacan termina su Seminario. El discurso analítico está “al acecho de de un discurso último, de un discurso que no fuera del semblante. Está al acecho de un discurso que no fuera y que además no es”. Allí se trata ni más ni menos del “límite impuesto al discurso” analítico, y también a todo discurso “cuando se trata de la relación sexual” (18). La relación sexual, que no existe, confronta todo discurso a un incurable. Intima a cada uno a elegir entre construir su vida sobre la desmentida de este incurable o por el contrario volverla una línea de conducta.

5. ¿Qué es finalmente este borde de semblante en esta estructura en V? Diferentes relatos del pase testimonian que el borde de semblante no está dado de entrada. Es necesario un análisis para situar las coordenadas prácticas en la singularidad de una existencia. La estructura triádica planteada por Lacan permite situar ese borde de semblante no entre goce y verdad, sino en la dimensión de lo verídico reducido a su punto de enganche al goce. La estructura triádica queda seguramente abierta, pero ella permite considerar ese borde de semblante como un punto de enganche al goce que no depende del Otro.

Esto es en todo caso lo que Bernard Seynhaeve parece testimoniar en las enseñanzas que extrae de su pase. El borde de semblante que su análisis produjo podría ser ese testimonio mismo. Este nos permite definir de golpe lo que sería ese borde de semblante producido por un análisis. Su testimonio tiene la particularidad que no recibe sus cartas de garantía de un Otro situado en la dimensión de lo verídico tal como se deletrea de acuerdo a los significantes de su historia. Su testimonio no recibe otra garantía más que la que recibe del hecho mismo que la sostiene en acto. De allí a pensar que un testimonio del pase podría ser elevado a la dignidad de *sinthome* durante el tiempo que le sirva no hay más que un paso que ese testimonio vuelve posible por su propia singularidad.

Traducción: Silvia Elena Tendlarz

Notas :

- (1) J.-A. Miller, *Semblants et sinthome*, *La Cause freudienne* n° 69, p.131.
- (2) J. Lacan, *Intervention sur l'exposé de S. Leclaire*, *Lettres de l'EFPP* 9, pp.445-450.
- (3) J.-A. Miller, *Semblants et sinthome*, *La Cause freudienne* 69, p.129.
- (4) J. Lacan, *Présentation des Mémoires de Schreber*, *Autres écrits*, p. 216.
- (5) J. Lacan, *L'angoisse*, p.71.
- (6) J.-A. Miller, *Présentation du Séminaire XVIII*, *La lettre en ligne* 42, 10/07.
- (7) A. Zenoni, *présentation de « L'autre pratique clinique »*, ACF, 17/09/09, inédit.
- (8) J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.44.
- (9) J.-A. Miller, *A la merci de la contingence*, *Lettre mensuelle* 270, p.6.
- (10) J. Lacan, *D'un discours...*, p.142.
- (11) J. Lacan, *D'un discours...*, p.142.
- (12) J. Lacan, *D'un discours...*, p.144.
- (13) J. Lacan, *D'un discours...*, p.142.
- (14) J. Lacan, J. Lacan, *Le sinthome*, p.54.
- (15) J. Lacan, *Conférences et entretiens aux USA*, *Scilicet* 6/7, p.16.
- (16) J. Lacan, *D'un discours...*, p.151.
- (17) J. Lacan, *D'un discours...*, p.166.
- (18) J. Lacan, *D'un discours...*, p.166.

## **La mujer, entre el semblante y el síntoma**

**Luis Darío Salamone**

### **Una mujer hecha a la medida del pensamiento**

Quizás una de las mejores definiciones de lo que implica la dificultad para el encuentro de un hombre con el otro sexo la haya proporcionado Jacques Lacan cuando planteó que la mujer representa la hora de la verdad para un hombre<sup>1</sup>.

Lacan plantea esto porque la mujer está en posición de señalar la equivalencia que hay entre el semblante y el goce en la relación sexual. El hombre se prepara para ese momento en el que nunca parece estar lo suficientemente preparado. Nos dice, que para un hombre resulta mucho más sencillo afrontar cualquier enemigo que a una mujer, que incluso en ocasiones es vivida como un enemigo por el temor que suscita. Lo que ella encarna es la verdad, es "...el soporte del hecho de que hay semblante en la relación del hombre con la mujer"<sup>2</sup>

Una forma de terminar con el malestar, de dudosa eficacia, es ponerla a distancia. Uno puede estar tranquilo hasta que la soledad angustie demasiado.

Otra forma de sortear esta dificultad es recurrir al fantasma.

Si se elige abordar a una mujer no por eso uno se enfrenta necesariamente a la hora de la verdad. Basta con cerrar los ojos en el momento decisivo y poner en funcionamiento un fantasma, como puede ser el de estar con otra mujer. La mujer así continúa siendo un ser hecho a medida del pensamiento, desdibujándose los rasgos que pueden resultar problemáticos fetichizándola para no enfrentar la castración.

En oportunidades otros pensamientos pueden entrometerse, perforando las fantasías, desconcentrando al sujeto. Si esto no ocurre el fantasma cumple su función de transformar el goce en placer<sup>3</sup>.

Así puede estarse en relación con el semblante, dejando de lado lo que se juega en una mujer de la encarnación de la verdad.

### **Abandonar la ética del soltero**

Solo o acompañado soportaba una relación con lo que podemos llamar la mujer del pensamiento. Pensar a la mujer era una forma de mantener alejada a la mujer de carne y hueso.

El análisis sirvió para poner en cuestión eso que Lacan denominó una ética del soltero<sup>4</sup>, amasada del aferrarse a la lógica fálica y de rechazar a la mujer. Ética de la cual no logré salir del todo aún contrayendo matrimonio. Llegando incluso a suponer que esa era la verdad de la posición masculina. Mi posición se sentía cómoda con una opinión bastante consensuada.

