



Numero 2 - Juin 2009
Association Mondiale de Psychanalyse

PAPERS

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

Resumen

Marie-Hélène Blancard

Editorial

Silvia Elena Tendlarz

Las mujeres y el amor, entre semblante y *sinthome*

Anne Lysy-Stevens

Interpretación, semblante y síntoma (primera parte)

Miquel Bassols

Algunas observaciones acerca del “semblante”

Bernard Seynhaeve

Guerrero aplicado y destitución subjetiva

TRADUCCION:

Margarita Alvarez

Enric Berenguer

Silvia Elena Tendlarz

Beatriz Ramos-Vindret

El borde de semblante

El trabajo previo al VII° Congreso de la AMP prosigue puntuado por dos acontecimientos esenciales: la aparición del volumen *Scilicet*, al que han aportado su contribución más de una centena de autores y la disposición en el sitio de la AMP de la bibliografía establecida por Catherine Bonningue, que constituye para la Escuela un instrumento de trabajo preciso y precioso.

Esta segunda edición de *Papers* consta de cuatro textos que constituyen para cada uno, y cada una de las Escuelas, un objeto de trabajo y de reflexión que esclarece el binario “Semblantes y síntoma”. Silvia Elena Tendlarz conjuga, sobre el fondo de la no relación, la cuestión del amor y la feminidad con la del partenaire-sinthome, Anne Lysy-Stevens, en un texto que se publicará en dos partes, examina la manera en que Lacan estableció las condiciones de una interpretación más allá del sentido que podría tocar el goce. Miquel Bassols, pasando por Baltasar Gracián, interroga las diferentes acepciones del término “semblante”, a través de las lenguas y los siglos; en fin, a la salida de su primer año de enseñanza en tanto AE, Bernard Seynhaeve nos libra el *après coup* de su pase así como sus avances, paso a paso, en el laberinto de cuestiones que se le plantearon en el instante que se encontró, sin recurso posible al Otro del saber, con tener que testimoniar de la “verdad mentirosa”.

Cada uno, según su estilo y la singularidad que le es propia, toca este borde de semblante que Jacques-Alain Miller puso de relieve en Buenos Aires, a fin de hacernos percibir la complejidad teórica de la apuesta, que no es sin consecuencias en la práctica del análisis y el pase.

La opacidad del goce propia del síntoma implica que el análisis utilice para elucidarlo “el semblante de un significante Uno”, incluso si “el sentido solo nos permite circunscribir lo ininteligible”. “Yo propongo así, concluía, articular una dialéctica del sentido y el goce en la experiencia analítica, y hacer evidente en nuestros trabajos el borde de semblante que sitúa el núcleo del goce. No borrar el semblante sino recuperarlo”.

“Renunciar a la transparencia sin ceder en la elucidación”, resuena con esta indicación que Lacan dio en *Televisión*, cuando interroga las condiciones de transmisión de un discurso que solo “procede con el uno a uno, del particular”. “Abandonar el recurso a cualquier evidencia”. Y precisa: “Así proseguimos a partir del Otro, del Otro radical, que evoca la no relación que el sexo encarna –a partir del momento en que uno percibe ahí que solo hay Uno por la experiencia del (a)sexuado”.

Marie-Hélène Blancard

Traducción: Margarita Álvarez

Las mujeres y el amor, entre semblante y *sinthome*

Silvia Elena Tendlarz

“Estamos hechos de la madera de nuestros síntomas (*sinthome*)”, afirma Jacques-Alain Miller en su exposición en el teatro Coliseo de Buenos Aires, en abril de 2008, parafraseando a Jorge Luis Borges que decía a su vez que estamos hechos de la madera de nuestros sueños. Pero más exactamente, dice, “podemos ser el síntoma (*sinthome*) de otro o de otros” (1).y nos confronta con el desafío de elaborar un saber acerca de cómo nuestros cuerpos se disponen con respecto a los otros cuerpos según el *sinthome* a partir del semblante.

El binomio semblante y *sinthome* se vuelve así un eje central para examinar la relación entre los *partenaires* y puntúa dos tiempos fundamentales en la elaboración de Lacan relativos a las mujeres y el amor.

El primer tiempo está caracterizado por el falo como meteoro, semblante por excelencia que polariza la relación entre los sexos. La teorización de Lacan sobre el semblante lo presenta como la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario en oposición a lo real, y esta perspectiva determina su abordaje de la sexualidad femenina y el amor durante los años 50.

La bisagra, el punto de inflexión se produce con la conceptualización del objeto *a*, objeto causa de deseo primero y luego plus de goce. El semblante del Nombre del Padre se relativiza y junto a su pluralización, el falo, reserva operatoria de goce, acompaña el lugar predominante que toma el objeto *a* en la teoría de Lacan. La disimetría entre los sexos y las pantomimas de la vida amorosa son examinadas por Lacan desde esta égida en los años 60, en particular en el Seminario *La angustia*.

En el segundo tiempo, con el más allá del Padre y la pluralización de los goces, el objeto *a*, definido como semblante en el Seminario 20, permite que el *sinthome* se vuelva el concepto fundamental para estudiar la relación con el *partenaire*.

A diferencia de la negatividad del deseo, nos confrontamos con la positividad del goce que aloja el *sinthome*. La homologación de los tres registros -imaginario, simbólico y real-, a diferencia del goce, introduce nuevos aspectos que deben ser examinados en cuanto a la relación entre semblante y *sinthome*.

1. La disimetría fálica y sus semblantes

Tempranamente, y a la mejor manera freudiana, Lacan analiza la vida amorosa puntuando sus desencuentros, sus errancias, sus desvaríos, el malentendido fundamental que toma sus vestiduras y sus semblantes en la psicopatología de la vida amorosa. La clínica de “la relación entre los sexos” –de acuerdo al término utilizado por Lacan en “La significación del falo”- es orientada por el falo en los juegos de semblantes en tanto el falo mismo es un semblante. El ser y el tener involucrados incluyen el parecer en la relación sexual por la acción del significante fálico. Proteger el tener, buscar ser, enmascarar la falta, parecer ser, construir un tener, todos ellos son semblantes que entretujan la relación entre los sexos.

Jacques-Alain Miller indica en *De la naturaleza de los semblantes* dice que “no debe pensarse que *ser el falo* puede tener otro sentido que el de ser el semblante, y que *tener el falo* es otra cosa que poseer un semblante” (2).

El ser se inscribe del lado del semblante y ambos se oponen a lo real y, al mismo tiempo, la condensación lacaniana de *parêtre* (parecer-ser) muestra cómo el ser (*être*) no se opone al

parecer (*paraître*) sino que se confunde con él. La lógica de la sexuación está atravesada por el *parêtre*, en particular en las mujeres. Es más, dice Miller en la contratapa del *Seminario* 18, “en el orden sexual no basta ser, también hay que parecer” (3).

Cuando Lacan formaliza al falo como significante del deseo recuerda su lugar esencial en los “Misterios” de la Antigüedad puesto que como objeto ocupaba un lugar esencial rodeado de velos que se levantaban en la iniciación. El falo mismo como semblante es un velo que esconde, disimula la castración.

El examen de la relación entre el falo y el velo es ilustrado por Lacan a través del comentario de la pintura de Zucchi denominada *Psyche sorprende Amore* (4). Cuando Psyche levanta la lámpara sobre Eros para conocer a su amante nocturno que nunca había visto hasta entonces, un florero lleno de flores disimula el falo de Eros. El velo de las flores vuelve al falo un significante: el cuerpo de Psyche aparece entonces como la imagen fálica presente en el cuadro.

