



**PAPERS**

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

**Sumario**

**Ana Lydia Santiago**  
**Editorial**

**Philippe De Georges**  
**El psicoanálisis no es una visión del mundo**

**Alfredo Zenoni**  
**Semblante del más allá**

**Emilia Cece**  
**El zorro de Stephen, el giro de Lacan y los psicoanalistas de la escuela**

**Claudia Iddan**  
**Los puntos suspensivos... o la ausencia**

**Geert Hoornaert**  
**La feminidad: difamación, fantasma, semblante**

**Pierre Naveau**  
**Los hombres, las mujeres y los semblantes**

**Traducción**

Lizabeth Ahumada  
Damasia Amadeo de Freda  
Anna Aromi  
Viviana Fruchtnicht  
Laura Rizzo  
Gabriela Roth

## Editorial

### El congreso de La AMP y lo nuevo

Ana Lydia Santiago

Un congreso es casi siempre un campo abierto a las innovaciones. Si el tema de la innovación se encuentra en el orden del día, es porque nuestra época manifiesta un verdadero apetito por el impulso innovador. ¿Cómo se puede definir ese llamado insistente a la innovación?

Hay muchas formas de concebir una innovación. Por ejemplo, lo esencial, en el terreno del saber científico y tecnológico, es que se trata siempre de algo nuevo introducido en el mercado y en las prácticas sociales. Más allá de la generación de riqueza, una innovación se funda en el conocimiento y tiene consecuencias importantes para la vida social (1). La introducción de la electrónica en el sufragio universal es un ejemplo de un nuevo objeto técnico de un éxito sin precedentes en Brasil – dadas las exigencias del proceso y las dimensiones continentales del país –, que luego fue adoptado por otras naciones. Ante esto, ¿cómo concebir una innovación en psicoanálisis?

No obstante la presencia del psicoanálisis en el mundo, no habría nada más contra-indicado que hacer de la innovación una moda, reduciéndola a una mera introducción de objetos nuevos en el mercado. En absoluto: lo que se extrae como innovación del psicoanálisis no tiene nada que ver con los objetos técnicos, tampoco con una obra de arte. Se evidencia, pues, que el evento innovador, en ese campo, no coincide con el consumo de las necesidades y demandas más inmediatas de la civilización. Con esto se quiere reforzar la idea de que una Escuela de psicoanálisis no se atrinchera en el registro de una extraterritorialidad, desconociendo que una “*escuela no depones sus armas ante los impases de La civilización*” (2). Si consideramos que uno de los aspectos esenciales de la innovación en el discurso corriente es una dimensión cooperativa – cooperar para competir –, se comprende por ejemplo el papel de alianza de la ciencia con los intereses del capitalismo. A ese respecto, el psicoanálisis debe mostrarse refractario con relación a ese sesgo cooperativo, dado que le interesa preservar lo propio de su funcionamiento como modo de discurso.

Es la Escuela Una la que se sitúa como anfitriona de preguntas cruciales que implican al discurso analítico, en la medida que le corresponde construir un ambiente acogedor, en el que cada miembro comparta sus referencias de lo que concierne a la práctica analítica, más allá de las fronteras lingüísticas y geográficas. En efecto, el Consejo de La AMP, en comunicado reciente (3), puede apuntar a esta cuestión de que La Escuela Una encarna una relación entre lo Uno y lo Múltiple fuera del aspecto asociativo. Es a partir de ahí que se muestra sensible a las particularidades de cada Escuela. Reclama para ella misma el desafío apremiante de soportar la transferencia de masa que el propio psicoanálisis ha creado, privilegiando, de todos modos, lo bien fundado de la experiencia analítica, que se orienta por la clínica del *sinthome*, cuyo acento incide sobre las transformaciones del régimen del goce que es posible obtener del tratamiento (4). Es bajo este horizonte que el VII Congreso de La AMP puede expresar el trabajo de una comunidad activa en la vida cotidiana y en la vida intelectual de su tiempo, y hacer repercutir aquello que, de la política lacaniana, es capaz de transmitir con los medios de la práctica.

1. MIRRA, Evando. *A ciência que sonha e o verso que investiga*. São Paulo; Papagaio, dez. 2009.

2. Journal des Journées, 2009.

3. Communiqué, Compte rendu de la réunion du Conseil de l'AMP, les 30 et 31 janvier 2010.

4. MILLER, Jacques-Alain. Intuitions milanaises [1]. In *Mental*, 11, dec. 2002. p. 20-21.

## El psicoanálisis no es una visión del mundo

Philippe De Georges

Nos proponemos aquí extraer de una obra menor de Nietzsche algunas pistas sobre la cuestión de la verdad. El uso que de ésta se puede hacer en psicoanálisis está en el corazón de nuestro futuro Congreso de la AMP, entre semblantes y *sinthome*.

“No quiero saber nada de ello”: tal es el nombre que Lacan da a lo que, en el hombre, empuja a tapar toda verdad sobre sí mismo. No resulta sorprendente que lo haya anticipado Nietzsche, de quien Freud decía que cada frase suya le parecía una prefiguración de los descubrimientos del psicoanálisis. Nietzsche ve el origen de esta ocultación en nuestra vanidad, que nos hace llamar “conocimiento” a la suma de las ilusiones que sostenemos acerca del mundo y de nosotros mismos, a fuerza de mentiras, engaños y máscaras. Quien quisiera ver lo que se encuentra agazapado fuera de la conciencia, dice, descubriría “sobre qué fondo de crueldad, de codicia, de insaciabilidad y de deseo de matar descansa el hombre”. ¿De dónde podría venir, pues, un deseo de saber, un “instinto de verdad”? Foucault se hará eco de estas preguntas perturbadoras cuando dirá que “...el hombre contemporáneo, después de Nietzsche y de Freud, encuentra en el fondo de sí mismo el punto de impugnación de toda verdad...” De hecho, para Nietzsche, la imposibilidad de la verdad se debe al mismo tiempo al hecho de que “la cosa en sí” sólo nos es accesible por medio del lenguaje, y al hecho de que dicho lenguaje es por estructura inadecuado captar la realidad: la significación de las palabras es arbitraria, y desde la cosa hasta las palabras que supuestamente la dicen, se producen una serie de saltos metafóricos. Por eso nunca poseemos más que metáforas de las cosas y formas antropomórficas. Del mismo modo que “una rosa es una rosa”, cada hoja concreta, presente en la naturaleza, difiere de la esencia de lo que sería abstractamente “la hoja”. Todo concepto que usamos es, de acuerdo con el mismo principio, el resultado de una omisión: “la omisión del elemento individual y real”. Así, “la naturaleza no conoce ni formas ni conceptos, ni por lo tanto tampoco géneros, sino tan solo una *x*, que permanece para nosotros inaccesible e indefinible.” Cada uno de nosotros, al hacer uso del lenguaje y de sus convenciones, se ve llevado por la vía de nuestro estilo gregario, que pasa por verídico, ya que nos hace adherirnos a los usos compartidos. De este modo, cada cual se cree tanto más solidario de la verdad cuanto más ciegamente se somete a la “instancia reguladora e imperativa”. No se puede salir, pues, de la metáfora, y para Nietzsche no hay discurso posible que no sea del semblante. La representación (*Vorstellung*) es por estructura desplazamiento (*Verstellung*), y la verdad de un uso verídico del lenguaje no es, pues, sino mentira. ¿Hay, para Nietzsche, alguna salida? Según él, habría que buscarla del lado de lo que llama “metáforas intuitivas”: “Cada metáfora de la intuición es individual y sin igual”. Aquí se abre el campo de un uso casi privado y poético de las palabras, uso que es por definición propio del que habla. Dicho de otra manera, estamos en la vía de lo que Lacan llamará *lalengua*, y que constituye una huella, no del aprendizaje de la lengua del otro por aculturación, sino de “la invención” individual de la palabra. ¿Es pues Nietzsche, por este hecho, el primer relativista moderno? ¡De ningún modo! El ácido que maneja está hecho para corroer la creencia de nuestros “sobrentendidos”, las falacias del buen sentido y el reino de la opinión, ya que si bien el tema principal de su cuestionamiento es la verdad, esta es, como se ve, eminentemente problemática:

la ilusión perceptiva y la potencia gregaria del lenguaje participan en la falsedad fundamental de todo conocimiento. No hay que sorprenderse, por lo tanto, de que existan errores y mentiras, sino más bien de que se pueda emitir una verdad. Nietzsche no habría dicho sin duda, con Calderón, que “la vida es sueño”. Su tesis era más bien que “el mundo es una fábula”, tal como Lacan dirá más tarde que el mundo es un fantasma. ¿Qué es *el mundo*, en efecto, sino la idea que de él nos hacemos, y su construcción?

Que se pueda decir una verdad es en efecto algo asombroso y raro: la propia cura no tiene otra materia que el bla-bla-bla de nuestras asociaciones, de donde sólo emergen algunas chispas de esa verdad mediante la cual el decir toca a lo real. Por eso, ciertamente, Lacan retomará la metáfora heraclitiana del rayo, para calificar los instantes de lucidez y de clarividencia que tienen la estructura del relámpago. No se trata, por otra parte, más que de entrever alguna cosa de lo real: “tocar a lo real” da a entender que se trata más bien de que dicho rayo afecta a ese real. Que una verdad de puro semblante tenga efectos sobre lo real es lo que puede decidir que el psicoanálisis sea o no una estafa. Es a este punto vivo al que debemos dirigirnos. Señalemos, de momento, lo que tiene de nuevo y de decisivo el punto de vista de Nietzsche en su radicalidad corrosiva: se dirige a la modernidad y arremete contra los pensadores patentados de su tiempo, que evocan igualmente a los del nuestro, aunque estén revestidos de sus nuevas vestimentas. Por una parte, su discurso no hace más que reavivar el filo, sin duda embotado por el uso, de lo que en Aristóteles y Platón oponía la verdad exigente a la creencia y la opinión (saber y verdad contra *doxa*). Nada nuevo, en efecto, en la afirmación de que aquello que cada cual considera verdadero a partir del testimonio de sus sentidos y sobre la base de su condicionamiento por la tradición, pertenece de hecho al orden del engaño domesticado y al reino de los prejuicios. Por eso, de paso, el zarpazo que asesta al término “fenómeno”, que vehicula demasiadas ambigüedades. La diatriba nietzscheana es también, en buena parte, el eco del combate de las Luces, que evidencia la relatividad de las certezas comunes y su vínculo con las conveniencias. Pero esta crítica del supuesto conocimiento es también la base moderna de un cuestionamiento del cientifismo y del imperio, entonces naciente, de la sociedad técnica. Hay ahí algo, sin duda, en lo que se abastecerán Heidegger y muchos otros. Verdad no es realidad (*Wahrheit* y *Wirklichkeit*), aquella realidad de la que Lacan hará el “prêt-à-porter de lo imaginario”.