El análisis trastocó la maquinaria infernal del pensamiento, le puso un palo en la rueda, dando lugar a un discurso que permite la emergencia de lo real, donde lo que aparece como angustia deja de ser taponado, llegando a lograr soportar aquello que el significante no recubre.

El aferrarse al falo supone una seguridad engañosa ya que asegura un goce demasiado pobre, por momentos estúpido. Para obtener algo más hay que aventurarse en la vacío. Sin embargo la neurosis prefiere el engaño, al menos la pantalla que le confiere el fantasma. Entre el falo y esa pantalla se logra dejar de lado la verdad, gozar un poco pero seguro. El análisis

modifica la relación del sujeto con los semblantes, como lo ha planteado Miller, "realiza un recorrido de desengaños"<sup>5</sup>

### **Un goce sintomático**

En el recorrido, los fantasmas imaginarios se despejan, aquellos montados en lo simbólico se desprenden con los significantes amos que van cayendo y el fantasma fundamental se construye y atraviesa. Como consecuencia de ese trabajo los fantasmas imaginarios se disipan. Uno deja de necesitar habitar en la selva del fantasma o en el desierto del goce.

Cuando esos fantasmas no están, recién comienza a ponerse en juego el cuerpo de una mujer.

En el encierro del goce fálico, gestionado por los fantasmas, se evitaba la relación con ese cuerpo extraño.

Las condiciones de amor van cambiando permitiendo una nueva articulación al Otro, ya no son tan fijas y se abren a la posibilidad de la contingencia. Pero esa relación sólo es posible en la medida en que se trate de una relación sintomática. El término *sinthome* nos permite dar cuenta de un goce que está más allá del fantasma. Miller nos dice que "El fantasma está esencialmente ligado al cuerpo mortificado y a ese resto de goce que es a, en esta configuración; mientras que el *sinthome* se refiere al cuerpo vivificado por el significado, al cuerpo en tanto que goza intensamente a consecuencia del significante."<sup>6</sup>

El goce fantasmático era sumamente limitado, poder gozar sin ese marco abre el campo a un goce diferente, donde el encuentro tiene siempre el sabor de lo nuevo.

Ya no hay espejismos que permitan calmar la sed en el desierto del goce. El amor, en cambio, traza un puente entre el campo del goce y el del deseo.

1 Lacan, Jacques. El seminario 18. De un discurso que no fuera semblante. Paidós. Buenos Aires, 2009. Pág. 33.

2 Idem referencia anterior. Pág. 34.

3 Miller, Jacques-Alain. Conferencias porteñas. Tomo 1. Buenos Aires, 2009.

4 Lacan, Jacques, Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión, Anagrama, Buenos Aires., 1977.

5 Miller, Jacques-Alain De la naturaleza de los semblantes. Paidós. Buenos Aires, 2005. Pág. 181.

6 Miller, Jacques-Alain. El partenaire-síntoma. Paidós. Buenos Aires, 2008. Pág. 385.

## **Semblante del falo, real del estrago**

**Nassia Linardou-Blanchet**

La traición de amor por la que una mujer acusa a su partenaire, y el sufrimiento que esta genera, pueden conducirla a un análisis. Es entonces posible que esta traición se revele sinónimo de un atentado al semblante, atentado que devela un real. Este fue el caso para C que, desmoronada, vino a verme luego de haber recibido de su marido la confesión de haber tenido una relación pasajera con otra mujer. Durante este análisis, que está en curso, el amor se le reveló a ese sujeto femenino bajo su otra cara, a saber, su cara de estrago. Para Lacan, este es un término que califica “en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual ella parece esperar como mujer más subsistencia que del padre” (1). Ese término estrago, tal como lo precisará más tarde Jacques Lacan, es, en lo que concierne a las mujeres, simétrico del síntoma: “Si una mujer es un *sinthome* para todo hombre, es completamente claro que hay necesidad encontrar otro nombre para lo que es el hombre para una mujer, puesto que el *sinthome* se caracteriza justamente por la no-equivalencia. Puede decirse que el hombre es para una mujer todo lo que le guste, a saber, una aflicción peor que un *sinthome*. Pueden articularlo como mejor les convenga. Incluso es un estrago” (2). Ese estrago, como efecto sobre la niña del goce de su madre en tanto mujer, puede ser en ocasiones el resultado de la relación al partenaire y volverse incluso lo que la liga más solidamente a él, volviendo precario el lugar del semblante fálico. En el caso de C, el marido es el hombre-estrago (3) y la apuesta de su cura es bordear ese estrago por una *sinthomatización* del goce. Voy a intentar dar una idea de ese trabajo.

### **Manejo del semblante**

C es arquitecta. Es conocida en su medio profesional. Su trabajo es destacado y a menudo reconocido. Ella gana más que su marido. Es un mujer bella, joven aún, y madre de dos niños, una mujer y un varón. Conoció a su marido siendo todavía adolescente. Lo que me sorprendió rápidamente de lo que ella decía, fue su decisión durante estos largos años de vida en común, y a pesar de las vueltas de la vida, de nunca discutir sus contratos frente a él. Cuando él le confiesa que tiene una amante, la enoja tener que admitir que sabía que su marido la engañaba a menudo, pero hasta ahí, eso había sido siempre algo inconfesable. Esta vez, él prácticamente le pidió su acuerdo para engañarla, lo que la condujo al borde del desconcierto. Durante los dos primeros años de su análisis, no dejó de preguntarse si podía cambiarlo. Ella le reprochaba su traición. Pero progresivamente, se le hizo evidente que las extravagancias de su marido databan del inicio de su casamiento. Ella pudo recordar acontecimientos precisos que atestaban ese hecho. Dedujo que era quizá esa la razón por la cual ella había evitado las relaciones sexuales con él durante largos periodos, mientras que él nunca había dejado de expresarle su deseo.