A partir del falo como significante del deseo Lacan indica una disimetría. En la vida amorosa de las mujeres se produce una convergencia del amor y del deseo en el mismo objeto. En cambio, en el hombre hay una tendencia centrífuga, una divergencia con relación al objeto de amor y de deseo.

La particularidad del amor en las mujeres es que en ellas predomina el hacerse amar y desear. Dice Lacan: “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada” (5). El hacerse amar tiene una raíz freudiana: miedo a la pérdida de amor que opera como la angustia de castración en el hombre. Al hacerse amar, la mujer recibe el falo que le falta a través de la metáfora del amor de su amante, como una de las tres salidas del *Penisneid* femenino.

A falta de ser el falo, objeto deseado de la madre, el neurótico desea tenerlo; debe encontrar, pues, una solución a su falta en ser a través del tener. Hay un pasaje, indicado por Lacan en el primer tiempo del Edipo, del ser al tener. Del lado del hombre, este pasaje le trae problemas con el tener. Si bien funcionan las identificaciones viriles con el padre, tiene dificultades con relación a qué hacer con lo que tiene. Del lado de las mujeres, de la falta en ser pasa a la falta en tener. La mujer no tiene el falo ni tampoco lo es, le queda entonces la solución del parecer ser.

Lacan plantea tres soluciones frente al *Penisneid*: la mascarada femenina, la maternidad y la relación con el *partenaire*. El parecer ser es lo que denomina la mascarada femenina. Por eso Lacan dice que cuando un hombre quiere parecer viril, se feminiza, porque es un tratamiento de la falta del lado del parecer ser, del lado del semblante, no del lado del tener. De esta manera, la mascarada es femenina tanto para el hombre como para la mujer; siempre feminiza.

La mascarada femenina puede ser abordada desde los tres registros. En lo imaginario expresa las imágenes que se superponen sobre el cuerpo y queda en relación con el narcisismo femenino. En lo simbólico traduce la acción del discurso sobre el sujeto en su esfuerzo por parecer-ser mujer. Y en lo real se anuda a un goce específico.

En la segunda solución al *Penisneid*, la maternidad, el tratamiento de la falta es a través del tener: el niño entra en las ecuaciones simbólicas y cobra un valor fálico.

Las mujeres encuentran la tercera solución frente a la falta a través de su relación con el *partenaire* que funciona de dos maneras: a través del investimento fálico del amor –como lo indica Miller en *De la naturaleza del semblante*, es un tratamiento de la falta a través del “ser tenida” (6)– y a través del órgano del hombre. En la segunda opción, a través del pene del *partenaire*, la mujer recibe el falo añorado porque el pene por representación cobra el valor de fetiche.

De esta manera, la convergencia femenina comporta cierta duplicidad: su deseo se dirige al pene del *partenaire*, mientras que su demanda de amor se dirige a la falta del Otro. Se trata de hacerse desear pero, al mismo tiempo, del lado del deseo también interviene su deseo de pene, es decir, su deseo de falo, por lo que se dirige al órgano del hombre para satisfacer su deseo. Al hacerse desear ella funciona como objeto y recibe el falo a través del amor, pero, al mismo

tiempo, se asegura de la presencia del pene para obtener el falo que le falta y responder así a su deseo de falo.

La demanda de ser el falo vuelve a las mujeres más dependientes de los signos de amor de su objeto amado y hace emerger el matiz erotómano que enfatiza el hacerse amar, a diferencia de la forma fetichista del amor masculino.

¿A quién se dirige el amor de una mujer? Al *íncubo* ideal: padre muerto o al amante castrado “que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración...” (7), dice Lacan. Ella apunta a la falta del Otro para producir el amor. La demanda de amor en definitiva es una demanda de castración. La mujer representa en la dialéctica falocéntrica el Otro radical y, desde esta perspectiva, la dirección al hombre, “el relevo del hombre” (8), le permite a la mujer alcanzar el Otro que es para sí misma como lo es para él.

La dialéctica fálica del lado del hombre se relaciona con la trilogía freudiana sobre la psicopatología de la vida amorosa. Freud afirma que la degradación de la vida erótica hace que, por un lado, haya una mujer idealizada a la que ama, que ocupa el lugar de la madre, y es inaccesible en el nivel erótico y, por otro lado, existe otra mujer degradada que le permite desear y acceder a ella sexualmente. Se produce así una divergencia entre la mujer que puede amar y la que puede desear con un valor fálico. Si bien existe una resolución a nivel del tener, tiene el falo como semblante que aunque pase al significante guarda su referencia al cuerpo y al pene real, persiste en el hombre su dilema en relación a su propio deseo de falo vinculado a la “castración de la madre”, al falo deseado por la madre.

Más allá de la dialéctica fálica en la sexualidad femenina, Lacan plantea tempranamente un goce en las mujeres que queda fuera del dominio fálico aunque todavía no esté formalizado como tal. Unos años más tarde, en el Seminario *La angustia*, a partir de su formulación del falo como significante del goce Lacan indica que el deseo de la mujer está dirigido por su pregunta acerca de su goce. El volverse mujer toma así su especificidad con relación al goce puesto que ellas están más cerca del goce que el hombre y alojan un goce enigmático. La negativización del falo a través del complejo de castración está en el centro del deseo del hombre; en cambio, aunque para la mujer sea un nudo necesario, también está en relación con el deseo del Otro. Ella se tienta tentando. En su esfuerzo por condescender al fantasma del hombre para provocar su deseo revela el lugar que ocupa para él: ella es “a-izada”, elevada al lugar del objeto *a*, causa del deseo.

A partir del Seminario 18, *De un discurso que no fuera del semblante*, Lacan comienza a trabajar la particularidad de la posición femenina y masculina e introduce lo que se vuelve luego las fórmulas de la sexuación. El recorrido atinente a los juegos de semblantes de la dialéctica fálica no desaparece sino que cobra una nueva significación a partir de los elementos teóricos que Lacan introduce a continuación. El falo es definido entonces como “el goce sexual por cuanto está coordinado con un semblante, es solidario de un semblante” (9). La disimetría de los sexos en relación al semblante, como lo indica Miller en la contratapa del Seminario, vuelve al hombre esclavo del semblante puesto que significa al hombre como tal. En cambio, en las mujeres, en la medida que el goce femenino es no-todo, no se deja atrapar por este semblante, objeto al universal y la deja más cercana de lo real.

2. La distribución sexuada y el *partenaire-sinthome*

Los modos de gozar de los seres hablantes determinan su repartición en posiciones sexuadas y los matices en el entrecruzamiento entre el amor, el deseo y el goce. El *partenaire-síntoma* es una manera de situar al *partenaire* en términos de goce y esto conduce a un novedoso análisis de la vida amorosa.

En el *Seminario 23* Lacan afirma que para todo hombre una mujer es un *sinthome*. En cambio, para las mujeres es necesario encontrar otro nombre para decir qué es un hombre para una mujer: puede ser una aflicción peor que un *sinthome*, incluso un estrago. Si no existe un *sinthome* universal para ambos sexos, la no equivalencia lo lleva a especificar el *sinthome* en cuestión, a captar su singularidad.