## Semblante del más allá

Alfredo Zenoni

La noción de límite es la nueva vuelta de la filosofía para mantener la existencia de Dios, ahí done el augusto argumento “ontológico” de San Anselmo fracasó a partir de Kant. Aunque ya criticado desde el tiempo mismo de San Anselmo por Gaunilon y más tarde por Santo Tomás, el argumento no dejó de ser retomado en formas más o menos parecidas por otros filósofos eminentes, incluso por Gödel (1). Ahora bien, los fenomenólogos contemporáneos prefieren barajar de nuevo sobre la capacidad de la lógica y de la razón, pero para servirse mejor de sus límites como trampolín más allá de la lógica y de la razón como lugar de lo divino. También prefieren al célebre *Id quo maius cogitari nequit* (lo que no puede ser pensado de más alto) (2) el *Id quod cogitari nequit* (lo que no puede ser pensado) o el *quiddam maius quam cogitari possit* (lo que es más de lo que puede ser pensado), ya presente en San Anselmo (3), como cuasi demostración de la existencia de este más allá.

### El límite del saber

Ciertamente, esas dos últimas proposiciones no pretenden tener una virtud intrínseca de demostración como la primera, pero es precisamente porque ellas evocan un más allá de la demostración que ellas son consideradas de tener una evidencia más... emotiva.

Para esos filósofos, en efecto, es el límite mismo, indiferentemente del pensamiento, de la racionalidad o del saber lo que abre obligatoriamente sobre la existencia de un más allá del pensamiento, de la racionalidad y del saber. Es el límite mismo que reintroduce la cuestión de una “trascendencia”, de un algo de impensable y de supra-racional que no está probado “ más que cuando el pensamiento reconoce sin conquistarlo lo que, trascendiendo, sobrepasa este límite –cuando él piensa –cuando él piensa que no puede pensar lo que él no puede pensar y lo que él no puede pensar lo sobrepasa siendo, precisamente, no solamente sin su entendimiento, sino más allá de lo que entenderá jamás.” (4). Cuando el pensamiento se acerca a su propio límite, como lo escribe igualmente el filósofo italiano Massimo Cacciari (5), éste toca, por el mismo hecho, lo que excede al pensamiento sin poder pensarlo: lo inexpresable, lo impensable, lo innombrable. Cuando éste designa un límite, la filosofía no puede hacer otra cosa que referirse a lo que se encuentra fuera de este límite, escribe aún J.-L. Marion (6). La racionalidad no puede hacer economía de esta hipótesis desde que la racionalidad misma, planteada al extremo de su coherencia, ha debido reconocer su propio límite interno, para retomar el título de la obra del profesor J. Ladrière: *Les limitations internes des formalismes* (7); obra que presentaba y comentaba en 1957 los teoremas de Gödel para destacar un más allá del saber formalizado que designaba como “verdad intuitiva”. Por ese sesgo, reemplazando las presiones del saber por su límite, el argumento anselmiano encuentra de alguna manera una renovación. Excepto que se finja ignorar que el límite, lejos de ser la condición de la debilidad o de la negación del saber, es el de su consistencia, Porque, tan sorprendente como pueda parecer, el saber no puede alcanzar su coherencia, sino a su condición de saber que es limitado, incompleto, y que se apoya sobre bases que no son demostradas. Pero esto no quiere decir que lo que no está demostrado es incluso “intuitivamente” más verdadero.

Desde la invención de las geometrías no euclidianas y desde los teoremas de Gödel – y todo el desarrollo de las ciencias lo confirma – sucedió que ningún cuerpo de saber, ningún sistema lógico, ningún conjunto, de cualquier naturaleza que sea: lógico, matemático, científico, político, no puede “consistir” ser, sin ser intrínsecamente incompleto. El límite del conjunto es una necesidad de la formación del conjunto, sin el cual nada podría formarse: ni saber, ni sistema, ni sociedad, ni equipo. El conjunto no puede incluir en sí mismo el principio de su formación, no puede contar sobre sí mismo para poder fundarse. Así, las proposiciones de un saber formalizado no pueden encadenarse en un todo coherente, deductivo, sin presuponer una proposición indemostrable, es decir, sin referirse a una proposición que no sea ella misma del orden del saber: lo que se llama un axioma. Un elemento inicial no demostrado debe ser presupuesto para que todo el encadenamiento de las proposiciones o de los teoremas pueda derivarse de ahí. Es necesario que un elemento sea exterior al saber, exceda al saber, para que el saber pueda formarse, ser consistente. Sin que la fundación del sistema sea exterior al sistema, sin que ella “ek-sista” al sistema, para escribirlo como Lacan (8), es el sistema mismo que se desmorona: el sistema que pretendería demostrar su fundamento con los medios mismos del sistema sería inconsistente. Es así que el axioma que excluye una categoría de conjuntos para permitir a la teoría de los conjuntos ser consistente no es él mismo deducible de la teoría misma.

### **La trascendencia**

La exterioridad de un elemento, la excepción a la realidad misma que él funda, (la  $x$  “más allá” de “todas las  $x$ ”, la  $x$  que contradice todas las  $x$ ) es la condición misma de su formación, sea cual sea el dominio. Es así especialmente en el dominio de la ley, donde su enunciación, o su existencia, no son deducibles de la ley misma y no están, por el mismo hecho, sometidas a la ley. Lo que funda la ley no puede, por definición, ser él mismo del orden de la ley. El ejercicio de la justicia es la ilustración, por así decirlo, cotidiana de esta “incompletud” de la ley. Esta refiere la ley a un más allá de ella misma, que no concierne a la ley, que la exceptúa. En la mediad en que no hay regla para la aplicación de la regla, es evidente que hay jueces para decidir su aplicación, sin que esta decisión sea previamente contenida en la regla. Una sentencia no es el reflejo mecánico de una ley, es un acto que decide de una interpretación de la regla. “Un mundo sin juez, donde la ley no tendría intérprete sin juicio, donde la ley no tendría intérprete, sería un mundo inhumano, el mundo de la ferocidad de la ley” (9).

Sea cual sea el registro de la experiencia o de la realidad que se constituye en una unidad o en una totalidad, la imposibilidad misma para esta unidad de reflexionar ella misma (10), de inscribir su enunciación en los términos mismos de su enunciado, comporta necesariamente una instancia enunciativa “más allá”, que ek-siste, es decir, que la delimita y que la contradice. Lo pensable está limitado por lo impensable, lo mortal por lo inmortal, lo material por lo inmaterial, etc. (11). Podemos así extender a toda la realidad constituida la necesaria inherencia de un término constituyente que se exceptúa, que la “trasciende”: un axioma, para un saber; un presidente, para una asamblea (sin la cual ella no podría incluso ser convocada); un creador, para un universo; un juez, para una ley, etc. Excepto eso que es “trascendente”, ese principio de enganche de todos los elementos del conjunto, no está en sí mismo enganchado a nada, no tiene otro soporte que ese enganche (12), no está más que porque lo han puesto ahí. La “trascendencia” de un juez no tiene que ser más justa que la ley misma, lo mismo que el valor axiomático de una proposición que no tiene que ser más demostrada que las otras proposiciones del sistema. La proposición inicial es adoptada, no porque sea más verdadera, sino que ella es adoptada en función de lo que resulta como verdadero. Ella no tiene más evidencia que la que se le acuerda. Ella no tiene para sí nada más que ser elegida convencionalmente o ser admitida. Así,

aunque necesaria a la formación del conjunto, el más allá del conjunto no es en sí mismo más que el semblante del más allá: él no es nada de real. Otros principios, otros axiomas, otros fundamentos pueden venir a reemplazar los principios, los axiomas, los fundamentos que, como para la geometría euclidiana, habían tenido hasta ahí el aspecto de ser verdaderos para siempre, de ser la estructura de lo real. Sea cual sea el punto de partida, sea cual sea la premisa o la evidencia del cual todo el edificio se sostiene, ese punto fijo no es más que << fixon >>: punto fijo, es cierto, pero punto fijo ficticio, “fixon” como lo escribe Lacan (13). Este hace función de algo que no hay en lo real, enmascara una imposibilidad. Nada permite, en efecto, encontrar en lo real lo “trascendente” de una realidad cualquiera, tanto más cuanto que no es posible encontrar ahí algo como un centro o “un super-observador hipotético que pueda *en el mismo instante* medir *a la vez* el estado de O y de O’ ” (14). El más allá de todo es una necesidad de la construcción del todo. Pero nada permite ver ahí otra cosa que esta necesidad misma, el puro punto de partida desde donde, por definición, hay que comenzar. Se sirve de eso como de una hipótesis, sin querer demostrarlo, porque su demostración comporta la inconsistencia del mismo todo que se quisiera construir (15).

### **Sacrificar el más allá**

Pensando en mantener a raya la crítica lógica del argumento anselmiano por el límite mismo de la lógica (o, lo que es lo mismo, por el límite del pensamiento, de la razón), nuestros modernos argumentadores no hacen más que restaurar el resorte de la demostración “aristotélica” de Santo Tomás, o sea, aquella de una necesaria “excepción” al proceso de reenvío ininterrumpido que caracteriza la relación de todo con todo. Es necesario que el reenvío del principio a un principio superior, de la causa a una causa previa, del origen a un origen anterior, se detenga en un momento dado en un infranqueable, en un principio que no dependa de ningún principio, en una causa que no tenga ella misma causa etc., bajo pena de *regressus ad infinitum*. Excepto que, advertidos en adelante del carácter ficticio de esta excepción (16), nuestros modernos argumentadores prefieran abandonar las vías de la lógica por las vías de la ignorancia, o sea, por las vías del amor. El Uno más allá, el Uno trascendente, que es una función necesaria en la perspectiva de una construcción o de una formación discursiva, pero que no es nada de real, gana así a los ojos de ellos un semblante de real proporcional a su no demostración. Así, – reactualizando la antigua prohibición de la representación del más allá, sin olvidar toda la teología negativa – prefieren ellos llamarlo, con mayúscula, lo Innombrable, lo Inconocible, lo Inexpresable, lo Inaparente, incluso lo no-siendo, como si esta designación negativa, tal como un velo, permitiera suponer una presencia real de una manera más convincente que su nominación positiva como Bien supremo. Causa primera, acto puro, etc., La “fixion” gana así en existencia en la medida misma en que no puede saberse lo que ella es, a la manera de un tesoro que guarda su existencia en tanto que no se lo ha encontrado, en tanto que queda “en la sombra y en las tinieblas”. Tender hacia, buscarlo, no poseerlo aún, es suponerlo existir, *es* lo que lo hace existir. Es la vía del amor, si el amor es, no posesión, sino movimiento, búsqueda, tensión hacia, tensión hacia lo que no ha sido captado aún, así como ya lo decía Nicolás de Cusa. Gracias a lo cual, la operación de los filósofos partidarios de una trascendencia “que no sería del semblante” deja mejor aún entrever que la fascinación oscura, el aura, la atracción que esta ejerce es la de una ficción, pero de una ficción por la cual la transferencia le confiere una existencia.