C podía abalanzarse sobre su trabajo “gastando una energía loca”, y, paralelamente, refugiarse en lo que ella llama “sus sueños diurnos”, donde ella imaginaba el amor perfecto con un hombre para quien ella sería absolutamente indispensable. En cuanto la ensoñación se acercaba a un encuentro carnal, la interrumpía. Ella dice muy bien que esas historias que se contaba a sí misma

“la descansaban y la reconfortaban”. Más que la brillante niña falo, que ella era indudablemente en su infancia, estas le permitían guardar intacta una imagen de mujer transmitida por su madre. Ella sueña a menudo que tiene puesto el vestido de novia o el tapado de piel de su madre. “Mi madre”, dice, “me hablaba mucho y me transmitió así una estética”. Yo observaba cómo componía los colores cuando bordaba, tenía un gran talento. Ella me enseñó cómo se fabrica una imagen, incluso una imagen de mujer.” Esa imagen de mujer como semblante, que vaciló cuando su marido “le habló” de la otra mujer – por otra parte, una mujer cuya imagen no tiene nada que ver con la suya.

C maneja el semblante con comodidad. En su trabajo, dirige hombres y mujeres con talento. Todos los días conduce la moto que su marido le enseñó a conducir. Dice: “No haberse sentido nunca castrada.” A veces ella puede ocuparse del falo masculino, lo que no le impide en otros momentos burlarse de él. Como lo demuestra un recuerdo de la infancia, cuando siendo niña abrió la puerta del baño y vio a su padre desnudo. Ella corrió hacia su abuela y, un poco sorprendida y un poco divertida, gritó: “mi papá tiene una pequeña cola”. De la misma manera, puede soñar que “bailando con un hombre ella siente su miembro en erección como si se tratara de la nariz de Pinocho”. Buscando escapar a lo que reconoció con timidez “lo asocial de su marido”, descubrió su pasión por el tango. Durante un largo periodo, iba a bailar todas las noches luego del trabajo, después de ocuparse de su casa y de los deberes de su hijo: “Me visto, me maquillo, me pongo mis zapatos especiales y me voy a bailar”, me dice. Y continúa: “Puedo manejar la apariencia de otra forma y, en cuanto a mi edad, ¿no la pueden adivinar!” C es una mujer cuyo dinamismo sorprende: dice: “Mi marido no entiende de donde saco toda esa energía. Incluso cuando hago el amor no puedo apoyarme en el otro. Necesito de mi propia energía”. He aquí una mujer que parece diferente de lo que es y hace creer tener lo que no tiene. Ese juego con el semblante vela la castración y le evita, sin duda, afrontarla.

## **Un real develado**

Su análisis la conduce a renunciar a cambiar a su marido. Es llevada a reconocer que “él está enfermo”. ¿Cómo considerar sino de otra manera los rituales cotidianos de tocador y para dormirse a los que ella se dedica y que le impiden partir juntos de viaje? Ella sueña entonces que su marido se ve amenazado por el derrumbe de un muro, tiene el tiempo justo para tomarlo en sus brazos y así evitar la muerte. Un sueño la conduce a recordar la depresión que su marido atravesó en el momento de la muerte de su madre, y que ella había recurrido a la religión para soportar a su marido. C, que se presenta con el apellido de soltera, me indica que el apellido de su marido es alemán. Su suegro era hijo natural de un alemán. Su marido siempre estuvo en desacuerdo con las convicciones políticas de su padre, pero C nunca dudó en visitarlo hasta su muerte. Sus palabras dejan oír una fascinación por la vida de ese hombre. C tuvo una “educación alemana”, y una beca le permitió hacer sus estudios de manera brillante en Alemania. El gusto por Alemania y la cultura alemana le fue transmitido esencialmente por su madre. Su apellido de casada facilitó que su entorno la llamarla “la alemana”. El deseo materno fue interpretado por el sujeto fijándose sobre el apellido alemán de su marido. Hablándome de las circunstancias de su venida al mundo, evoca de pronto una foto de la pareja de sus padres “bajando de Tesalónica a Atenas”. En la foto, su madre está embarazada de ella.

Sobreviene entonces un sueño que la conmociona y la divide profundamente: “Luego de una reunión me voy en mi moto. Trato de arrancarme mi ropa, como buscando una protección [...] En un cruce, bajo de la moto y busco angustiada algo en mi cartera. Luego, intento volver a la moto pero en el lugar donde la había dejado la veo transformarse bajo mis ojos en una suerte de objeto irreal que no funciona más. Es más bien como una representación de la moto. Me doy cuenta de que me robaron mi moto, cruzo la calle para hacer una denuncia pero me encuentro en

un barrio desconocido donde me pierdo...El lugar se parece a esos talleres con carteles que indican “prohibido a quienes no trabajan acá”. (Eso me recuerda al museo Manmahl en Berlín, que es el museo del holocausto, o bien a un cementerio). Empiezo a correr y a llamar a mi madre pidiendo socorro. Me despierto con la idea de que algo importante pasó para mí.”