“No hay equivalencia, dice Lacan, es la única cosa, el único reducto donde se sostiene lo que se llama la relación sexual en el *parlêtre*... La relación se une con un lazo estrecho al *sinthome*” (10). Y continúa, “... en lo sucesivo tenemos necesidad del *sinthome* en la relación sexual misma, que Freud consideraba natural, lo que no quiere decir nada” (11).

Esto aclara la paradoja señalada por Lacan “hay relación sexual y no hay relación” (12). Hay relación al *sinthome* en la medida en que la relación con el otro sexo es sostenido por el *sinthome*, no hay relación, proporción, equivalencia sexual. La fórmula no hay relación sexual implica que a nivel de lo real, solo hay semblante; no hay relación en la medida que el semblante consiste en hacer creer que hay algo allí donde no hay.

¿Qué hace que dos sujetos se vuelvan una pareja? El goce por sí mismo, el goce del Uno, dado su estatuto autoerótico, vuelve solitarios a los amantes. El cuerpo del Otro, de su *partenaire*, resulta inalcanzable. El hombre queda a solas con su órgano, la mujer, con su goce. La castración da una posibilidad de encuentro en la medida en que el goce autista resulta perdido y se vuelve a encontrar bajo la forma del objeto *a*, plus de goce, en el *partenaire*. De esta manera, la castración obliga a encontrar el complemento de goce en el Otro que toma parte de ese goce y le da la significación de la castración. La verdad de la castración es que para gozar hay que pasar por el Otro y cederle parte de su goce. Así, el objeto *a* es el *partenaire* a nivel del goce.

En tanto el sujeto se enlaza a un *partenaire*, puede encarnar su síntoma puesto que se vuelve la envoltura del objeto *a*. El *partenaire* fundamental para los dos sexos, dice Miller en *De un Otro que no existe y sus comités de ética*, es finalmente aquel que es capaz de volverse su síntoma.

Miller presenta en curso *El Otro que no existe...* el caso de una mujer se queja de que su pareja es especialmente descortés con ella y, en la vida cotidiana, llega al punto de injuriarla (13). Su entorno la conmina a que lo deje. ¿Qué le encuentra?, dicen azorados. Ante la presión, decide iniciar una consulta. Allí se descubre que ella anda bien y prospera. Luego de la injuria, ella trabaja, goza sexualmente. Su goce se concentra en el *partenaire* humillante, como un estrago que la degrada, pero, al mismo tiempo, en lo demás queda libre en sus posibilidades subjetivas. En realidad, ella obtiene con esta injuria un goce de la palabra que evoca el profundo desprecio de su propio padre por la feminidad. Del lado de su *partenaire*, la degradación es la condición de su deseo. Del lado del sujeto, el Otro de la injuria conmemora el síntoma del padre, y se satisface de su propio síntoma. La relación entre uno y otro se establece así a través del síntoma por su consonancia entre el sujeto y el Otro.

La no relación sexual implica que los *parlêtres* forman una pareja a nivel del goce, no del significante, y en este nivel siempre es sintomático. Miller se pregunta en *El partenaire-síntoma*: “¿De qué manera el *parlêtre* se sirve del Otro, en tanto representado por su cuerpo, para gozar?” (14). El término *partenaire-síntoma* es simétrico al *parlêtre* y sustituye la relación constituida por el sujeto tachado y el Otro. Entre el hombre y la mujer siempre está el síntoma. El síntoma del *parlêtre* involucra un modo de gozar del cuerpo del Otro: cuerpo propio con su dimensión de alteridad, cuerpo del prójimo como un medio de goce del propio cuerpo, y esto determina la relación con el *partenaire-síntoma*.

Si bien cada sujeto apunta al Otro para extraer de él su plus-de-goce, y este es un nivel que funciona de la misma manera en hombres y mujeres, del lado femenino se añade un elemento diferente: la relación con la falta en el Otro. Esto tiene consecuencias en la vida amorosa.

El *partenaire* como persona es el envoltorio de un núcleo de goce. En definitiva, es un “medio de goce”. Para el hombre una mujer siempre es un objeto *a*, es un “*partenaire-síntoma*” que involucra un goce limitado, circunscrito y responde a un modelo, a un “divino detalle”. Mientras que la mujer tiene también relación con el Otro barrado, por lo que se vincula con un lugar que no tiene límite, de acuerdo a la lógica de lo infinito. Aparece así la dimensión de un hombre que se vuelve un “*partenaire-estrago*” en la medida en que se aloja en S(A) barrado. En las mujeres su modo de gozar, dice Miller, exige que el *partenaire* hable y que la ame, en la medida en que el amor está enlazado al goce. Lo ilimitado del goce determina lo ilimitado de la demanda de amor y conduce a que el hombre pueda funcionar como un estrago.

Si bien la pulsión vale para los sexos, Miller indica que del lado macho queda dominado por lo autorerótico, incluso en la relación con el Otro; en cambio, del lado femenino, el goce está más enganchado al Otro, establece una relación con el Otro y es más independiente de la exigencia pulsional.

La común medida fálica hace que el hombre busque su justo equilibrio. En cambio, del lado femenino se encuentra el exceso, el amor extático, la apertura al Otro. El ser femenino encarna la diferencia, más que el Uno, el Otro. Del lado masculino, el deseo pasa por el goce, por la vertiente fetichista en la elección del objeto. En cambio, del lado femenino, el deseo pasa por el amor que comporta la anulación del tener del Otro y expresa su vertiente erotomaniaca.

En el goce femenino, goce suplementario, el goce se produce en el cuerpo sin que llegue a hacer un Todo, no es una unidad, es No-Uno. El cuerpo femenino es Otro, la “alteridad radical” invocada por Lacan en los años 50. El No Uno se vuelve equivalente al Otro, esto impide hablar de un para todas, de un universal. De esta manera, del lado masculino se encuentra el Uno, y del lado femenino el Otro, el No Uno.

El amor en las mujeres involucra esencialmente la demanda de amor. En tanto que la posición femenina comporta el no todo, ella es “no toda”, dice Lacan, esta demanda posee un carácter absoluto y potencialmente infinito. En la medida en que el *partenaire* se ubica del lado del S(A) barrado, el retorno invertido de esta demanda ilimitada es devastadora.

El estrago es la otra cara del amor del lado femenino, dice Miller en *El partenaire-síntoma*, es el retorno de la demanda de amor con índice infinito (15). A diferencia del síntoma localizado del lado masculino, del lado femenino la estructura del no-todo produce que la respuesta del *partenaire*, o su no respuesta, sea experimentada como un estrago.

Este planteo nos deja lejos de las mitologías relativas al llamado masoquismo femenino tan apreciadas por los post-freudianos. Por amor las mujeres franquean un límite, fálico, que convoca un goce suplementario y, al hacerlo, gozan de la demanda de amor, relanzan su goce y quedan apresadas en el circuito que las abate.

Eric Laurent ha indicado cómo el amor al padre, que de ningún modo es el padre de la realidad, es una función que en las mujeres toma el valor del mito de las dos caras de Jano: por un lado, fija un límite y, por otro lado, garantiza el relanzamiento del goce del lado femenino. Esto nos lleva a visualizar el “amor al padre” en el corazón de la homeostasis de goce que relanza la demanda de amor, al que también se le demanda amor. De esta manera, el padre y el goce quedan articulados en las mujeres, sin construir en modo alguno un universal, sino que atraviesa, del lado femenino, la posición de no toda al padre aunque busque ser solo una, solo ella, por amor.