Un “más allá”, incluso expresado bajo una forma negativa (lo “indemostrable”, por ejemplo), es exigido por la construcción de un saber, de un mundo, de una sociedad. Toda articulación significativa, desde el saber lógico-científico, hasta el discurso más corriente, hace la hipótesis. Pero este “más allá” no funda el “más acá” que sin embargo es adoptado de preferencia a otro, porque es variable y múltiple. Es un semblante necesario, pero un semblante aún.

Lo que queda entonces, de esta irrealización del más allá, de esta reducción del significante trascendente a una suposición, es la carga libidinal, la preferencia que se le acuerde, precisamente, al hecho de que no es lo mismo tener el aspecto de existir, por un pueblo o por otro, por una época o por otra, por un individuo o por otro. Es de su investidura que el significante trascendente tiene su ascendente. El está hecho de la trama del síntoma. El valor de ser “ agalmático ” que recela no es más que el reencuentro lo que el *parlêtre* perdió de sí mismo, causa de su deseo, pero causa desconocida. El objeto *a*, llevado a lo trascendente, es formulado de una manera imprecisa: lo religioso, lo divino, lo metafísico, lo sobrenatural, el hecho de tomase por lo real. Es en eso que la muerte del Dios de la metafísica, así como esos filósofos leen lo dicho de Nietzsche (17), forma el lecho de la restauración del buen viejo Dios del sacrificio, del sacrificio que le da vida y le confiere la posibilidad de amarnos a cambio.

### No hay más allá

Sin embargo, nada en lo real obliga a formar el conjunto “ todo *x* ” delimitado por una *x* más allá, nada en lo real nos obliga a trazar un límite. Este límite, necesario para construir una “ ontología ”, no tiene otra necesidad que no sea pragmática, se sirve de ella por las necesidades de un discurso o de un montaje científico. Otro régimen es concebible, fuera de toda formación de conjunto donde la excepción fundadora faltante, la simple serie de las *x*, es todo lo que tiene. Es la dispersión “ no toda ” de singularidades que ningún más allá de parecer La/ mujer, modo específicamente femenino de ser ahí, régimen del goce sin significante. Ahí se comprueba que la noción de límite no es más que una necesidad de “ todo ”, haciendo creer en un más allá que sería real. Ella está en relación a una hiancia que no se protege detrás de un semblante de más allá, pero que es aquel del Otro como tal, del Otro que es el Otro de sí mismo. El Otro que falta. Y ahí donde el goce no toma la forma del Uno, ahí donde él no es “ semblantisado ”, ahí donde el “ principio del placer ” no lo delimita, (18) otro Dios puede encontrarse “ místicamente ”, un Dios que falta, un Dios sin *ek-sistencia*.

Así es como Jacques-Alain Miller destacaba en su curso, “ es como si fuera, en definitiva, la verdad del fantasma que fuera revelada por la estructura especial de la sexuación femenina. Y es porque Lacan invita a no confundir S(A/) y pequeño *a*. Y es porque dice incluso que el pequeño *a* no es finalmente más que imaginario. Lo que es verdaderamente de lo simbólico y que indica la vía de lo real, es S(A/)” (19).

- 1) K. Gödel, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 (2006).
- 2) “ Pero lo que nos lleva por esta vía, donde lo que es del orden del ser obedece al sentido, es lo que más ser tiene. En todo caso, es en esta vía donde se ha franqueado este paso de sinsentido de pensar que lo que más ser tiene no puede no existir. El sentido, si puede decirse así, se encarga de ser. Hasta no tiene otro sentido. Sólo que, desde hace cierto tiempo, se vió que esto no llegaba a dar el peso de la existencia, precisamente. ” J. Lacan, *El Seminario, Libro XVII*, Paidós, Buenos Aires, p. 60.
- 3) Ya presente en San Anselmo (*Proslogion*, chap. XV).
- 4) J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1991, p. 239. reconocemos ahí un eco de los *Pensamientos* de Pascal, ver especialmente los \*272 y \*267.
- 5) M. Cacciari, *Della Cosa Ultima*, Adelphi, Milano, 2004.
- 6) De Descartes à Augustin : un parcours philosophique, *Esprit*, juillet 2009, p. 94.
- 7) J. Ladrière, *Les limitations internes des formalismes. Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*. Paris, Gauthier-Villars, Sceaux, Gabay, 1992.
- 8) Retenemos acá el empleo que Lacan hace de “ ek-sistance ” en *Télévision*, Seuil, Paris, 1973, especialmente p. 54, 60,63.



- 9) J.-A. Miller, Teoría de Turín sobre el sujeto de la Escuela, Exposición en el *Congreso de la AMP en Buenos Aires*, julio de 2000, EURL, 2001, p. 74.
- 10) “ No se puede incluso demostrar, en un sistema coherente, que ese sistema es coherente, in J. Ladrière, *op.cit.*, p.399.
- 11) Habría que recordar y mostrar que es el lenguaje como tal que significa más allá de él mismo, que comporta una estructura de más allá, un más allá que explotan tanto la poesía y el chiste como la palabra de todos los días. Eso sería para otro trabajo.
- 12) Según una formulación que me fue sugerida por una analizante.
- 13) J. Lacan, L'étourdit, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.479.
- 14) P.-Y. Turpin, Prédiction et indéterminisme en physique, *Mental*, n° 22, 2009, p.131.
- 15) Los axiomas no dejan de ser hipotéticos sino cuando son retomados en un sistema más potente, sistema cuyos axiomas deben a su vez ser deducidos de un sistema más potente aún, y así a continuación, hasta desembocar sobre las paradojas russelianas de la teoría de los conjuntos.
- 16) Desde que el infinito actual ha dejado de ser una imposibilidad matemática.
- 17) Ver, entre otros, G. Vattimo, *Après la chrétienté*, Calmann-Lévy, Paris, 2004.
- 18) La continuidad entre goce y pulsión de muerte en la sexuación femenina ha sido tratada recientemente por D. Laurent. Ver su artículo, Pulsion de mort au féminin, *Lettre mensuelle*, janvier 2010, p. 9-12.
- (19) J.-A. Miller, “ La fuite du sens ”, lección del 21/02/1996 (inédito).

## El zorro de Stephen, el giro de Lacan y los psicoanalistas de la escuela

Emilia Cece

El interés de Jacques Lacan por Joyce, en el último periodo de su enseñanza, marca un giro decisivo caracterizado por el predominio del registro de lo real respecto del simbólico, un predominio del goce sobre el deseo. La invención del Sinthome, solidaria al concepto de Goce que se extiende más allá del registro del simbólico, comporta un retorno a la escritura - en la que Lacan busca un posible soporte material para el goce. Es así como Joyce, como Schreber, no obstante no poder ser considerado - sino al costo de una excesiva forzadura- un caso clínico, permite a Lacan captar aspectos pragmáticos de la clínica, sea por la particularidad del estilo autobiográfico, sea por el uso del no sentido articulado a una sintaxis plasmada en la rapidez de la intuición lógica. La suya demostrará en efecto la eficaz ventaja de un artificio para abrir el camino a ese goce fuera de sentido, garantizando al *parlessere* un modo de acomodarse en la propia existencia. Este giro introduce un radical cambio de perspectiva para Lacan, un retorno a la Instancia de la Letra, como destaca J.A. Miller<sup>1</sup>, que desplaza el psicoanálisis más allá de “la cura”, hacia un nuevo horizonte a favor de la posibilidad de “*savoir y faire*” con un goce no necesariamente relacionado a un saber epistémico. Es desde aquí que se verifican importantes consecuencias para la clínica, la formación de los analistas y el modo de hacer Escuela. En efecto, esta retroacción al punto de llegada deja abierto el punto de capitón de la enseñanza, que de este modo queda como sin conclusión, topología abierta que repropone algunas cuestiones a la Escuela de los analistas respecto al lugar propio del Sinthome. En verdad la exclusión interna al sentido había ya comenzado con la recusación del objeto *petit a* después del seminario XX°, pero este Goce propio del Sinthome apunta a la singularidad e intenta con la teoría de los nudos enlazar un inconsciente nuevo. El punto central es la relación entre real y semblante, la que podemos escribir según el algoritmo propuesto por Miller:

## R

### S/s} “a”

donde el semblante indica la relación entre significante y significado, siendo no obstante respecto al significante, otra cosa. Durante mucho tiempo Lacan había indicado con esta letra “a” un goce no asimilable en lo simbólico, imposible de negativizar, resto y residuo último (semblante de ser) de la operación simbólica. Este algoritmo, que introduce en primer plano lo real, evidencia la naturaleza espúrea del objeto *petit a* apto para representar y positivizar algo en lugar de una falta, pero indicativo además del hecho que del goce algo persiste más allá de lo simbólico. Si el objeto *a* como semblante cubre un vacío, Lacan busca algo de material, una sustancia como soporte de ese goce. Podemos decir que la orientación al Sinthome pondrá precisamente allí el acento, sobre lo que goza, y esto con precisas consecuencias para la clínica. La teoría de los nudos halla su fundamento en tales presupuestos y responde desde allí a la exigencia de dar consistencia real a este Otro del goce, no se conforma con representarlo simplemente. En primer lugar el algoritmo obliga a rever el estatuto de la verdad e indica que, dado el predominio de lo real, será éste a regular la articulación semántica, y no al contrario. En segundo lugar propone un pasaje a la clínica del particular como clínica del inclasificable y donde el analista juega su rol sustancial en relación al goce, al evento corporeo. El atravesamiento de este objeto de puro semblante constituye una base de apoyo que permite a Lacan proceder sucesivamente hacia la teoría de los nudos. El escrito de Joyce, por el uso del no sentido el “lapsus” o el “Wiz”, será para Lacan la vía que le permitirá pasar del semblante al Sinthome. Bien se presta Joyce a tal fin, no solo por el trabajo (la *ricerca*) de estilo, sino por el saldo del propio goce. El uso del no-sentido en efecto, que está al origen de la invención de una técnica literaria, no se perpetra solo por el gusto de tomar en broma el discurso de la Universidad sino para excavar en esa falta que se produce, y esto mientras dedica una particular atención al ritmo y a las rimas, que vuelve afable y agradable el escrito, atribuyéndole un poder idéntico al efecto sonoro de la flauta de pan del flautista de Hamelin<sup>2</sup>. Quienes lo seguirán acabarán cayendo al agua sumergidos por una carcajada. La fuerza del arte ha de buscarse, más que en el lenguaje, en la capacidad de proceder por relámpagos intuitivos, por piezas de un mosaico en que misteriosamente el elemento lingüístico deja campo a la marcha rítmica más bien que a la semántica. Se suma, a la letra pura y simple, un elemento indefinible pero específico que atribuye un efecto particular al escrito. El litoral de la barra del algoritmo, en síntesis, resta el campo predilecto de Joyce, que pasa libremente del lenguaje a *lalangue*. Del *Ulysses*:

*Lei, sa qualcosa di Pirro?*

*Un cartoccio di fichisecchi se ne stava acquattato nella cartella. lui li appallottolava ogni tanto tra le palme e quietamente li inghiottiva. Minuzzoli aderivano alla pelle delle labbra. Lato addolcito di un ragazzo di gente benestante, orgogliosi che il figlio maggiore fosse in marina. Vico road, Dalkey.*

*Pirro professore? Pireo, un molo. Tutti risero. Alta inamena malevola risata. ...etc etc..... [Todos rieron. Alta desolada malevola risada]<sup>3</sup> ...etc etc.....*

*Cantò il gallo al mattino, In cielo i batocchi, Davan undici rintocchi. E' ora che quest' animuccia, In cielo vada a cuccia.*

*Che cosè, che cosè professore? Non abbiamo sentito, ripeta professore.....*

*I loro occhi si slargavano mentre i versi venivano ripetuti..... e Stephen, con un prurito in gola rispose:*

*La volpe che seppellisce la nonna dietro un cespo di caprifoglio.*

*Si alzò e ruppe con una risata nervosa a cui le loro grida fecero un'eco di costernazione.*<sup>4</sup>

Mientras se escurre el simbòlico, lo que impresiona al lector es la separaciòn de una suspensiòn lògica, el corte del flujo semàntico, la interrupciòn que por ejemplo surge entre "i minuzzoli" [pedacitos] en los labios del muchacho, y la respuesta de "ficosecco"<sup>5</sup> [lit. higo seco, en italiano: "no entender nada"]. Pirro y Pireo ademàs de ser nombres propios, introducen con la homofonìa una discontinuidad en el sentido que mas bien que cerrar, relanzan la cosa. Se trata de un corte y de un tiempo lògico que dan razòn de un avvenimento que se està cumpliendo (arreglo retrospectivo) y que capta un gusto particular, producido como "evento corporeo sustancial con consistencia de Goce"<sup>6</sup>. Reencontramos los mismos elementos en el enigma del zorro<sup>7</sup>, retomado por J.lacan en el Seminario XXIII<sup>8</sup>, donde la sepultura evoca lo absurdo tratàndose de un animal habitualmente astuto, descubierto en el llevar a cabo una empresa tan tonta como la de liberarse de un cuerpo muerto escondiendo sus huellas. Es asi que el significante excava una falta, sin algùn apoyo en el sentido, mientras quien queda suspendido en ese hiato es el sujeto. Elementos discretos y aislados retornan desordenadamente en relaciòn a una palabra clave que resuena, instaurando un lugar desde el cual *Ça parle*. << L'importante è che parla e scappa dappertutto e tutto può esservi impersonato.... tutto può persuonare>><sup>9</sup>. Mientras algo hace irrupciòn haciendo agujero, la habilidad consiste en el desplazar continuamente el area del agujero de modo tal que se produzcan efectos especiales. De lo que se trata, dice Lacan, es de percibir el eco de estos efectos especiales : "Es indudable que este fox, este zorrito que entierra a su abuela debajo de un arbusto, es verdaderamente una cosa miserabe. Pero que eco puede tenere esto, no dirè para las personas que estàn en este recinto, sino para los que aqui son analistas?"<sup>10</sup> [S. XXIII p. 69/70]

Se trata de un eco special que acà resuena para los psicoanalistas que escuchan con otras orejas porque, como Stephen, son heroes exiliados del lenguaje y frecuentemente, por correr tras enigmas, dan con respuestas particularmente estupidas! Puede ser interesante notar que Giorgio Melchiorri y Giulio de Angelis, en su comentario al *Ulysses*<sup>11</sup>, afirman que Joyce con esta obra se coloca en la fase mas intrèpida de la narrativa inglesa, en el extremo intento de reconciliar la antinomia entre realismo y simbolismo, reinventando con una tecnica propia una nueva literatura. Por lo tanto, no solo las sugerencias del eco, sino precisamente la tècnica y la invenciòn, ofrecen a Lacan la sustancia sobre la cual apoyar una clinica de lo inmodificable que conjure para mas adelante el ocaso del psicoanàlisis. En efecto, si de clinica se puede hablar en esta fase, se trata de una clinica extrema. De lo que es incurable, una clinica "al final" y "del final"<sup>12</sup>. La clinica de la pragmatica se sobrepone a la epistèmica, proponiendo al psicoanàlisis como una fina arte che ponga en plena luz el valor del acto que està a la altura de las sutilezas del inconsciente. Importantes consecuencias conciernen asimismo la formaciòn de los analistas y por lo tanto el dispositivo del passe. Si inicialmente este era el intento de Lacan de someter a la prueba de la verdad la profesiòn del psicoanalista, ahora es la prueba del hecho que la verdad es un espejismo y no hay modo de hacer equivaler la palabra al real. El discurso analitico apuntarà a sostener la singularidad del sujeto contra la sociedad toda mientras casa caso en su singularidad, el control, la formaciòn misma, demostraràn como, en la practica, los psicoanalistas no pueden sino ser personas que reivindicàn la propia diversidad, artistas de la singularidad. Conocemos las consecuencias de esta diversidad entre el discurso Amo y el discurso analitico y el costo que esta diferencia implica para la profesiòn. Si el deseo del analista -que mueve el acto

analítico- es para Lacan el deseo de obtener la diferencia absoluta, J.A.Miller nos pone en guardia ratificando que adherida a esa diferencia absoluta hay siempre una extraña mezcla, vale decir que en nuestra práctica no hay pureza, que la práctica misma se coloca al borde de un litoral impuro que concierne un chiste de mal gusto que, como mínimo, comporta un deseo de falsa moneda.<sup>13</sup> En la Escuela habrá por lo tanto que tener cuenta de este mal gusto que acompaña el propio acto, cada uno estará en ella llamado a saber hasta dónde puede renunciar a este goce y tomar distancia. En Italia es hoy perfectamente posible captar la diferencia entre ser autorizado "por la ley" y autorizarse "de sí mismo", creo por esta razón estamos en condiciones de dar testimonio de las dificultades encontradas para mantenerse en este litoral impuro. Para el resto de Europa, donde se ha tenido la fortuna de no tener aún la necesidad legal de dirimir entre práctica analítica y profesión, el zorro de Stephen podrá servir de semblante y representar el punto de fuga de aquel deseo de diferencia absoluta que no se conforma con sepultar borrando las huellas. Es claro que apuntar al real no implica excluir del todo lo que pueda tener valor de verdad. Por eso, en la formación de los analistas, es de evitar el saldo cínico. Puede ser relevante salvaguardar el puesto de la verdad precisamente en su estructura de ficción y hacer durar el análisis el tiempo necesario para lograr decir como se cambia cuando uno se encuentra frente a lo que no cambia, y no cambiará. En efecto, entre verdad y goce, como entre semblante y Sinthomo, se desanuda y anuda aquel borde que a la luz de la última enseñanza de Lacan, puede abrir al transfert de Escuela según los modos de un nuevo encuentro y "...volver posible este goce, [que] es lo mismo que escribiría *j'ouis-sens*. Es lo mismo que oír un sentido".<sup>14</sup> [en fr. oigo sentido homófono de goce N. de la T. Sem. XXIII p. 70] Mas allá de esto solo queda, a cada uno, el propio eterno retorno a la singularidad.

Traducción de Laura Rizzo

1 J.A.Miller "L'esperienza del reale nella cura psicoanalitica" en *La Psicoanalisi* n°27, gennaio-giugno 2000, ed Astrolabio per Ubaldini Editore, Roma 2000

2 Se trata de la famosa fábula de los hermanos Grimm

3 J.Joyce, *L'Ulisse* pag.25 ed. Oscar Mondadori Trad. Giulio de Angelis.

4 J.Joyce. *L'Ulisse* ed. Bruno Mondadori. Pag.28 Trad. Giulio de Angelis

5 En italiano "afferrare un ficosecco" significa no entender nada.

6 Se trata de la definición de Sinthome presente en el curso de la O.L. de J.A.Miller 2008-2009 lección del 17 dic. 2008

7 Fox en el texto inglés atrapa el doble sentido de ser un zorro, astuto como un zorro.

8 J.Lacan, *Il Seminario, Libro XXIII*°, La pista di Joyce pag 68, texto de J.A.Miller, ed it. A cura di A.Di Ciaccia, ed. Astrolabio, Roma giugno 2006.

9 J. Aubert, Intervención en el seminario de J.Lacan, en *Il Seminario libro XXIII*, op. cit.

10 J.Lacan, *Il Seminario libro XXIII* op. cit. pag 68

11 G.Melchiorri e G.de Angelis, *Ulisse, guida alla lettura* Oscar Mondadori ed. Bruno Mondadori. Milano ristampa giu.2009

12 J.A.Miller O.L. inedito aa 2008/2009 Parigi

13 J.A.Miller *Orientation Lacanienne* 2008-2009 inedito

14 J.Lacan, *Il Seminario libro XXIII* op. cit. pag.69.

En tanto que seres hablantes estamos perdidos en lo que se refiere a la relación sexual ya que “ el significante no está hecho para las relaciones sexuales ” (1). Yo diría que está hecho para el malentendido y para velar lo que “ no hay ”: la proporción sexual. Esta inexistencia a nivel de la escritura introduce una ausencia, un vacío, en el seno de lo que se escribe en el inconsciente y que tiene efectos sobre el decir, produciendo malentendidos en todos los discursos.