A continuación del sueño, me dirá que tiene la impresión de vivir en un cementerio, con un muerto. En lo cotidiano, ella hace de enfermera para intentar, por todos los medios, de mantener a ese hombre vivo. Como lo hacía, sin otra intención, con el cuerpo esquelético de su padre enfermo de cáncer. Me confesará que detrás de la foto de sus padres y su madre embarazada, foto de la cual ella siempre prefirió hablar, había otra foto de su madre donde se la veía al lado de un oficial alemán durante la ocupación alemana. La foto la habían sacado donde vivía su madre, es decir, en Tesalónica, una ciudad que contaba con una fuerte comunidad judía que fue deportada. El sueño la conduce más allá del semblante fálico (la moto que se deshace y por la cual pierde su uso), en un cementerio o un campo de concentración. Ella está fijada a esta posición de excluida, de mujer judía errante sobre los campos de la muerte. Es así que ella se da cuenta de la fuerte emoción que sentía siempre contándoles a sus hijos el cuento de la “pequeña niña de las cerillas” que se calentaba en la calle con las cerillas, no animándose a golpear la puerta de una casa donde podría ser recogida. Que ella llame a su madre pidiendo socorro en el sueño, la orienta hacia una pesadilla de la infancia que me cuenta con dificultad: “Entre los tres y los ocho años, soñaba repetidamente que la cabeza cortada de mi madre se encontraba debajo de mi cama y me pedía socorro. Yo no podía ayudarla”. Y asocia: “¿De qué desamparo sufriría mi madre para que, a pesar del lazo tan fuerte y tan íntimo que nos unía, fuera imposible calmarla?” El estrago materno, como la posición subjetiva finalmente adoptada que la interpreta, indica algo de lo real. La elección del partenaire es, en consecuencia, conforme a este goce que toma la forma de “lo alemán.”

### **Alrededor de una escritura**

C me habla a menudo de la pasión que empuja a su marido a consumir textos trágicos griegos. Recientemente, ella descubrió en su blog un texto escrito por él y titulado “Exposición trágica”. El compara ahí al adolescente abatido el año anterior por un policía en una calle de Atenas con Don Juan. Los dos se exponen a la violencia de una manera inocente. C me anuncia que ella se dirigirá a ese Don Juan por escrito. Ayudándose con el diccionario y apoyándose en un trabajo de etimología se pone a establecer correspondencias entre cuentos alemanes y ciertas historias de la mitología griega. Por ejemplo, Brunilda, heroína épica y princesa de Islandia, podría ser La bella durmiente del bosque, cuyo casamiento con el príncipe podría reenviarla al casamiento de Tetis, la madre de Aquiles, con Peleo. Lo que le interesa particularmente son los raptos de mujeres, esas figuras de mujeres felices y luego traicionadas. Los textos que escribe encantan a su marido y la pareja conoce así una mejoría inesperada. El goce estragante de lo alemán se transforma ahora en goce de Don Juan, mito femenino que muestra lo ilimitado del goce *no-todo* (4): “El estrago y el amor tienen el mismo principio, a saber, A mayúscula tachada, el no-todo en el sentido del sin límite”, nos dice Jacques-Alain Miller (5). El amor siempre significó para C mantener la conversación en la pareja. Es lo que ella le pedía a su marido en compensación por su sacrificio. El amor de transferencia tenía por otra parte el mismo tono, como lo ilustra este sueño: “Estaba en sesión con usted y me despierto sobre la frase que le dirijo: “el cambio de sentimiento femenino pasa por el desciframiento de la palabra”. Es divertido constatar que, desde que le dirige esos textos a su marido, empezó a usar un diario donde escribe sus sueños. Está obligada a admitir con una sonrisa: “yo, que siempre adoré contar historias, ¡me puse a escribir para salvar mi pareja!”

## Para concluir

Ese desplazamiento del goce del sujeto por el trabajo de la letra es ciertamente una solución provisoria. Podemos emitir la hipótesis de que se trata de una prolongación de su trabajo de arquitecta para bordear el vacío. C continúa su análisis. El sujeto está confrontado a la cuestión de la separación. Ella misma resume el trayecto recorrido, evocando tres etapas de su cura: "Vine para cambiar a mi marido, enseguida me planteé la cuestión de saber si era necesario que cambiara yo misma para poder permanecer con él. Ahora me pregunto seriamente si no debería separarme de él". Un sueño reciente ilustra su problemática: "Salgo de mi sesión y camino por la vereda de la calle de su consultorio. Sobre la derecha encuentro la iglesia de San Nicolás [Nicolás es el nombre de su padre]. Rodeé la iglesia para encontrar su calle. Aminoro el paso y me encuentro suspendida en el vacío. De pronto, no hay camino de regreso. No puedo más que buscar un equilibrio precario, negociar un tiempo con el vacío".

Traducción: Damasia Amadeo de Freda

### Notas

1. Lacan J., "El Atolondradicho, Escansión N° 1, Paidós, Bs As. 1984, p. 35.
2. Lacan J., Seminario XXIII, El sinthome, Paidós, Bs. As., 2006, p. 99.
3. La Sagna Ph., "Des femmes en analyse et leur homme-ravage", Qui sont vos psychanalystes?, Seuil, Paris, 2002, pp. 135-142.
4. Lacan, Seminario XX, Aún, Paidós, Bs As., 1981, p. 18.
5. Miller J.-A., "El partenaire-síntoma", Paidós, Bs. As., 2008, curso del 25 de marzo de 1998, p. 297.

## Las mujeres analistas

**Elisa Alvarenga**

He extraído el título de este trabajo de una expresión de Lacan en la "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". Después de afirmar que la mujer es el síntoma del hombre, dice, con su ironía habitual, que la diferencia entre hombres y mujeres se debe al hecho de que las mujeres comprenden muy bien que el hombre es un "ave rara" (*drôle d'oiseau*). Eso se debe sentenciar de las mujeres analistas. Las mujeres analistas son las mejores. Son mejores que el hombre analista<sup>1</sup>. Es curioso notar que dice mujeres analistas, en plural, y hombre analista, en singular. Eso nos remite al título de un texto y un libro de Dominique Laurent, El analista mujer. No dice "la analista mujer" sino "*el analista mujer*", apuntando a la función del analista, de la que estamos hablando. Por otra parte, cuando en psicoanálisis nos referimos a lo masculino o a lo femenino, estamos hablando de posiciones sexuadas, y no del sexo anatómico como tal. Existen particularidades en la manera como hombres y mujeres se pueden situar en las fórmulas de la sexuación elaboradas por Lacan y, antes de ellas, en la relación con el falo, significativo tomado por Lacan como el semblante por excelencia.