Para concluir, ¿qué relación guarda el *partenaire* como *sinthome* con el amor? Jacques-Alain Miller plantea la diferencia entre el síntoma autoerótico, fijación de goce y la apertura al Otro que implica el amor. El amor es lo que diferencia al *partenaire* de un puro síntoma, “es una función que proyecta al síntoma en el afuera” (16), dice Miller. Pero, al mismo tiempo, “el *partenaire* también es un semblante cuyo real es el síntoma del sujeto” (17). El amor cristaliza el

cuerpo del otro como *partenaire-síntoma* y como *sinthome*. Esta pareja libidinal toca lo más singular de cada uno, lo vuelve único y anuda el amor, el deseo y el goce de acuerdo a las posiciones sexuadas.

Partenaire-síntoma, entre semblantes y *sinthome*, en definitiva se trata de encontrar las invenciones que introduzcan la contingencia y el encuentro en el ámbito del amor.

Notas:

- (1) Miller, J.-A., “Conferencia en el Coliseo”, *El Caldero*, Buenos Aires (2008).
- (2) Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes* (1991-92), Paidós, Buenos Aires, 2002, clase del 5 de febrero de 1991, p. 148.
- (3) Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante* (1970-71), Paidós, Buenos Aires, 2009, contratapa.
- (4) Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia* (1960-61), Paidós, Buenos Aires, 1991, cap. 16.
- (5) Lacan, J., “La significación del falo” (1958), *Escritos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1986, p. 674.
- (6) Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes* (1991-92), Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 156.
- (7) Lacan, J., “Ideas directrices para un congreso sobre sexualidad femenina” (1960), *Escritos*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1986, p. 712.
- (8) Ide, p. 711.
- (9) Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, op. cit.*, p. 33.
- (10) Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El Sinthome* (1975-76), Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 99.
- (11) Idem.
- (12) Idem.
- (13) Miller, J.-A. (con E. Laurent), *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-97), Paidós, Buenos Aires, 2005, clase del 4 de junio de 1997, p. 420.
- (14) Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma* (1997-98), Paidós, Buenos Aires, 2008, clase del 18 de marzo de 1998, p. 411.
- (15) Idem, clase del 18 de marzo de 1998.
- (16) Miller, J.-A., “Problemas de pareja., cinco modelos” (2001), en AA. V.V., *La pareja y el amor*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- (17) Idem.

Bibliografía:

- Lacan, J., *Escritos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1986: “La significación del falo” (1958) e “Ideas directrices para un congreso sobre sexualidad femenina” (1960).
- J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia* (1960-61), Paidós, Buenos Aires, 1991, cap. 16.
 - *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante* (1970-71), Paidós, Buenos Aires, 2009, clase del 20 de enero de 1971.
 - *El Seminario, Libro 23, El Sinthome* (1975-76), Paidós, Buenos Aires, 2006, clase del 17 de febrero de 1976.
- Miller, J.-A., *Los divinos detalles* (1989), curso inédito.
- *De la naturaleza de los semblantes* (1991-92), Paidós, Buenos Aires, 2002, clases del 10 de noviembre de 1991 y del 5 de febrero de 1992.
 - (con E. Laurent) *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-97), Paidós, Buenos Aires, 2005, clase del 4 de junio de 1997.
 - *El partenaire-síntoma* (1997-98), Paidós, Buenos Aires, 2008, clase del 18 de marzo de 1998..
 - “Problemas de pareja., cinco modelos” (2001), en AA. V.V., *La pareja y el amor*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
 - “Contratapa”, en *El Seminario, Libro 23, op. cit.*
 - “Conferencia en el Coliseo” (2008), *El Caldero*, Buenos Aires (2008).

Interpretación, semblante y síntoma (primera parte)

Anne Lysy-Stevens

El movimiento de la enseñanza de Lacan conduce de la prevalencia de lo simbólico a la orientación hacia lo real fuera de sentido. Jacques-Alain Miller lo despliega en su curso desde hace años, e interroga cada vez más las consecuencias que debemos extraer de la última enseñanza de Lacan. El binomio “semblantes y síntoma” tiene que ver con el campo de aporías y de preguntas de esa última enseñanza, construida sobre la incompatibilidad de lo real y el sentido, o de lo real y lo verdadero, o bien del goce y el sentido. El binomio hace resonar la cuestión candente que Lacan se plantea en 1977 en su XXIV seminario – que designo aquí abreviadamente: “L'Une-bévue”. ¿Cómo puede operar el psicoanálisis, como práctica del sentido, sobre lo que está excluido del sentido? Cito este pasaje de la lección del 8 de marzo de 1977:

“(…) desembocar en la idea de que, de real, no hay sino lo que excluye el sentido, es exactamente lo contrario de nuestra práctica, pues nuestra práctica nada en la idea de que no sólo los nombres, sino simplemente las palabras, tienen alcance. No veo cómo explicarlo. Si los *nomina* se sujetan de algún modo a las cosas, ¿cómo sería posible el psicoanálisis? El psicoanálisis sería de alguna manera tongo, quiero decir semblante” (1)

Si el psicoanálisis es “semblante” (2), ello es en relación a “la idea misma de real [que] conlleva la exclusión de todo sentido”. Estaríamos tentados de entender aquí: *sólo* semblante, con un nota despreciativa. Pero Lacan lo dice con cierta prudencia; utiliza el condicional (“sería de algún modo...”) y califica esa idea como “extrema”: “Estoy muy molesto por haberles hablado hoy de esta clase de extremos. Esto tendría que tomar tomar otro carez. En efecto, desembocar en la idea...”

La última lección del seminario termina con el mismo calificativo, “extremo”. Lacan plantea una vez más la cuestión de cómo opera el psicoanálisis: “cómo es que constituye una práctica que a veces incluso es eficaz”. Entonces apela a la invención de un “significante nuevo”; otra clase de significante, que, a diferencia del significante que produce efectos de sentido (S1 ? S2), sería un significante “que no tendría, como lo real”, ninguna especie de sentido.

“Un significante nuevo que no tendría ninguna especie de sentido, quizás sea eso lo que nos abra a lo que, con mis torpes palabras, llamo lo real. ¿Por qué no trataríamos de formular un significante que, contrariamente el uso que de él se hace ahora, tuviera un efecto?”

Todo esto tiene un carácter extremo. Si es el psicoanálisis lo que a ello me introduce, no carece de alcance. Alcance significa sentido, no tiene otra incidencia. Siempre permanecemos pegados al sentido. ¿Cómo es que todavía no se han forzado las cosas lo suficiente como para probar qué resultaría de forjar un significante que sea otro? (3)

Se puede reconocer ahí la misma constatación que en el escrito sobre Joyce, salvo que en él, en lugar del término “real”, encontramos “síntoma”. Ese síntoma, cuya abstracción proporciona Joyce, es, como lo real, “ininteligible”; Lacan dice que está “desabonado del inconsciente” y es “inanalizable (4). El “goce propio del síntoma”, del que Joyce da testimonio, es “goce opaco, al excluir el sentido” (5). Con respecto a ese goce, en su valor absoluto, el

análisis sólo puede recorrer al sentido y se hace, por supuesto “el pardiño del padre” (dupe du père):

“Sólo hay despertar mediante ese goce, o sea, desvalorizándolo de aquello que el psicoanálisis, al recorrer al sentido para resolverlo, no tiene otra oportunidad de conseguirlo sino haciéndose el pardiño... del padre, como lo he indicado” (6).