En efecto, podemos referirnos al ser hablante como aquel que habla para velar lo que no hay, conectando el decir con un rasgo desconocido inscrito en su propio cuerpo, a un punto de fijación de goce. Entonces, en lo referente a la relación sexual, ¿qué es lo que nos permite crear la ilusión de no estar perdidos? En relación con el significante y con la letra, ¿cuál es entonces el lugar de este “ no hay ” ?

Si tomamos una frase cualquiera, ¿cómo inscribir en ella esta ausencia ? Con tres pequeños puntos...

Los puntos suspensivos o el tiempo suspendido representan en general una interrupción en la frase escrita o en una frase dicha, abren un paréntesis que hace surgir la dimensión de lo escondido o del lugar vacío. Y si estamos hablando de lo que no hay al nivel de la escritura, el acento recaerá sobre los puntos suspensivos como signo de una ausencia.

Jacques Lacan nos enseña que tanto el amor como el síntoma sustituyen este “ no hay ” de la proporción sexual, es decir que llenan el lugar vacío, el lugar de los tres puntos suspensivos. El amor vela esta inexistencia por la palabra o por la letra\* de amor, del mismo modo que la imagen sobre la pantalla vela el vacío del objeto *a* o, para ser más precisos, de la nada. También el síntoma es un sustituto de esta inexistencia que nos orienta hacia el partenaire. Si el amor funciona como una brújula hacia el deseo, el síntoma juega este mismo papel de brújula para el goce, en la medida que encierra el núcleo opaco y singular del goce del sujeto, goce que no se escribe. Estas sustituciones nos permiten así no encontrarnos totalmente perdidos y, a partir del momento en que amor y goce funcionan como sustitutos de una ausencia, evidencian el lugar de invención que sostienen, el lugar de semblante que ocupan. Esta invención propia del decir, bien sea como palabras de amor o como sentido del síntoma, recubre lo real y confiere al sujeto una red para sostener su deseo y orientarse en la vida. Observemos como funciona el mecanismo de sustitución.

### ***... y el amor***

“ Sólo el amor permite al goce condescender al deseo ” (2), afirma Lacan.

Este movimiento psíquico del goce hacia el deseo lo podemos traducir en dos pequeñas fórmulas discursivas, utilizadas por el propio Lacan.

La primera fórmula, bien conocida, es el enunciado “ Tú eres mi mujer ”\*\* por el cual la estructura de la palabra se nos presenta acentuando el hecho de que un sujeto recibe del otro su propio mensaje en forma invertida (3). Es decir que, al pronunciar la frase, hay también un mensaje, un sentido, que recae en aquel que la enuncia y señala el lugar que ocupa respecto a su interlocutor. Es una frase que determina así la posición de los sujetos en el discurso y abrocha una significación que puede calificarse de relación sexual. Yo la situaría del lado del amor-deseo.

La segunda fórmula expresa poéticamente lo que constituye el drama de todo ser hablante, su “ exilio de la proporción sexual ” (4), debido al hecho de que el ser hablante mantiene un monólogo sexual con su inconsciente. Lacan presenta esta fórmula con una musicalidad casi de tango. Escribámosla en forma de poema para ver qué valor podemos atribuir a cada estrofa :

Te pido  
Que rechaces  
Lo que te ofrezco  
Porque no es *eso* (5)

*Eso*, como Lacan explica, es el objeto *a* ; el objeto que siempre se escapa de la cadena significativa y que nos mantiene vivos y deseantes. Pero si lo que se ofrece no es *eso*, es decir un objeto que pudiera satisfacer el goce que habría que tener, el “ lo que te ofrezco ” pone de relieve el lugar del semblante en el discurso del amor y, en consecuencia, la constante yancia entre el goce que se busca, siempre perdido, y el goce que se obtiene. Esta yancia abre la posibilidad de un encuentro amoroso o social, sujeto a la pura contingencia de conseguir crear un semblante de “ hay ”.

El aforismo en general está construido sobre una serie de oposiciones, por ejemplo entre “ lo que te ofrezco ” y “ no es eso ”, o entre “ te pido que rechaces ” y “ lo que te ofrezco ”, oposiciones que subrayan el hecho de que en el amor se ofrece lo que no se tiene, del mismo modo que lo que se pide no es lo que se ofrece. En relación con este poema, en los seminarios *Ou pire y Aún*, Lacan presenta el nudo borromeo como su traducción, en mi opinión, con el fin de subrayar precisamente lo que se repite siempre encerrando un vacío : el Uno en tanto que requerimiento del objeto *a*. Lacan subraya el hecho de que los tres verbos o las tres operaciones mencionadas, pedir, rechazar y ofrecer, forman un nudo que concierne a la posición del ser hablante en un discurso, su forma de hacer lazos libidinales. Cada estrofa o verbo del poema toma sentido por relación con los otros y de este nudo solamente puede surgir el objeto *a*, un vacío.

El amor trata el llamado “ rechazo ” del goce que habría que tener y que condena al sujeto al exilio de la proporción sexual, por el desplazamiento, al nivel de la escritura, de este rechazo bajo la forma de una negación. Dicho de otra manera, la ausencia se vuelve una negación : “ **no** es eso ”, que afecta a cada verbo del poema creando entre ellos una constante yancia que relanza el deseo sin cesar.

Desde el momento en que el “ no hay ” se produce por lo que no se escribe y que todo encuentro posible se convierte al nivel de la escritura en una negación, y una negación desplazada –nos dice Lacan-, ¿sobre qué se inscribe este desplazamiento ? Sobre lo que **no** cesa de inscribirse a cada giro del decir causado por el “ **no** es eso ” : el deseo.

De este modo se crea la ilusión de que algo “ se inscribe en el destino ” (6) de cada partener, una necesidad que no cesa de inscribirse allí. La negación desplazada de un “ cesa de no escribirse ”

al “ no cesa de escribirse ” (7), es decir de la contingencia de un encuentro a la necesidad de la ilusión de la relación, hace surgir la dimensión del semblante. Lo que no se escribe consigue escribirse en tanto que condición de goce : el significante Uno, el rasgo sobre el cuerpo. Entonces, el “ no hay ” se convierte por la negación desplazada en una repetición de la demanda que moviliza el deseo hacia un “ hay ”, una significación que se abrocha en “ Tú eres mi mujer ”. El amor en tanto que significación permite incluir al otro como partener en el circuito pulsional que exige sin cesar la satisfacción de un punto de goce marcado sobre el cuerpo. Así el amor permite al goce condescender con el deseo. “ Es el punto de suspensión producido por la vía de la existencia del inconsciente al que se ata todo amor ” (8), nos dice Lacan, y es esto lo que produce en el ser hablante la ilusión de la proporción sexual, el espejismo del Uno. En consecuencia, podemos situar esta demanda de rechazo del lado del goce. Pero si reflexionamos en ello, ¿quién enuncia esta fórmula ? Es quizá “ Yo, la verdad ”, la que habla, la verdad que no queremos saber : nuestro exilio de la proporción sexual.

Este punto de suspensión, ¿cumple alguna otra función que la del paso ya mencionado como “ punto al que se ata el amor ” ? Dado que éste se sustituye por la vía del inconsciente a lo que no se escribe, causando así el retorno del Uno, se puede por tanto relacionar con el síntoma en tanto que sustituto del goce rechazado. Así, a esta suspensión creada por la existencia del inconsciente se abrochan tanto el amor como el síntoma. El ser hablante hace el amor con su inconsciente bajo la forma del síntoma.

### ... y el síntoma

Este tiempo de suspensión propio del ser hablante se puede relacionar con dos características singulares del síntoma, que no ponen de relieve el desconcierto sino más bien su dimensión de instrumento o de resto sintomático.

En primer lugar, recordemos que Lacan lo presenta como “ la nota propia de la dimensión humana (9). El síntoma condensa lo que es propio del ser humano, de su exilio de la proporción sexual. En otros términos, encierra “ la nota propia ” de la verdad humana que busca encontrar un cierto orden a través de los diferentes discursos que intentan establecer lazos sociales y hacer semblante de arrancar al ser hablante de su soledad autoerótica. Lacan elige aquí el término “ dimensión ”, que resuena con el equívoco que utiliza en otros lugares entre dimensión, dicho-mención o dicho-mansión\*\*\*. El síntoma es en efecto la *mansión* de las tres dimensiones del espacio habitado por el ser hablante : real, simbólico e imaginario. Encarna esta verdad, y al mismo tiempo permite cierto trasvase del goce autoerótico hacia el lazo social. Es en la *dicho-mansión* del síntoma donde podemos encontrar, en mi opinión, los puntos suspensivos entre lo que se dice, incluso a nivel del amor, y el objeto que el cuerpo busca para gozar.

La segunda característica reenvía a la función de la suspensión en tanto que grapa. Lacan recuerda la expresión de un analizante que hablando del síntoma utiliza la imagen de los puntos suspensivos en una frase (10). Lacan pone de relieve la importancia de la referencia a la escritura en esta comparación “ para situar la repetición del síntoma ”. Por una parte, esta imagen de los puntos suspensivos realza más bien la dimensión de vacío vinculada con el síntoma, que de este modo podría presentarse como una función matemática ; función que le permite adquirir variables diferentes o sustitutos, a condición de que estas variables cumplan con esta función. Los objetos son “ indiferentes ”, pueden cambiar, pero la exigencia pulsional de satisfacción es una “ Konstante Kraft ”, una fuerza constante que se mantiene siempre. Desde el punto de vista del goce estos puntos suspensivos evidencian el lugar de lo que funciona con “ partener ” del

sujeto. Por otra parte, al nivel de la escritura, la frase atrae la atención sobre el lugar de la letra que se repite, el Uno marcado sobre el cuerpo, signo de un modo de goce.

Para concluir, el significante de la palabra es a la letra sobre el cuerpo lo que el semblante es a lo real.

Notas:

(1) J. Lacan, *El Seminario, libro XVII, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 34.

(2) J. Lacan, *El Seminario, libro X, La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 194.

(3) J. Lacan, *El Seminario, libro III, Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 57.

(4) J. Lacan, *El Seminario, libro XX, Aun*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 175.

(5) J. Lacan, *ibid.*, p.135, y “*Ou pire*”, seminario inédito, lección del 9 de febrero de 1972.