¿ Habría diferencia entre hombres y mujeres en la relación con los semblantes, sea en la posición de pacientes, sea en la de analistas? Lacan, con sus provocativas afirmaciones, en 1980, sobre las "mujeres, las mejores analistas, cuando no las peores"<sup>2</sup> nos invita a escuchar, más allá de su ironía, las diferencias que nos puedan enseñar sobre la dificultad, de hombres y mujeres, de lidiar con lo que llamamos de femenino. Situarse en la posición femenina no es, como lo mostró Freud, tan simple, ni siquiera para los analistas. Las mujeres tendrían tal vez más facilidad que los hombres para soportar el lugar de objeto que les es asignado en el fantasma de sus pacientes, cuando no se creen ese objeto. Sin embargo, en "La tercera", Lacan dice que es especialmente difícil, más difícil para una mujer que para un hombre, ser semblante de objeto a, ya que el hecho de que ocasionalmente sea el objeto a del hombre, no significa que le guste serlo. Para ser su semblante, subraya, hay que tener condiciones<sup>3</sup>. Y, más aún, añadiríamos, hacerse semblante de objeto es ser semblante de objeto en el lugar del silencio, como propone Lacan.<sup>4</sup>

Para Hebe Tizio<sup>5</sup>, Lacan siempre situó la resistencia del lado del analista y tener condiciones para ser semblante de objeto a, tal como enuncia, quiere decir saber dar su consentimiento a la posición de objeto, mientras que responder a la demanda sería una actuación de esta dificultad. Eric Laurent<sup>6</sup>, al comentar la frase de Lacan nos dice que, una vez que ella parte del objeto a para abordar el goce y además del goce fálico, parece normal considerar el hecho de ser portador del falo como un obstáculo a "hacer semblante" de tenerlo. Sin embargo, si él hace suponer que una mujer estaría en mejores condiciones de hacer semblante que un hombre, es para poner más en duda esta opinión.

Jacques- Alain Miller, en las Conferencias de Buenos Aires que tituló De mujeres y semblantes<sup>7</sup> nos recuerda que a veces las mujeres necesitan un análisis para enterarse del saber que se les supone. Ellas encarnan en la cultura, como decía Freud, los sujetos que se preocupan por la sexualidad, el amor, el deseo y el goce. La posición de objeto a les va bien, en tanto requiere flexibilidad en relación al fantasma del otro. El analizante apunta en su analista al "compañero de su fantasma" y el analista soportará escuchar lo más inconfesable para un sujeto encarnado ese objeto precioso que el analizante cree que él detenta, sin hacer objeción al fantasma<sup>8</sup>.

El deseo masculino se sustenta de semblantes falicizados - F(a). Los objetos son tomados en el paréntesis del Falo y, al atravesar los distintos niveles del fantasma y reducirlo al hueso, la función fálica se vuelve más insistente. Al contrario, se puede leer en la estructura del deseo femenino- A(f)<sup>9</sup> la relación de este objeto con A/, por un lado, y con el falo por otro. No aparece ahí el objeto pulsional. Cuando se despliegan las vías de su deseo, una mujer puede tener acceso a A/, o sea, a saber que el Otro no existe. Es en eso que las mujeres son más amigas de lo real, pero también más afectas al cinismo, que puede dificultar su relación con los semblantes.

El final del análisis que reconoce el falo como semblante, dice Miller, en qué es semblante en relación al goce, está del lado de la sexualidad femenina. Se escapa de la inscripción del lado del falo y de usar el postizo para esconder A/. El deseo de una mujer la conduce al Otro barrado, en tanto la función fálica hace obstáculo, en el hombre, a su reducción al semblante. Hay por tanto una incidencia de la diferencia sexual en cuanto al fantasma, con su especial pregnancia en la sexuación del hombre. Las mujeres pueden agarrarse del falo para evitar la emergencia del Otro goce- nombre dado por Lacan al goce femenino- pero para ellas el falo es un semblante.

En el Seminario 10 Lacan afirma que el hecho de discurso por el cual las mujeres deben soportarse como objeto del deseo les daría cierta facilidad para la posición del analista.

Parece, dice, que la mujer comprende muy bien qué es el deseo del analista. La función del objeto a tiene todo su papel tanto para ellas como para los hombres, pero interesarse por el objeto a como objeto del deseo del Otro, es menos complicado para ellas. La falta, el signo menos con el cual está marcada la función fálica para del hombre y que hace que su ligazón al objeto deba pasar por la negativización del falo y el complejo de castración, no sería para la mujer un "no" necesario. Es justamente al deseo del Otro como tal que ella está confrontada. El objeto fálico, para ella, adviene en segundo lugar, en la medida en que tiene un papel en el deseo del Otro.<sup>10</sup>

Jacques-Alain Miller lo formaliza en su Curso *El partenaire síntoma*, cuando sitúa, del lado masculino, el partenaire como objeto a, fetiche y plus de gozar. Del lado femenino, el partenaire del amor es el Otro barrado, que da origen a la erotomanía femenina. Por otro lado, el hombre portador del falo es también partenaire del deseo.