Un decir que tiene efectos: la interpretación

Aun planteando como principio absoluto, “extremo”, esta exclusión entre sentido y real, o goce, Lacan mantiene y repite, en su última enseñanza, que las palabras tienen alcance. En noviembre de 1977, al dar comienzo a “El momento de concluir”, lo recuerda una vez más, casi en forma de reprimenda: sería preciso que el analista “supiera operar convenientemente, o sea, que se dé cuenta del alcance que tienen las palabras para su analizante – lo cual, indiscutiblemente, ignora” (7). El análisis debería llegar a deshacer con la palabra lo que se hizo con la palabra”. La interpretación está, pues, en el corazón del problema de la operación analítica, y de la contradicción entre la exclusión del sentido y el alcance de las palabras. “Hay palabras que alcanzan y otras no. Es lo que se llama la interpretación”, dice en Niza en 1975. La interpretación es un “decir que tiene efectos”, que va “más lejos que la simple palabrería a la que se invita al sujeto”, es un decir dotado de un “poder de modificación” (8). ¿En qué condiciones este decir interpretativo tiene tal poder? ¿Qué es lo que alcanza? ¿Qué puede modificar?

Al proponer el binomio “semblantes y síntoma”, Jacques-Alain Miller nos invita a no quedarnos paralizados ante la imposible relación entre sentido y goce, sino más a bien “*articular una dialéctica* del sentido y el goce en la experiencia analítica, y a poner de relieve en nuestros trabajos el borde de semblante que sitúa el núcleo de goce. No minimizar el semblante, sino recuperarlo” (9). Basándome en sus cursos recientes, y partiendo principalmente del “último Lacan”, propongo algunas pistas para explorar la interpretación y el síntoma, sus definiciones respectivas, las relaciones entre ellos. Lo cual debería arrojar luz sobre “el borde de semblante” y quizás problematizará el binomio “semblantes y síntoma”, que hasta ahora he superpuesto a los otros binomios de la última enseñanza de Lacan, algo mejor conocidos actualmente.

Del Otro al Uno

Interpretación y síntoma son conceptos que se modifican a lo largo de la enseñanza de Lacan, paralelamente a los de sujeto, lenguaje e inconsciente. Para situarlos, tengo en mente la perspectiva que Jacques-Alain Miller traza desde hace muchos años, mostrando cómo explora Lacan diferentes articulaciones de las dos dimensiones heterogéneas, presentes de entrada en Freud: el inconsciente estructurado como un lenguaje y la vertiente pulsional. Tras haber situado primero lo pulsional del lado imaginario, opuesto a lo simbólico, Lacan lo “significantiza” mediante los conceptos de falo y de deseo (10). Luego introduce, con el objeto *a* un elemento heterogéneo al significante; pero, mientras que en un principio dicho objeto está muy encarnado (11), luego es retomado en la lógica significante del discurso y se convierte en una “consistencia lógica”, más tarde en un “semblante”. El verdadero vuelco en la perspectiva se produce con el seminario XX, *Encore*, donde la función del significante queda completamente subvertida: concebido hasta entonces como algo que produce efectos de significado y de mortificación, ahora tiene efectos de goce. “Donde ello habla, ello goza”. El concepto de lenguaje resulta, por este hecho, desvalorizado en provecho del de *lalengua*. La definición de *Encore*, “el lenguaje es

una elucubración de saber sobre *lalengua*”, se declina de diversas formas en la última enseñanza de Lacan y el concepto de lalengua está ahí en primer plano.

Tal es el caso, por ejemplo, en las conferencias de 1975, en Ginebra, Niza y los EE.UU (12). Ya no se trata del “lenguaje abstracto” como estructura, sino de la lengua muy particular que un sujeto, también él particular, recibe, y de la que está “impregnado”. Ya no es el “lenguaje teórico”, el lenguaje como instrumento de comunicación; es “lalengua que ha sido hablada y también oída por uno u otro en su particularidad”. Es el significante tomado en su sonoridad y su materialidad – de ahí el neologismo “moterialismo”, que constituye la substancia del inconsciente. El inconsciente está hecho de marcas dejadas por “el encuentro de esas palabras con su cuerpo”, marcas particulares, pues llevan la traza del deseo de los padres. Adviértase ya que esta definición de *lalengua* conlleva una redefinición del síntoma. Lacan lo define en “R, S, I” como “lo que del inconsciente se traduce mediante una letra”. En Niza, precisa que las marcas son la huella del encuentro fallido de dos *hablanteseres*: “El síntoma es la inscripción, a nivel de lo real, de esa proyección de inconsciente” – usa la imagen del proyectil que agujerea, acribilla una superficie; “el síntoma es la inscripción y el acribillamiento del *hablanteser* por el deseo de dos cónyuges” (13). En este contexto, dirá igualmente que el síntoma es “lo más real que tienen muchas personas”. (14)

Por fuerza hay que destacar, como lo ha hecho Jacques-Alain Miller (15), que Lacan hace énfasis a partir de ahora en las unidades elementales que preceden a toda articulación S1 – S2. Toda la renovación conceptual de esta última enseñanza de se esclarece así: *lalengua*, *hablanteser*, *sinthoma*, *une-bevue*, son otros tantos conceptos que sustituyen a los de lenguaje, sujeto, síntoma e inconsciente, mediante este desplazamiento del acento desde el Otro hacia el Uno, desde el predominio de la estructura S1 ? S2 hacia el más acá de la materialidad del S1 solo, desde la conexión, que induce el sentido, hasta la desconexión, S1// S2, que elimina el efecto de sentido. Estos movimientos tan importantes no dejan indemne el concepto de interpretación. En la doctrina clásica, la interpretación está como pez en el agua; definido el sujeto como efecto de significante, se comprende fácilmente qué es lo que opera: “tocando el significante, manejando el significante, se debe obtener una transformación sobre lo que es (...) su efecto subjetivo”, advierte Jacques-Alain Miller al principio de su curso “La fuga del sentido”. Pero, añade: “la interpretación se convierte en un concepto de los más problemáticos (...) en cuanto el modo de gozar se instala en el corazón de la experiencia analítica” (16). Para utilizar una expresión recurrente de Lacan: con el goce, la interpretación lo tiene tan complicado como un pez con una manzana. La interpretación, ¿es todavía un término adecuado cuando ya no es desciframiento, aplicación de la estructura S1-S2, relevo de las formaciones del inconsciente? ¿Qué es la interpretación cuando el punto de partida no es ya el lenguaje sino *lalengua*, cuando se apunta, no ya a la revelación de la verdad del inconsciente o al sentido de los síntomas, sino al núcleo de goce incluido en el fantasma, al síntoma como modo de gozar singular? Sería preciso un término nuevo para designar esta “práctica postinterpretativa”, parece sugerir Miller con los interrogantes que plantea repetidamente en sus últimos años; pues, en efecto, “la interpretación ya nunca será lo que era. La era de la interpretación, la era en la que Freud alteraba el discurso universal mediante la interpretación, se cerró. (...) Lo que Lacan sigue llamando la interpretación, ya no es ésta” (17). Antes de examinar qué pistas nos propone, quisiera esbozar, sin ser exhaustiva, algunas de las vías que fue tomando Lacan para responder a su pregunta: “¿Cómo opera eso?”, y qué era la interpretación en esos diferentes momentos.