(6) J. Lacan, *El Seminario, libro XX, Aun*, p. 175.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) J. Lacan, “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines”, *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p.56.

(10) J. Lacan, *Le Séminaire, livre XXII, R.S.I.*, cours du 21 janvier 1975, in *Ornicar* ? 3, mai 1975, p. 107.

\* Juego homofónico, en francés *lettre* significa tanto *carta* como *letra*.

\*\* Juego homofónico entre *tu est ma femme* (tu eres mi mujer) y *tuer ma femme* (matar a mi mujer).

\*\*\* NdT Juego homofónico y ortográfico entre *dimensión* (dimensión), *dit-mansion* (dicho-mansión).

Traducción : Anna Aromí

## La feminidad: difamación, fantasma, semblante

Geert Hoornaert

La noción de “semblante” está aún ausente en el texto sobre la feminidad que Lacan escribe en 1958, a los fines de preparar el Congreso de 1960 en Amsterdam. No obstante nos ha parecido posible incluirlo en el hilo del razonamiento que ahí se despliega.

Dos grandes tesis en las *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, en donde Lacan sitúa el camino seguido por él en una réplica a Freud y a los post-freudianos: la posición femenina no está definida por la relación al Falo, esto es lo esencial de su réplica a Freud, la misma no está tampoco definida por una pulsión parcial, esta es su réplica a los post-freudianos.

¿Cuál es el punto de partida de Lacan? *Primo*, existe un ‘*Vorstellungsrepräsentanz*’ adecuado para la masculinidad: el Falo. La aproximación a la feminidad con la ‘*Vorstellungsrepräsentanz*’ de la masculinidad –es todo el debate sobre la fase fálica en los dos sexos (E., p. 727)– resulta en un resto oscuro, un ilegible. *Tertio*, con respecto a ese resto ilegible se precipitan “imágenes y símbolos” (E., p. 728); “*Vorstellungen*”, “representaciones” –Lacan no habla aquí de significantes.



Existe pues un significante que dice algo sobre la feminidad, el Falo, pero él no dice todo: hay un resto de la feminidad sobre el cual este significante no dice absolutamente nada, pero donde se precipitan *'Vorstellungen'* –toda una serie de representaciones. Lacan va a enumerar varias, que extrae de la literatura psicoanalítica: la “dependencia rectal” en Andreas Salomé, el desconocimiento de la vagina, el masoquismo femenino, la pasividad, los fantasmas de efracción, la envidia del pene... Lo que Lacan objeta, es la tendencia, en los autores de estas nociones, de elevar esas *'Vorstellungen'* de la feminidad al estatuto de significante (*Vorstellungsrepräsentanz*) de la feminidad. Este significante es, en la mayoría de los casos, extraído de una pulsión parcial que sería dominante en la mujer y completaría el resto oscuro y no drenado por el Falo.

Primer punto pues: no hay significante de la mujer en el inconsciente, pero hay “imágenes y símbolos” de la mujer –eso pulula de imágenes y de símbolos, por todas partes, en el psicoanálisis como en la neurosis. Es un dato de estructura que Lacan retomará en su Seminario *Del Otro al otro*: “Que no hay de la relación sexual, si hay un punto donde eso se afirma, y tranquilamente, en el análisis, es en esto: que la mujer, no se sabe lo que es. Ella no es conocida sino, gracias a Dios, por representaciones” (XVI, p. 226). Y esas representaciones difieren según las épocas, la Venus prehistórica sirve aquí de ejemplo (p. 228).

La cuestión es saber si se puede dar a estas “imágenes y símbolos” un estatuto de semblantes. Se encontraría entonces un diferencial entre significante y semblante, uno, intemporal y estructural, mudo sobre la mujer, el otro variable y parlanchín; pero ¿no se perdería al mismo tiempo un diferencial entre semblante de la feminidad y fantasma sobre la feminidad? Y es justamente esta confusión la que Lacan denuncia en su texto de 1958. Si las metáforas a las que los psicoanalistas se han referido generalmente no “ameritan ser preferidas a lo que cualquiera nos ofrezca de una poesía menos intencional” (E., p. 728), si todos esos “vagos restitos directrices que nos quedan del vocabulario freudiano” (XVI, p. 230) no son más que “prejuizar sobre el sexo” (E., p. 731), si el vocabulario de Freud mismo sobre la mujer “no tiene ninguna relación con ella” (XVI, p. 227), ¿sobre qué brújula apoyarse? ¿Todas estas “imágenes y símbolos” de la mujer no son más que eternas habladorías, sin tocar jamás ningún real de la mujer?

Uno arriba así al segundo punto del texto lacaniano, que complica todavía sensiblemente la cuestión: las *'Vorstellungen'* no son elementos puramente imaginarios. Estos semblantes, estos “símbolos e imágenes” que otorgan una figura a la feminidad, ponen en ella alguna cosa en-forma (1), ahí donde el significante falta; no son simplemente elementos ilusorios, elementos de apariencia: tienen efectos bien reales. “La representación (*Vorstellung* en el sentido en que Freud emplea este término cuando indica que es ahí lo que está rechazado), la representación de la sexualidad femenina condiciona, rechazada o no, su puesta en marcha, y sus emergencias desplazadas (donde la doctrina del terapeuta puede encontrarse tomando parte) fijan la suerte de las tendencias, tan devastadas naturalmente como se las supone” (E., p. 728). O aún, “imágenes y símbolos *en* la mujer” no podrían estar aislados de las “imágenes y de los símbolos *de* la mujer” (*ibid.*). Entonces, ¿por donde hacer pasar la navaja que repartiría fantasma y semblante?

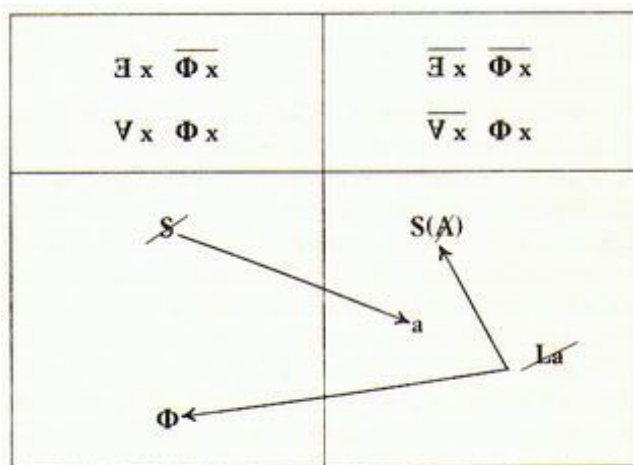
Contrariamente a lo que pasa en el hombre, no existe un significante que prescriba el ejercicio de la sexualidad femenina; hay ahí un punto de forclusión, un Real radical. El semblante debe, contrariamente al significante, ser correlativo a esta forclusión de un significante en la mujer.

Esta forclusión plantea una seria dificultad a la subjetivación y al ejercicio de su sexualidad; imposible gozar de un puro real, de una Cosa (y esto de los dos lados, hombre, mujer (2)). Es aquí que la mediación del semblante es una condición de la feminidad – una necesidad de estructura. El semblante no es así tanto una *'Vorstellung'* que mentiría en relación a lo que sería la sexualidad femenina “verdadera”, “auténtica”, como la condición de todo ejercicio

subjetivable de esta sexualidad – condición de semblante que se despliega, en el texto freudiano, sobre las avenidas del ser y del tener. Como la feminidad “en sí” es un real, el elemento forcluido del universo del discurso, “ser mujer”, subjetivamente, es siempre “ser mujer en la conjunción con un elemento del Otro”. Todo lo que una mujer puede decir sobre su sexualidad debe pasar obligatoriamente por un elemento del semblante que falla su real. La mujer es así un ser a la vez completamente “relativa” y completamente “absoluta”, entonces que ninguna de estas dos versiones “diga” sin resto este ser.

*La mujer “relativa”*, es la mujer en tanto que ella se posiciona frente al hombre, el que le sirve “de relevo para que ella devenga este Otro para ella-misma, como ella lo es para él” (E., p. 732). Sea que ella se haga la *Vorstellung*” de lo que le falta al hombre (ser el Falo), o que encarne el objeto-cause de su deseo, o que devenga su síntoma, o su partenaire del goce, es claro que, en estas posiciones relativas, su “esencia” está en falta. Pero se trata al mismo tiempo de posiciones propiamente femeninas, y no de una de sus formas degradadas. Ellas no se despliegan más que sobre el camino del tener, no se ordenan enteramente en torno a la lógica fálica. Señalemos en efecto que aquí, en estas posiciones, el lugar de la falta está vez por vez del lado del hombre. Esto no es la mujer que falta, es el hombre, mismo si la mujer articulara su lugar, y es ahí que el semblante interviene a falta del hombre. La cuestión freudiana, *¿Qué quiere la mujer?*, ¿no significa que la gran llave freudiana del deseo, es decir de la falta, abre todas las puertas de la sexualidad masculina, pero que deja cerrada la de las mujeres? La feminidad no puede escribirse enteramente a partir del primado de la falta y de la castración.

El **eje del semblante**, el del ser y del tener, el eje de la mujer-relativa que *a-parece* en lazo con el hombre-relevo, eje de la mascarada, escribámoslo sobre la flecha que va de L/a versus  $\Phi$ .



*La mujer “absoluta”*, es aquella de la que nada se puede decir, es aquella de la que nada dirá lo real, simplemente porque lo real no se dice; alguna cosa se puede experimentar, y alguna cosa de lo que se constata coloreará tal vez el semblante que una mujer, una por una, movilizará para poner en-forma, para hacer *a-parecer su* feminidad para un hombre. Pero ahí, sobre el **eje de lo experimentado**, el de la “mujer absoluta”, que va de L/a a S (A), enteramente desligada del  $\Phi$ , la mujer tampoco es dicha.

Lacan, evidentemente, ha sostenido menos una “doble definición” –relativa y absoluta- de la mujer, que la definición imposible que resulta de su conjunción exclusiva.