Recorriendo el Seminario 20 vemos que la mujer se divide en su goce y tiene acceso, más allá del goce fálico, al goce femenino. Para ella, el objeto está presente como plus y no como vinculado a la falta, a la cual está ligado el hombre. O sea, para la mujer, es el deseo del Otro lo que interesa. Lacan ya había hablado, incluso, del narcisismo del deseo femenino, que se agarra al narcisismo del yo<sup>11</sup>. Mientras que en el hombre el objeto es la condición del deseo, para la mujer el deseo del Otro es el medio para que su goce tenga un objeto conveniente. Su angustia surge ante el deseo del Otro del que ella no sabe muy bien cuál es su alcance. Es por eso que Lacan dice que la mujer es mucho más real y verdadera que el hombre.

Para Lacan, la mujer se presenta con la apariencia del vaso, continente vacío, y es eso lo que engaña al partenaire, que imagina que imagina que este vaso puede contener el objeto de su deseo. Si Lacan mantiene, a lo largo de los años, la diferencia entre las mujeres y los hombres en la función analítica, y la sensibilidad femenina con el semblante- lo que tiene por función velar la nada- sabemos que esa posición no es dada a una mujer desde el inicio, pues al entrar en análisis está en posición de sujeto dividido, marcado por el falo.

La historia del psicoanálisis muestra la facilidad de las mujeres, mayor que la de los hombres, de aproximarse al inoconiente. Si Freud pensaba que las mujeres quedaban agarradas al Penisneid, Lacan muestra que, más allá de la demanda fálica, ellas tienen que habérselas con una falta de significante en el Otro para nombrar su goce. Ese goce más allá del falo interroga específicamente a la posición femenina. Ir más allá de la dificultad de un sujeto con su madre, así como ir más allá de las dificultades de un sujeto con su partenaire castrado, implica atravesar los escollos de la devastación. Eso significa ir más allá del -f de la castración, del falo como solución a mano, y bordear S de A barrado.

La analista mujer no debe identificarse al lugar que le es asignado por el fantasma, sino apuntar a la diferencia radical entre S(A) barrado y a. Eso permite distinguir el padre del S1 del sujeto y acentuar la posición femenina de otra manera. Por un lado el analista, hombre o mujer, debe poder separarse de su S1 y recoger el objeto a como su agalma, semblante de ser, causa de deseo. Por otro lado, no hay nombre de goce definitivo: es lo que traduce S(A) barrado. Es así que entiendo la proposición de Lacan según la cual el análisis es una lectura del no-todo.<sup>12</sup>

Si Freud ya había demostrado la especificidad de la mujer como analizante, debemos a Lacan no haber olvidado la especificidad de la mujer en la función analítica. No se trata de que las mujeres sean mejores o peores que los hombres en esta función. La autorización femenina en el

psicoanálisis es de tal envergadura como que la mujer no existe. El analista, pues, como la mujer, sólo existe uno por uno.

1 LACAN J Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, en Opción Lacaniana 23 SP, 1998,p.13

2 LACAN J. El Otro barrado, clase 2 del Seminario 27, Disolución, 15.01.1980iar con lo que llamamos de femenino

3 Cf.LACAN J. La troisième (31.10.74) en Lettres de l'EFP n.16.Paris, nov. 1975.p. 185

4 Cf.LACAN J .Impromptu sur le discours analytique, en Scilicet 6/7.Paris, Seuil,1976, p.62-63

5 TIZIO, H. El analista y los semblantes, en Papers 1, Boletín Electrónico del Comité de Acción de la Escuela Una, marzo de 2009.

6 LAURENT E. Pragmatique de la cure: Le transfert à partir de l'objet (a), en El Periódico n.3 del VI Congreso de la AMP,02.11.2007

7 MILLER, J-A. De mujeres y semblantes. Buenos Aires, Cuadernos del pasador, 1994,p.81-105

8 LAURENT, E. Ornicar? Digital 293.

9 Cf.LACAN J. Observaciones sobre el informe de de Daniel Lagache. Escritos.

10 LACAN J. Seminario La Angustia.

11 Cf.LACAN J. Directrices para un Congreso sobre la sexualidad femenina. Escritos.

12 LACAN J. Les non-dupes errent. Inédito.

## El origen del mundo y sus semblantes

**Dominique Laurent**

¿Qué se puede ver? ¿Qué es posible hacerse ver? Entre estas dos preguntas se desliza todo el espacio de la representación. Elegiremos situarnos ahí, entre lo visible y lo invisible, entre lo invisible femenino y lo visible fálico. La dificultad destacada por el psicoanálisis que ha atravesado toda la historia del arte es la de la representación de la imagen del cuerpo y de su goce.

Lacan da sobre este punto indicaciones muy preciosas. En el Seminario X, desarrolla, tras un viaje a Japón, la extraña paradoja de la representación del goce en Oriente. Las estatuas de Buda, prolongación de los falos, de los *lingams* hinduistas, se feminizan dando nacimiento a las magníficas estatuas de Buda de Nara. En el Seminario XX, sitúa en Occidente el periodo barroco como el momento de aparición de los cuerpos atravesados por el goce.

Sin embargo Occidente conoció muy pronto la representación de los desnudos. Si bien el desnudo femenino aparece por primera vez con Praxíteles, ciento cincuenta años después del desnudo masculino, la primera elaboración del desnudo clásico en la representación no comporta ningún índice de goce. Aunque el poder erótico de la estatuaria de Praxíteles fuese perfectamente reconocido, el mundo romano no avanzó mucho en lo que a este punto se refiere. El lupanar de Pompeya dejó representaciones de la erótica fálica, pero el más allá del falo permanece fuera de alcance de toda representación en el mundo antiguo.