Escansiones en la enseñanza de Lacan

El inicio de su enseñanza, marcado por la dominación de lo simbólico, afirma el poder del lenguaje. La interpretación, mediante la “resonancia semántica” (en “Función y campo...”) o mediante “alusión” metonímica (“Dirección de la cura”) permite la revelación de la verdad inconsciente; es “liberación del sentido aprisionado” del síntoma (“Función y campo”) o apunta al deseo (“Dirección de la cura”) (18). Interpretar es esencialmente operar con significante sobre algo significativo (19), apuntando de este modo a lo que escapa al significante. Aun haciendo uso de los poderes de producción del sentido de la articulación significativa que son la metáfora y la metonimia, la interpretación, como del dedo levantado de San Juan, indica un punto de inarticulable: la confesión del deseo tropieza con “la incompitibilidad del deseo con la palabra” (20).

Más adelante, lo que está en juego es el objeto *a*, ese elemento heterogéneo a lo imaginario y lo simbólico, ignorado por la lingüística. En 1972, en “L'Étourdit”, la fórmula “la interpretación debe apuntar a la causa del deseo” es retomada en un contexto donde Lacan cree que la lógica es una “ciencia de lo real” – axioma al que poco después renunciará, como lo indica J.-A. Miller en su presentación del tema del Congreso: “la última enseñanza de Lacan avanza hacia: no hay ciencia de lo real” (21) En “L'Étourdit”, lo real es definido como “imposible”, como “lo que no cesa de no escribirse”; es lo real propio del psicoanálisis: la imposible escritura de la relación sexual. La interpretación debe rodear dicho real mediante el equívoco, que ciertamente es homogéneo al inconsciente hecho de *lalengua*, pero que ante todo anuda sus tres modalidades (homofonía, gramática, lógica) bajo la exigencia lógica, “sin la cual la interpretación sería imbécil” (22).

“La interpretación debe ser equívoca”, repite Lacan en los EE. UU, pero aquí ya no se trata de lógica. *Lalengua*, lugar del equívoco, es el alfa y el omega de la operación analítica en las conferencias de 1975. “En *lalengua* cuya huella uno ha recibido, una palabra es equívoca”, dice (23). “La interpretación apunta al nivel de *lalengua*” (24). Da el ejemplo famoso de Freud, del fetichista (germanófono) atraído por el “brillo en la nariz”. Allí, en el *Glanz* alemán (brillo) resuena el *glance* (mirada) del inglés, que era la lengua en la que había sido sumergido al nacer. Lacan insiste en el hecho de que “en lo que se dice, está lo sonoro, y eso sonoro debe consonar con lo que corresponde al inconsciente”. (25) Así, dice en Niza, “es muy posible que lo más operante sea un decir que no tenga sentido”. Remitiendo al descubrimiento freudiano de la relación del chiste con el inconsciente, y haciendo del lenguaje no ya una estructura abstracta sino el equívoco, deduce de ello: “Si el chiste tiene sentido, es precisamente porque equivoca. En eso es en lo que proporciona el modelo de la interpretación analítica justa”. La interpretación es pues aquí, de algún modo, una operación de *lalengua* sobre *lalengua*.

La referencia al chiste y al equívoco sigue presente en “L'une-bévue”, pero Lacan no está satisfecho con lo que ha elaborado hasta entonces. Planteando la disyunción radical entre lo real y el sentido, busca una vía que sea, digamos, adecuada a lo real. Reclamando un “significante nuevo” que no tenga ninguna clase de sentido, como lo real, encuentra en la poesía el paradigma de lo que debería “inspirar la interpretación analítica”. “Sólo la poesía (...) permite la interpretación”, y añade incluso que él no es “lo bastante poeta”. ¿En qué esta referencia a la poesía sería distinta de otras que pudo hacer antes? Remito a la lecciones de marzo de 2007 de Jacques-Alain Miller, que proponen algunas pistas esclarecedoras para descifrar lecciones tan difíciles. De ellas tomaré sólo algunos puntos.

No se trata de una poesía cualquiera; es una poesía “que es efecto de sentido, pero también efecto de agujero”; se encontró con ella en el libro de François Cheng, que se acababa de publicar, “L’écriture poétique chinoise”, y recomienda a los analistas que “tomen ejemplo” (26): “(...) verán ustedes que es el forzamiento mediante el cual el psicoanalista puede hacer sonar algo distinto que el sentido”. Y añade: “El sentido, es lo que resuena con ayuda del significante. Pero lo que resuena, no va lejos, es algo más bien blando. El sentido, eso tampona”. Ya no se trata, por lo tanto, de la “resonancia semántica” de 1953, no se trata sólo de obtener un sentido con un juego sobre el sentido. Por otra parte, como se dice en una de estas lecciones, el sentido adormece, la poesía adormece también si va de sentido en sentido; cuando uno se despierta es cuando no comprende. Con este “significante nuevo”, de lo que se trata es de otro uso del significante, que tendría un efecto de “sideración”, que haría salir del sueño del sentido. De este forzamiento operado mediante la poesía, Lacan da cuenta operando de algún modo él mismo un forzamiento de la articulación significante mínima S1 ? S2. La modifica dándole al S2 otro alcance: no es “segundo”, sino “sentido doble”, y tal sentido doble tiene una particularidad en la construcción de Lacan: no es tanto que sea redoblamiento de sentido (en el sentido del “con doble sentido” de “aequivocus”), sino que el segundo sentido está de hecho ausente: la proeza del poeta es “hacer que un sentido esté ausente” (27), eliminar un sentido, “reemplazándolo, este sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que la gente cree. Es una palabra vacía”. (28) Esta significación con la que el poeta dobla el sentido es equivalente al agujero, dice Jacques-Alain Miller. Es “el agujero en lo real que es la relación sexual” (29). La poesía según Lacan produce, pues, al mismo tiempo, un efecto de sentido y un efecto de agujero. La interpretación, que debería inspirarse en ella, mediante un uso “en el que se unan estrechamente el sonido y el sentido” (30), “puede hacer sonar algo distinto que el sentido”, como en la poesía china. De lo que se trata es de otra “resonancia”, la “resonancia del efecto de agujero”, dice Jacques-Alain Miller, y concluye el 28 de marzo de 2007: “la interpretación no es simplemente un equívoco de sentido a sentido”, sino “el forzamiento mediante el cual un sentido, siempre común, puede [hacer] resonar una significación que no es sino vacío, que sólo es vacío con la condición de que uno se consagre a ella”.

Habría mucho que decir sobre la referencia a la poesía china, en particular la forma en que ésta consigue crear el vacío, como Cheng lo analiza en su libro; también la importancia de la noción de “vacío medio”, que Lacan no retoma en su seminario “L’une-bévue”, pero que en la que estaba muy interesado, de acuerdo con el testimonio de Cheng sobre sus encuentros (31). Ese vacío medio, también llamado aliento medio, es un concepto dinámico y un término tercero que une los opuestos en el seno de binarios, que introduce una circulación entre lo Uno y lo múltiple, entre “lo que tiene nombre y lo que no tiene nombre”. Sobre este punto, remito al artículo de Eric Laurent, “La lettre volée et le vol sur la lettre”, que desarrolla de qué modo este vacío medio es “una especie de versión del litoral, o sea, lo que separa dos cosas que no tienen ningún modo de mantenerse unidas, ni ningún modo de pasar de la una a la otra” (32); es la posibilidad de mantener junto lo que no se sostiene junto, lo real y el sentido” (33).