Esta temática nos parece ya muy presente en su escrito de 1958. Este texto es habitado por una enorme tensión. Lacan pasa ahí revista a todo lo que ha sido dicho sobre las mujeres, todo lo que el psicoanálisis freudiano, post-freudiano, Jonesiano, Kleiniano, ha producido, y él operará una cierta gradación en este material. Si bien es imposible no partir del semblante para abordar la cuestión de la feminidad, no hay que poner todos los semblantes producidos en el mismo nivel. El semblante es un asunto de gradación, de matices, de color; puede aproximarse como puede alejarse de lo real (3). Así, todos los semblantes de la feminidad que se despliegan sobre el camino del tener se alejan más de lo real que aquellos, más propiamente femeninos, que se organizan en torno al ser (4). Lacan procede pues a una suerte de limpieza. Recusando toda una serie de discursos que son demasiado fantasmáticos, toda una serie de enunciados que son *dit-femmeatoires* (N.de T.: Neologismo que juega con la homofonía entre dice-mujer ó mujer diciente [*dit-femmeatoires*] y la condensación entre difamar y alma [*diffâmatoires*]. En español se pierde la homofonía) (5), en la mira de empujar los semblantes hacia un Real (6). Una cierta repartición se desprende, entre semblante, fantasma, y *dit-femme-ation* (N.de T.: homofonía igual que nota anterior). Ella puede escribirse sobre el cuadro de las fórmulas de la sexuación.

Pero ¿qué es el semblante? Éric Laurent, en una conferencia en Bruselas (7), lo ha definido como “una forma posible del goce, el pasaje de un invisible a un en-forma” (8).

El ejemplo que él daba es el fetiche, que muestra -en efecto- claramente que “el goce no se interpela, no se evoca, no se acorralla, no se elabora más que a partir de un semblante” (9). El semblante pone en-forma un invisible, da, como *a-parición*, una forma, una ordenación al goce. Lejos de ser un elemento encerrado en lo imaginario, es una figuración, un en-forma de lo que se sitúa en la zona de la discordancia entre los registros R.S.I. El objeto a, el Fallo, el Nombre-del-padre, la imagen en el espejo que precipita el ego a partir de la fragmentación, con todos los efectos morfogénicos que esto induce, estos son los ejemplos que demuestran que los semblantes empujan un real del cuerpo hacia el acto. Sus efectos son bien reales. Disponer de ellos o no, hacerlos intervenir o no, tiene consecuencias muy diferentes.

¿No es acaso a una lógica puntual, y de ninguna manera a una lógica genérica, hacia donde lleva la noción del semblante? No hay “psicología” de la mujer. El semblante femenino hay que referirlo al límite y al agujero de la estructura. Su dominio es lo flexible (10). No hay ninguna *Vorstellung* que sea radicalmente falsa o radicalmente verdadera, ninguna repartición sólida entre puro fantasma y semblante adecuado. ¿La mujer masoquista? No es otra cosa que un fantasma típicamente masculino – pero, ella puede serlo, masoquista, y puede aún ir muy lejos en este camino, cuando, en su lazo con un hombre, encuentra un punto en el que esta posición causa un goce al hombre. Ella podrá agarrarse de este punto para conectar, en el semblante masoquista, el lado “abierto” de su ser a su partenaire. Y ella no hará más que someterse a ello, aun guardando su “verdadera” sexualidad en reserva; su “verdadera” sexualidad será, pero no-toda, marcada por esto, en su ejercicio mismo. Es que el semblante, este elemento donde la mujer pone en-forma su sexualidad en un lazo particularizado con un hombre, este elemento por donde podrían existir relaciones sexuadas, a falta de relación sexual, tiene su *Wirklichkeit*, su efectividad bien real.

El *fantasma*, que va de  $\$$  hacia  $a$  en el cuadro de la sexuación (**eje del fantasma**), oculta lo real de  $\mathcal{A}$ ; el *semblante*, él, es un en-forma de  $\mathcal{A}$ ; la *dit-femme-ation* (N. de T.: homofonía idem notas anteriores) es un exceso de bla-bla-blá donde el decir encuentra un límite (el **eje no-existente de la relación**, que va de  $\Phi$  a  $S(\mathcal{A})$ ). Es sobre esta diferencia que el texto de 1958 advierte a los psicoanalistas.

Traducción: Viviana Fruchtnicht

## Notas

- 1) Sobre el en-forma, ver más adelante, conferencia de Eric Laurent.
- (2) Lacan, J., *Le Séminaire Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 230.
- (3) Voir le triangle p. 83, en Lacan in Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- (4) J.-A. Miller, “Des Semblants dans la relation entre les sexes”, *La Cause freudienne*, 36, p.9. En lo que concierne al semblante de la mujer que aparece en la lógica freudiana – el falo -, Lacan lo considera como “inadecuado”, un representante “que no tiene ninguna relación con ella”: “Inmediatamente, ese representante es el objeto de una *Verneinung*. ¿Qué otra cosa es sino una denegación el atribuirle como carácter el no tener cuando nunca ha sido precisamente una cuestión el que tenga? (*Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p227).
- (5) Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX, Encore*, op. cit., p. 79.
- (6) Es así que se lee la proposición de J.-A. Miller “ de articular una dialéctica del sentido y del goce y hacer valer en nuestros trabajos *el borde de semblante* que sitúa el nudo de goce”. (*Semblants et sinthome, Scilicet 2009*, p.25). Él había ya, en su texto del 3 de Octubre de 2007 (“Jacques-Alain Miller, Réponses à La Lettre en ligne”, [sitio AMP]), subrayado la imposibilidad de salir del semblante, salida que debe ser sin embargo soñada, para que nuestros discursos no sean abyectos. No se sale del semblante, pero se lo puede empujar hacia su borde.
- (7) Laurent, E., Conférence du Champ Freudien, Bruxelles, le 17 octobre 2009, inédito.
- (8) Ver también E. Laurent, NLS Messenger 606 : el sinthome, contrariamente al semblante “se encuentra en el residuo no negativizable, en toda forma, más allá del en-forma.
- (9) Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX, Encore*, op. cit., p. 85.
- (10) La “flexibilidad en lo concerniente al fantasma del Otro” es uno de los trazos principales que J.-A. Miller asigna a las mujeres en tanto que ellas están en posición de objeto pequeño *a*. In: “Des semblants dans la relation entre les sexes”, *op. cit.*, p. 13.

## Los hombres, las mujeres y los semblantes

Pierre Naveau

En el *Seminario XVIII*, Lacan indica que el hombre y la mujer deben, cada uno por su lado, posicionarse en relación a lo que en las páginas 33 y 34 llama “la conjunción y la disyunción entre el semblante y el goce”. Para Lacan hay una heterogeneidad entre semblante y goce y, al mismo tiempo, especifica que hay una equivalencia entre ambos. Afirma que la mujer *sabe* que, si bien por un lado hay conjunción entre el goce y el semblante, por el otro hay, sin embargo, disyunción. Le atribuye entonces a la mujer un *saber* al respecto.

El hombre y la mujer se encuentran en la intersección entre dos goces. Para Lacan hay, efectivamente dos goces. Dicho de otro modo, queriendo simplificarlo, y Jacques-Alain Miller lo hizo en su *Curso*, tenemos, son sus palabras, el goce 1 y el goce 2. En el momento del encuentro entre el hombre y la mujer, una falla se abre entre el goce 1 y el goce 2. Lo que Lacan cuestiona es el carácter más o menos insoportable, tanto para el hombre como para la mujer, de esa falla. Identifica la falla con lo que Freud denominó “el complejo de castración”.

Lacan formula, en el *Seminario XVIII*, que la relación sexual remite a lo que llama: “las relaciones entre el hombre y la mujer”: “Lo que define al hombre es su relación con la mujer e

inversamente” (p. 31). Tanto para el hombre como para la mujer, la articulación entre el semblante y el goce tiene como punto de apoyo, dice, el Nombre del Padre. Está en juego en dos mitos freudianos, el mito de Edipo que, según él, atañe a la histeria y el mito de Tótem y Tabú que proviene de la neurosis obsesiva.

El semblante al que se refiere es el falo, y el goce en cuestión es el goce sexual. Sorprendentemente, el goce sexual para Lacan, es el goce del Padre mítico. Ahora bien, el goce del Padre primordial, en sentido freudiano, es *el goce de todas las mujeres*. En consecuencia lo que Lacan llama goce sexual es *el goce de todas las mujeres*. El falo es un semblante; y lo que está en el núcleo del goce es un *todas*. El semblante fálico se halla así relacionado a este *todas*. Cuando nos disponemos a descifrar el *Seminario XVIII* nos damos cuenta que la preocupación de Lacan gira en torno a repensar la clínica de la neurosis a la luz de esta noción paradójica constituida por *el todas las mujeres*. Lacan afirma de esta forma que es hombre, o es mujer, un sujeto que toma posición en relación a esta articulación esencial entre el falo, pensable como semblante y este impensable que es *el goce de todas las mujeres*. Lacan llama entonces “goce sexual” a un goce imposible.

### **Los dos goces, el falo, La mujer**

Si el goce se divide es porque el hombre y la mujer se encuentran en la intersección del goce 1 y el goce 2, o sea en la hendidura que se abre entre el goce de todas las mujeres, atribuido al Padre y este otro goce que es el del hombre en tanto no es el Padre. En contraposición al goce de *todas* las mujeres, este otro goce es el goce de *una* mujer. Ya que el hombre no puede gozar de las mujeres más que abordándolas y tomándolas *una por una*, cada una de las mujeres cuenta entonces como *una*. El goce 1 está ligado al *todas* y el goce 2 al *una y una sola*.

El falo es pues al mismo tiempo: el significante de la división entre el ser y el tener, de la no relación sexual, del goce como imposible y de *la* mujer, en la medida en que, entonces, *la* mujer representa a *todas* las mujeres. Es por el hecho de que la mujer representa a *todas las mujeres* que la mujer, en tanto significante de un todo, de un universal, no existe. Como lo señala Lacan, es imposible decir: *La mujer*. Lacan manifiesta esta imposibilidad, en las páginas 98 y 99 del *Seminario XVIII*: “El mito escrito Tótem y Tabú está hecho exactamente para indicarnos que es impensable decir *La mujer*. ¿Por qué es impensable? Porque no puede decirse *todas las mujeres*. No puede decirse *todas las mujeres* porque esto solo se introduce en este mito en nombre de que el padre posee a *todas las mujeres*, lo que es manifiestamente el signo de una imposibilidad”.