La cristiandad y el conflicto de las imágenes introducirán a Occidente en la gran empresa del develamiento de las mujeres como tarea imposible. Hubo representaciones pictóricas de los suplicios de santas que mostraban a vírgenes impecables separadas de

sus objetos (ojos, seno, etc.). El mundo del Renacimiento inaugurado por una banda de jóvenes desbordantes de ideas – Masaccio, Alberti y Donatello – fue más allá de los límites de la representación de la Antigüedad con la invención de la perspectiva. A la captación de la mirada por el punto de fuga se añadieron enseguida los juegos de la mirada y los reflejos en el cuadro. Giorgione, en el marco del *paragone* entre la pintura y la escultura, en el debate sobre la primacía de las artes, introdujo en el cuadro el uso del reflejo – ya sea el del espejo o el de una fuente límpida. La finalidad de la operación era demostrar que la escultura no tenía la exclusividad de la representación de una misma figura desde distintos puntos de vista. La pintura era capaz de hacer lo mismo, incluso mejor, al ofrecer una visión simultánea de todos los lados gracias a los reflejos. En el universo femenino de las bellas ante el espejo, el principio giorgionesco de la figura atrapada entre sus reflejos alcanza el predominio. Destaquemos, en la exploración de esta feminidad sometida a la mirada amorosa o cargada de concupiscencia, *La mujer de los espejos*, de Tiziano, y *Susana y los viejos*, de Tintoretto, recientemente expuestos en el Grand Palais. Los juegos de la mirada y de los reflejos las envuelven sin poder, aun así, develarlas. Del todo inmersas en la contemplación íntima de su imagen, la una hace percibir el misterio femenino dentro del marco profundo y oscuro de una manga revestida de velos, la otra expone sin saberlo a la mirada de un viejo lo que Courbet nombra “el origen del mundo” y que, sin embargo, permanece velado. A pesar de la desnudez de Suzanne, sigue habiendo un velo.

Habrá que esperar a Bernini y el barroco para ver aparecer una representación del cuerpo atravesado por el goce, para que se aborde el goce mediante el agotamiento de la representación. El éxtasis de Santa Teresa, de acuerdo con Lacan en el Seminario XX, es una reflexión sobre el goce femenino como singular. Es una manifestación del Otro, una manifestación real que no engaña. Courbet, con su *Origen del mundo*, intenta, nada más y nada menos, encontrarle una forma a lo invisible del goce femenino, a condición de recordar que Khalil Bey, mecenas a quien iba destinado, deseaba a toda costa adquirir *Venus y Psiqué*, retrato de amor lésbico. Obtuvo de Courbet *El origen del mundo* y una serie conocida bajo diversos títulos: *El sueño*, *Las durmientes*, o también *Pereza y Lujuria*.<sup>1</sup> Podríamos añadir que *El cuadrado negro* de Malevitch es estrictamente homogéneo a *El origen del mundo* de Courbet. La mata de pelo negro y el cuadrado coinciden. En este punto, las epifanías del síntoma del místico Malevitch coinciden con el naturalismo de Courbet. El fetichismo de Picasso de la nariz femenina rota, otra versión del fetichismo del “brillo en la nariz” de Freud, se acerca a su manera a este imposible. La lista no es exhaustiva.

El tema iconográfico de la mujer ante el espejo en la historia de la pintura hace resonar un periodo clásico de Lacan, el del estadio del espejo y “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”. J.-A. Miller<sup>2</sup> advirtió que la intuición fundamental de Lacan en su estadio del espejo era la de la división del sujeto y la constitución de un objeto: la imagen de sí mismo como otro. El cuerpo que se destaca como imagen viene a responder a la *falta en ser* del sujeto. La articulación, en la estructura, de lo que se destaca de la imagen del cuerpo y su puesta en función significante se precisa gracias a los esquemas de los dos espejos en “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”. En este texto se articulan las relaciones del cuerpo imaginario con el cuerpo real y el Ideal del yo. Lacan retoma aquí el debate sobre la “existencia”, dicho de otra manera, el debate sobre la articulación de las palabras con el viviente que es el problema de la fenomenología<sup>3</sup>. Este texto remite a Merleau-Ponty y su fenomenología de percepción. “Lo visible y lo invisible” resuena en los esquemas ópticos de Lacan. Responde a la

dificultad con la que se tropieza al considerar el cuerpo, por una parte, como objeto sumergido en un universo cartesiano, el de las coordenadas matemáticas, y por otra parte, el hecho de que yo vivo ese cuerpo, el cuerpo, en un orden que no es matemático y del que la ciencia no puede dar cuenta. Para Merleau-Ponty, lo invisible es el interior del cuerpo. No tengo representación de mi proceso como viviente. Mi cuerpo es a la vez “el ser en el mundo” y “el ser yo”. Tengo un objeto en el mundo que es yo pero que al mismo tiempo me es extraño. ¿Cómo reconciliar lo invisible con lo visible que se da a mi? La fenomenología puede responder a esto considerando que “mi ser ahí” se encarna en un objeto: el cuerpo. Es la tentativa de reconciliación de Descartes y Aristóteles. Para Lacan, se trata de reconciliar al viviente con lo que lo representa, a saber, las palabras. Distingue con este esquema la “doble incidencia de lo simbólico y lo imaginario”, lo que articula lo simbólico con lo vivo. En esta época, lo imaginario es el lugar del goce propio del viviente. Se asiste a una separación, más clara que en el texto de 1949, del cuerpo como imagen significativa y el cuerpo como lugar de goce.

Los modelos<sup>4</sup> de Lacan indican la poca relación que tiene el sujeto con la realidad de su cuerpo. Pierde la realidad interior de su cuerpo en el borde de sus anillos orificiales. En el momento en que el cuerpo se goza es cuando se tiene un cuerpo, cuando el cuerpo pasa de lo visible a lo invisible. Mi cuerpo se hace presente (el “jarrón escondido” se hace visible) cuando atrapa el objeto, pero dicho objeto está tomado en una representación imaginaria. Mi cuerpo no lo atrapa directamente. Tiene que pasar por lo imaginario, por el fantasma. Es lo que ilustra la imagen virtual del florero en el jarrón. La única forma de percibir que tengo un cuerpo es apuntar al otro como objeto, pero el encuentro de mi cuerpo con el otro siempre es fallido.