- 1 Lacan, J., « L’insu que sait de l’une-bévue, s’aile à mourre », leçon du 8 mars 1977, *Ornicar ?*, 16, automne 1978, p. 13.
- 2 *Ibid.*, p. 12.
- 3 *Ibid.*, 17 mai 1977, *Ornicar ?*, 17/18, printemps 1979, p. 23.
- 4 Lacan, J., « Joyce le symptôme », in *Le Séminaire Livre XXIII Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 164 et p. 167.
- 5 Lacan, J., « Joyce le Symptôme », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 570.
- 6 *Ibid.* Ver comentario de J.-A. Miller en su clase del 14 mai 2008.
- 7 Lacan, J., « Une pratique de bavardage », *Le moment de conclure*, clase del 15 novembre 1977, in *Ornicar ?*, 19, p. 7 et p. 5.

- 8 Lacan, J., « Le phénomène lacanien » [30 novembre 1974], *Les cahiers cliniques de Nice*, 1, juin 1998, pp. 9-25.
- 9 Miller, J.-A., « Semblants et sinthomes. Présentation du thème du VIIe Congrès de l'AMP, *La Cause freudienne*, 69, p. 131.
- 10 Ver J.-A. Miller, en particulier « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne* 43,
- 11 Ver Lacan J., *Le Séminaire Livre X L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004.
- 12 En Niza: «Le phénomène lacanien» (30 novembre 1974), *Les cahiers cliniques de Nice*, 1, juin 1998, pp. 9-25. En Ginebra : « Conférence à Genève sur le symptôme » (4 octobre 1975), *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 5, 1985, pp. 5-23. En EE.UU : « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines » (nov.-déc. 1975) , *Scilicet* 6/7, Seuil, 1976, pp. 5-63.
- 13 Lacan, J. « Le phénomène lacanien », *op. cit.*, p.22.
- 14 Lacan, J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *op. cit.*, p. 41.
- 15 Ver en especial Miller J.-A., « L'orientation lacanienne », « Le tout dernier Lacan », clase del 14 mars 2007.
- 16 Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne », « La fuite du sens », clase del 22 novembre 1995, inédit.
- 17 Miller, J.-A., « L'interprétation à l'envers », *La Cause freudienne*, 32, p. 11.
- 18 Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » y « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », in *Ecrits*, Seuil Paris, 1966.
- 19 Miller, J.-A., « La fuite du sens », *op. cit.*, 20 mars 96 ??
- 20 Lacan, J., « La direction de la cure... », *op. cit.*, p. 641.
- 21 Miller, J.-A., « Semblants et sinthomes », *op. cit.*, p. 130.
- 22 Lacan, J., « L'étourdit », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 492.
- 23 Lacan, J., « Conférence à Genève sur le symptôme ».
- 24 Lacan, J., « Le phénomène lacanien », *op. cit.*
- 25 Lacan, J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *op. cit.*, p. 41.
- 26 Lacan, J., « L'insu que sait de l'une-bévue... », *op. cit.*, lección del 19 avril 1977, *Ornicar ?*, 17/18, p. 15.
- 27 *Ibid.*, lección del 15 mars 1977.
- 28 *Ibid.*
- 29 Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne », « Le tout dernier Lacan », lección del 28 mars 2007.
- 30 Lacan, J., *op. cit.*, 19 avril 1977.
- 31 Ver las entrevistas con Cheng, en *L'Ane*, 1, 1981, et *L'Ane* 48, 1991, y su conferencia « Lacan et la pensée chinoise », publicada en el volumen *Lacan, l'écrit, l'image*, Champs Flammarion, Paris, 2000.
- 32 Laurent, E., « La lettre volée et le vol sur la lettre », *La Cause freudienne*, 43, p. 4.
- 33 *Ibid.*, p. 45.

Traducción: Enric Berenguer

Algunas observaciones acerca del “semblante”

Miquel Bassols

I

Es un hecho que el término “semblante” ha llegado a formar parte de nuestro vocabulario como traducción del *semblant* francés. Lo hemos adoptado como propio, también en castellano, a falta de haber encontrado una traducción mejor. No deberíamos, sin embargo, dejar de señalar cierto uso neológico que esta adopción supone en nuestra lengua. No hacerlo reduplicaría tal vez el equívoco, pensando que “hacemos semblante” de decir lo mismo en cada lengua, cosa por otra parte imposible si atendemos al título del libro de Umberto Eco (1) sobre lo real con el que trata

la traducción: se trata de *Decir casi lo mismo*, admitiendo que hay algo que no cesa de no escribirse en el paso de una lengua a otra.

Al introducir su curso “De la naturaleza de los semblantes” (2), Jacques-Alain Miller empezaba haciendo un recorrido del término *semblant* en la lengua francesa, recorrido necesario para entender la torsión que Lacan da a la extensión de su uso en el psicoanálisis. Una consulta a los diccionarios de la lengua castellana nos indica que sólo en su uso antiguo o en expresiones muy concretas el “semblante” castellano llegaría a decir casi lo mismo que el *semblant* francés. Por lo general, el término “semblante” designa hoy la cara o el rostro de la persona, referencia que, siguiendo al *Petit Robert*, no encontramos en ninguna de las acepciones de *semblant* (3). Si bien el *Diccionario de la Real Academia* incluye una cuarta y última acepción de “semblante” como “apariencia”, el *Diccionario de Uso del Español* de María Moliner deja de incluirla para circunscribir su uso actual al de la cara o el rostro de la persona, y sólo figuradamente toma el sentido específico de “aspecto favorable o desfavorable que presenta un asunto”. El tan preciso *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* de Joan Corominas y José A. Pascual nos indica los vericuetos que ha seguido el término en su historia. Antiguamente, desde el siglo XIII hasta el XV por lo menos, se usaba el término “semblar” como “parecer” y, más comúnmente, el participio activo “semblante” con la acepción de “parecido”, como “apariencia de algo”. En el mejor de los casos, podríamos recuperar esta acepción. Pero el uso viró muy pronto hacia el sentido de “rostro, aspecto de la cara” del ser que habla, y sólo en el ser que habla, para quedar circunscrito a ellos. La parte fue tomada por el todo, - lo que la retórica llama propiamente metonimia -, y el “semblante” como “el parecido” de algo o de alguien vino a quedar restringido a su rostro. Por este mismo desplazamiento, el “semblante” dejó de aplicarse a las cosas para retener sólo el alma de la persona (4). Ya en el siglo XVII, momento del barroco al que siempre habrá que volver para entender algo del *semblant*, la acepción del término “semblante” siguió fijada como “rostro”, tal como nos indica el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (hecho en 1611): “el modo en que mostramos en el rostro alegría o tristeza, saña, temor o otro cualquier accidente, *latine vultus a similitudine*, porque semeja en el rostro lo que uno tiene en el corazón”. Y es la acepción que permanecerá en castellano como la más usada hasta la actualidad.

De estas referencias resulta, pues, difícil extraer un uso del “semblante” cercano al *faire semblant*, al *être du semblant*, o al que resulta de la oposición entre el *faux-semblant* y el *vrai-semblant*. En castellano, expresiones como “hacer semblante de” o “ser semblante” no tendrían sentido alguno desde la perspectiva del lingüista, a no ser que sean considerados como neologismos de uso, ya sea que sucedan a pequeña o a gran escala. Pero este puede ser precisamente todo su interés. La opción de trasladar el *semblant* por la “apariencia”, por el “hacer parecer” o incluso por el “parecer ser” no resultaría ahora más fácil. Con la importación del “semblante” se trata, pues, de una suerte de mutación en la lengua que nos indica, en realidad, la pasta de la que está hecha la propia lengua: *meaning is use*. Tal vez algún día los diccionarios del castellano se hagan eco de ella e incluyan una acepción lacaniana de “semblante” como un efecto de verdad del discurso del psicoanálisis en la lengua. Vayan estas observaciones como un ejercicio para situar este nuevo “semblante”.