Dicho de otro modo, es un asunto de lógica y de gramática. Ya que la mujer no es toda, no existe *La* mujer, sólo existe *una* mujer. Al respecto Lacan expresa en la página 103 del *Seminario XX* un equívoco. No se puede decir *La* mujer. Cuando se dice *La* mujer, se la mal-dice. En otras palabras se la maldice (*diffame*). Se atenta contra su reputación. Lacan aborda lo imposible de distintas maneras. No poder decir *La* mujer, implica que “no se puede decir nada de *La* mujer” (p.98 *Seminario XX*). Sobre esto, silencio! También tiene como consecuencia que las mujeres no dicen todo, en particular, especifica Lacan, sobre el llamado “goce femenino”. En el *Seminario XX* el goce de la mujer está considerado desde el punto de vista del genitivo subjetivo cuando, en la página 90, por ejemplo, Lacan destaca que “hay un goce suyo del cual *quizás* nada sabe ella misma, a no ser que lo siente”. En el *Seminario XVIII*, cuando Lacan habla del goce femenino, se trata por lo contrario, del goce de la mujer considerado desde el punto de vista del genitivo objetivo. Efectivamente de lo que se trata en ese momento, es de cómo goza de la mujer el Padre mítico. El goce femenino, en el sentido del *Seminario XX* es contingente. En el sentido del *Seminario XVIII* es imposible.

## La histérica y La mujer

Lo sorprendente es que Lacan, en el *Seminario XVIII* se ocupa particularmente de la histérica y de la posición que adopta en relación a *la mujer toda*, a lo que sería, si existiese, *la toda mujer*. Al respecto lo que caracteriza a la histérica es una división. Por un lado, como lo indica Lacan en la página 304 del *Seminario XVI*, la histérica es la que rechaza ser La mujer. Acentúa de este modo lo que J-A Miller destacó luego, a saber, que Lacan definió la histeria como un rechazo (“Les embrouilles du corps”, *Ornicar ?* n° 50, Navarin éditeur, p. 227 y sig.)

Freud interpreta tal rechazo evocando el asco por la sexualidad y la aversión por el deseo del hombre. La posición del sujeto histérico consiste esencialmente, según Lacan, en rechazar ser ese *La* mujer que conlleva el *todas* de “todas las mujeres”. Pero, por otra parte, aún cuando lo rechaza, se sitúa sin embargo en relación a esto. No se toma por *la mujer toda*, pero *la mujer toda* es el punto a partir del cual se decide la posición de enunciación del sujeto histérico. Rechaza encarnar el *todas las mujeres* que, para ella, funciona como un significante amo, un S1, pero a la vez de alguna manera asume ese rechazo por la vía de su propia palabra. Respecto a su posición de enunciación el sujeto histérico está dividido entre la mujer *toda* y la mujer *no toda*. Lo que implica que la histérica rechaza el goce de lo que es un *todo*, lo que no le impide desear ese todo. Entonces está dividida por la antinomia entre el deseo y el goce. Está atada a promover lo que Lacan llama, en la página 304 del *Seminario XVI*, “el goce absoluto”. El goce absoluto es el goce 1, o sea el goce del padre primordial, el goce de *todas las mujeres*. Allí donde Freud señala que la histérica quiere rechazar (*Verdrängung*) este goce, Lacan al contrario, muestra que este goce, ella lo promueve (*Aufhebung*). ¿Por qué Lacan afirma desde entonces que no es lo mismo histérica y mujer? Las dos posiciones coinciden pero no se recubren. En el *Seminario XVIII* Lacan dice que la histérica no es *una* mujer, porque justamente está dividida entre *La* mujer y *una* mujer. Tropieza con ese escollo que surge de la lógica. Esta es la razón por la cual, al contrario de lo que se dice de ella, la histérica no es una comediente. No es un asunto de teatro sino de lógica. “La histérica es una lógica”, llega a decir Lacan (p. 146). Entonces se plantea la pregunta, (p.157): “¿Qué es la histérica?”. La respuesta de Lacan es (p.133) que la lógica explica “la política de la histérica” relativamente al hombre.

¿Qué quiere una mujer cuando encuentra a un hombre? Quiere, ante todo, que sea uno. Lo que quiere a cambio, es ser, no solamente *una* mujer sino sobre todo *la no más que una*, es decir *la sola*. Ahora bien, en este punto lo que prevalece es la suerte. Depende del hombre sobre el que caiga, si es cierto que el hombre, (*Escritos*, p.675), tiende a la infidelidad. El hombre puede efectivamente, ponerse en posición de rival respecto al Padre del mito y sentirse, por lo tanto, atraído irresistiblemente por ese imposible representado por el *todas las mujeres*. En otras palabras, no hay garantías. Cuando una mujer se enamora, y más aun si se enamora apasionadamente, está segura de que su “tranquilidad” (es la palabra que utiliza Mme. de La Fayette) va a ser alterada por los celos, los suscitados por la pasión que en el hombre separa la *una* y la *todas*.

## La elección política de la Princesa de Clèves

Mlle. de Chartres tiene diez y seis años cuando su madre la lleva por primera vez a la Corte. Su madre, Mme. de Chartres la puso sobre aviso. Los hombres son infieles, no mantienen sus promesas y engañan a las mujeres.

El Príncipe de Clèves encuentra a Mlle. de Chartres en una joyería. Está sorprendido. La joya es ella! Se enamora apasionadamente. Encuentra la manera de mantener una conversación con ella. Le habla de su pasión. Ella le responde con dulzura, pero no le dice nada respecto a sus sentimientos. Le cuenta esta conversación a su madre y le comunica que si bien M. de Clèves es

un hombre de mérito, “ella no siente ninguna inclinación particular hacia él”. Mlle. de Chartres no está, pues, enamorada de M. de Clèves. Sin embargo M. de Clèves le pide a Mme. de Chartres la mano de su hija. La madre de la joven que no tiene más que diez y seis o diez y siete años, acepta. M. de Clèves está feliz, por más que se haya dado cuenta que los sentimientos de Mlle. de Chartres solo consisten en estimar sus cualidades. Se queja ante ella de que no sienta pasión. Entonces comprende que no la siente porque no está enamorada. A pesar de todo el casamiento tiene lugar. Pero M. de Clèves no está satisfecho. Ha sido el amante de la joven (en el sentido del siglo XVII). Se convirtió en su marido. Pero continua siendo su amante. Ama apasionadamente pero no sabe si es amado.

M. de Nemours ve por primera vez a Mme. de Clèves en un baile que el rey Henri II ofrece en el Louvre. Está asombrado por su belleza. Mme. de Clèves y M. de Nemours se vuelven a ver. Se enamora de ella. La pasión de M. de Nemours es tan violenta que rompe con *todas las mujeres que había amado*. M. de Nemours esconde su pasión. Pero Mme. de Clèves se da cuenta, porque ella está enamorada de él. Mme. de Chartres descubre entonces los sentimientos de su hija hacia M. de Nemours. Mme. de Clèves siente por M. de Nemours los sentimientos que no siente por su marido. Decide hablarlo con su madre. Pero ésta se enferma. M. de Nemours visita a su madre. Ella misma le revela la pasión de Mme. de Clèves por M. de Nemours. Justo antes de morir, Mme. de Chartres le pide a su hija que se aleje de la corte.

Mme. de Clèves se va de Paris. M. de Nemours trata de verla. M. de Clèves se asombra de que a su esposa le guste la soledad. ¿Por qué quiere estar sola? Ella le anuncia que quiere confesarle algo que una mujer no le confiesa a su marido. Enseguida él le recuerda la pasión que siente por ella y que, a pesar de su alejamiento no se ha apagado. Entonces ella le declara que teme sentir amor por otro hombre. Su marido le dice que está celoso. Reconoce que con esta confesión ella le da una muestra de fidelidad. Pero quiere saber quién es ese hombre. Ella no se quita del todo la mordaza de la boca, Rehusa decir el nombre. Es su secreto: “Tengo fuerza para callar lo que creo no poder decir”. Le informa a su marido que no le mostró sus sentimientos a ese hombre. Mme. de Clèves se entera que M. de Nemours sorprendió la conversación entre ella y su marido. Decide evitar encontrarlo. Se exila en el campo. M. de Nemours no comprende por qué se niega a verlo, por qué huye. Me ama, se dice. ¿Qué teme?, se pregunta. Quiere verla. Trata de encontrarse con ella. No lo logra. En el momento en que hubiera podido abordarla, ella se escapa. Un espía de M. de Clèves sorprende la escena y se la cuenta. M. de Clèves cree que M. de Nemours y su esposa pudieron hablarse y confesarse su pasión. Se enferma. Siente la vergüenza de un marido engañado por su mujer. Muere. Mme. de Clèves se considera como la causante de su muerte.

Mme. de Clèves y M. de Nemours se encuentran en lo del Vidamo de Chartres. Es la primera vez que hablan de sus sentimientos. Él sabe que ella no ignora su pasión. Ella lo admite. Después ella misma le confiesa su propia pasión a este hombre. Se quita la mordaza de la boca. Ahora acepta que lo sepa, ya que, le anuncia que este encuentro no se repetirá. Él se asombra. “Me distinguí del resto de los hombres”, le hace notar. En otras palabras: “Soy para usted el al menos uno”. Justamente, le responde ella ahí está el obstáculo: “Si yo lo distinguí, lo mismo le puede ocurrir a otra mujer. Y si ocurre, yo sería desdichada” le dice. Él le habla de su pasión. Ella le replica que la pasión no dura. No quiere afrontar el momento en que la pasión haya llegado a su fin.. Rehusa conocer la desdicha de los celos. Es la principal causa para renunciar: “Por vanidad o por gusto. *todas las mujeres* anhelan atraparlo”. De hecho, Mme. de Clèves comparte el punto de vista de su madre: “Otras mujeres lo amarán. Me dejará. Los hombres son inconstantes. No son fieles a sus promesas. El único hombre que me hubiera sido fiel es M. de Clèves, porque su pasión hubiera perdurado por el solo hecho de que en mí faltaba.” Con lo que pone fin a la conversación.

La elección de Mme. de Clèves, en sentido lacaniano, es una *elección política*.

Ella renuncia al *al menos uno*, porque dice saber que ese *uno* (que, como dice, distinguió) no dejará de estar desgarrado entre la *una* y las *todas*. En efecto, están las otras. Rehúsa arriesgarse a ser la *una* que será dejada por *una otra*. Prefiere exilarse allí donde será la *una toda sola* absoluta y para su amante la *una en menos* para siempre.

Traducción Gabriela Roth

Délégué général AMP  
Eric Laurent

Comité d'action de l'Ecole-Une  
Lizbeth Ahumada  
Marie-Helene Blancard  
Luisella Brusa  
Anne Lysy  
Ana Lydia Santiago  
Silvia Tendlarz  
Hebe Tizio

Design  
Joao Carlos Martins

Realisation  
Philippe Benichou