Para Freud, hay un narcisismo primario. Supone que puedo atraparme a mí mismo como Narciso. Para Lacan el narcisismo es siempre secundario, vinculado a la presencia del Otro y del Otro cuerpo. Con estos esquemas, Lacan une el narcisismo vinculado a la imagen del cuerpo y la relación del objeto con el objeto como falta. Por otra parte, la crítica a Lagache conduce a Lacan a remitir el fenómeno de desvanecimiento, de *fading*, a un fenómeno de estructura, con el sujeto como S tachado. A partir del sujeto del significante, el sujeto se encuentra en la elisión del significante, es un agujero. No puede atraparse a sí mismo. Es porque el sujeto como tal es irrepresentable que su lugar viene a ser ocupado por un significante (I) calificado como Ideal del yo. Como lo advirtió J.-A. Miller, la presencia de la muerte, situada en el corazón del yo en “Variantes de la cura tipo”, es tematizada en este texto como presencia en el yo de una instancia simbólica. Se asiste a un recubrimiento de la pulsión de muerte por un punto vacío, luego por el Ideal del yo.

Los desarrollos ulteriores de la enseñanza de Lacan mostrarán cada vez más que no se trata de debatir simplemente acerca del yo y su imagen, sino de enfrentarse con lo imposible de la representación del sujeto y lo imposible de la representación del goce más allá del falo como tal, del goce del Otro. Es lo imposible de la representación del S tachado, agujero, elisión entre dos significantes y eso profundamente indescifrable que es S(A/), signo del goce que no tiene nombre y que, sin embargo, está inscrita en el lugar del Otro. El significante de la falta en el Otro vale para los dos sexos, cada uno a su manera. Para la mujer, S(A/) designa el goce femenino más allá del falo; para el hombre, designa un registro del goce pulsional en cuanto asexual. La relación del deseo de la mujer con el A tachado, con el objeto erotomaniaco, con el Otro que no lo es, es una relación con el Otro que habla. En la relación sexual, la mujer quiere, ciertamente, el órgano, pero mucho más que eso, quiere el falo como significante del deseo, del deseo que habla, que su hombre diga su ser y venga a cifrar su goce. Es así

como el hombre la “difama/dice mujer” [*dit-femme*] más allá del falo. Este suplemento de ser es un ser de significancia, o sea, está vinculado al goce. En cuanto ligado a los significantes, permite el tornasol de todos los semblantes.

La representación del *hablanteser* es imposible, por retomar los términos de la última enseñanza de Lacan. Esta condensación incluye al ser hablante en su dimensión de semblante y al cuerpo vivo en la estructura de *lalangue*. Supone la definición del sínthoma como acontecimiento de cuerpo, o sea, el efecto de goce del significante sobre el cuerpo. Esto permite captar mejor la fórmula de Lacan: “la mujer síntoma del hombre”.

El partenaire síntoma, nuevo estatuto del Otro al que el sujeto se encuentra ligado de una forma esencial, simétrica al hablanteser, implica no sólo el goce autista de la “apparole”<sup>5</sup>, sino también un dirigirse a un Otro mediante el cual algo del goce puede tomar cuerpo. Designa lo real como imposible de soportar, del cual el sujeto, al mismo tiempo<sup>6</sup>, goza. El enredo de la relación entre los sexos es el de un discurso infinito, en el que la contingencia del encuentro no deja de descifrarse. Allí donde no hay relación sexual, hay ese semblante sexual del que cada uno goza.

La pintura es una trampa de mirada. Te mira en el mismo momento en que crees atraparla. Esas bellas ante el espejo del Siglo XVI, adornadas con los más exquisitos fetiches de la seducción, armadas de los semblantes que velan la falta, son una mostración de la feminidad atrapada en las redes del deseo que, sin embargo, se escapa siempre con los juegos de la mirada. Miradas de los hombres y de las mujeres que no se encuentran, reflejos de cuerpo despedazado y fetichizado, “origen del mundo” metafórico o sugerido, pero siempre recubierto por el velo del pudor. Este velo no es sino el que se pone sobre el goce femenino. Cuando tal velo desaparece como en *El origen del mundo* o el éxtasis de Santa Teresa, entonces la mirada de esas mujeres se eclipsa. La mirada de Lacan responderá a este escape velando por un tiempo *El origen del mundo* antes de que fuera librado a la mirada ciega de la muchedumbre agolpada en el Musée d'Orsay. Por su parte, Santa Teresa no tiene más partenaire que Dios.

Traducción: Lizbeth Ahumada

1 Th. Savatier, “L’Origine du monde”, Bartillat, 2006, p. 47.

2 J.-A. Miller, “Un mathème incarné”, *La Lettre mensuelle*, n°50, juin 86.

3 J.-A. Miller, “Biologie lacanienne et événement de corps”, *La Cause freudienne*, n° 44, seil, Paris, février 2000.

4 J. Lacan, “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 673, 674, 675.

5 J.-A. Miller, “Le monologue de l’apparole”, *La Cause freudienne*, n°34, Seuil, Paris, octobre 1996, p.13.

6 J.A. Miller, “L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique”, *L’orientation lacanienne*, cours 1996-97, leçon du 19 mars 1997, inédit.

Délégué général AMP

Éric Laurent

Comité d'action de l'Ecole-Une

Lizbeth Ahumada

Marie-Hélène Blancard

Luisella Brusa

Anne Lysy

Ana Lydia Santiago

Silvia Tendlarz

Hebe Tizio

Design

João Carlos Martins

Réalisation

Philippe Benichou