II

Es de señalar que aquel artesano del hacer parecer en el barroco español que fue Baltasar Gracián no usara en toda su obra el término “semblante” más que con el acepción de “rostro”. Lacan calificó al escritor aragonés de “estrella de primera magnitud en el cielo de la cultura europea” (5), y se refiere también a él en el Seminario XVIII aconsejando su lectura (6). Vale la pena repasar un par de referencias donde el término queda forzado más allá de su reducción a lo

imaginario del semejante para evocar así lo simbólico del *semblant*, aunque, bien es cierto, invocando también la vertiente más real de la letra:

- “Yo diría que, a pocas palabras, buen entendedor. Y no sólo a palabras, al *semblante*, que es la puerta del alma, sobrescrito del corazón” (7). El semblante, el rostro, es aquí la puerta de entrada a los secretos del alma, pero también es por ello sobrescritura – palimpsesto que borra un texto con otro - de las pasiones del corazón.

- “El apasionado siempre habla con otro lenguaje diferente de lo que las cosas son: habla en él la pasión, no la razón; y cada uno según su afecto o su humor, y todos muy lejos de la verdad. Sepa descifrar un *semblante* y deletrear el alma en los señales; conozca al que siempre ríe por falta y al que nunca por falso...” (8). El semblante designa también aquí el rostro, - seguimos en la referencia a lo imaginario del semejante -, pero es también un mensaje cifrado que hay que deletrear en sus señales.

Y es que Baltasar Gracián intuyó la llegada del discurso de la ciencia y de los nuevos semblantes que habitan la naturaleza, desde la constelación de estrellas hasta el trueno evocado por Lacan como uno de los nombres del padre. Cuando despliegue en su obra todo su arte del hacer parecer – es en este punto donde podemos aprender algo del *semblant* como categoría (9) – encontraremos momentos tan sugerentes como el siguiente: “*No ser tenido por hombre de arteificio*, aunque no se puede ya vivir sin él. Antes prudente que astuto. Es agradable a todos la lisura en el trato, pero no a todos por su casa. La sinceridad no dé en el extremo de simplicidad, ni la sagacidad, de astucia. Sea antes venerado por sabio, que temido por reflejo. Los sinceros son amados, pero engañados. El mayor arteificio sea encubrir lo que se tiene por engaño...” (10). Se trata de una suerte de arteificio elevado a la segunda potencia que deja de serlo en la primera en la medida que hace de la verdad, precisamente, un “hacer parecer”, en un uso singular de la apariencia, del semblante como un lugar del discurso. Es aquí donde cabe distinguir muy bien la identificación con el significante amo del uso de la apariencia, del parecer ser o del semblante.

Esta misma circunstancia daría pie para desvanecer otro arteificio en el uso implícito que a veces se da a este término: el del semblante como engaño, como fingimiento o como mentira. La propia referencia de Lacan a la verdad como un semblante – a la verdad, pero, ¡cuidado!, no a sus efectos - pone en cuestión este uso del término. La crítica a los discursos que harían de todo un semblante no escapa, en realidad, a la paradoja de considerar una verdad más allá del semblante. Sin duda, el espíritu del barroco nos ayudará en este punto a “brujulear” – el término se usaba entonces para eso - de la buena manera con el semblante.

Pero lo que queda en cuestión es finalmente la idea, sostenida por la aproximación lingüística al sentido y al goce, de que habría un referente preciso del término “semblante”. Y es precisamente a propósito del *semblant* y del referente que Lacan manifestará pasar de la lingüística, en la misma medida en que se sirve de ella, indicando que “el referente nunca es el bueno, y eso es lo que hace un lenguaje” (11). Desde esta perspectiva, toda designación es metafórica y el referente real queda como un vacío, como imposible de designar.

No se trata tanto entonces de *faire semblant*, expresión que en francés se acerca al “hacer comedia”, sino de alojarse, de estar en la categoría del *semblant* como lugar inherente al discurso. En el uso lacaniano del término, como recordaba nuestro colega Patrick Monribot recientemente en Barcelona, no se trata tanto del “hacer como si”, del fingir o del engañar escondiendo la verdad, sino del *être dans le semblant*, y desde ahí hacerse pasar por lo que, en realidad, se es.

III

Desengañémonos entonces lo suficiente de la lingüística, lingüistería en el mejor de los casos, para plantear la singularidad del semblante en el discurso analítico. Tal como indicaba Éric

Laurent en su presentación del número 1 de “Papers”, titulada precisamente “Sans référence”: “El psicoanalista, contrariamente al lingüista, denuncia el espejismo de la referencia especialmente en la perspectiva de un cálculo de ésta en el mito de una lengua mental computacional, artificial” (12). La única referencia del discurso, la única *Bedeutung* es para el psicoanálisis la significación del falo como semblante. Y es por ello que Lacan llegará a decir del título de su propio texto de 1958, *Die Bedeutung des Phallus*, “La Significación del Falo”, que en realidad es un puro y simple pleonasma (13). No hay en el lenguaje otra *Bedeutung* que el falo mismo como referencia de la significación, el semblante por excelencia que viene al lugar de la imposibilidad de simbolizar la relación entre los sexos. El falo como significante del goce es así una suerte de semblante universal, se da en todas las culturas y discursos de una forma u otra como el semblante que vale para todos y cada uno. Y es por ello que Lacan lo igualará al significante Uno, S_1 , significante Amo.

Pero no es esta la única dimensión del semblante ni es tampoco la que el discurso del psicoanalista tendrá a bien utilizar en el lugar del agente. Hay otra dimensión, que podemos situar en el registro de lo singular de cada sujeto, para diferenciarlo del uso universal del semblante del falo, y que Lacan abordará con el objeto *a*. Se trata aquí de un semblante singular, un semblante que se propone ser lo que parece, lo que parece ser, lo que hace aparecer como ser. Frente al “nada es lo que parece” del significante, el objeto *a* se alzaría como una excepción, como un semblante de ser, es cierto, pero el único que no es un significante y que resultaría imposible de negativizar como presencia de un goce irreductible a él. En este punto, el uso que hace el psicoanálisis del semblante muestra una afinidad del objeto con el “parecer ser”. Es lo propio, según Lacan, del discurso del psicoanalista: “La afinidad del *a* con su envoltura es una de las articulaciones principales propuestas por el psicoanálisis” (14). Se trata aquí de una “afinidad” del objeto con su envoltura pero no de una identidad con la substancia del goce de la que es sólo un semblante. En realidad un objeto absolutamente afín a su envoltura será siempre un objeto absolutamente vacío, tan vacío como el referente mismo de la cadena significante que intenta atraparlo. Pero es también haciendo presente, haciendo parecer, esta envoltura como el sujeto podrá atrapar algo del goce que habita en su lengua.

El semblante parece desvanecerse ahora, envolviéndose en su propia contigüidad, y se reduce a un borde, ese “borde de semblante que sitúa el núcleo de goce”, como indicaba Jacques-Alain Miller al presentarlo para nuestro próximo Congreso de la AMP (15). Y es este mismo borde el que se convierte así en el único punto de acceso a la opacidad del síntoma.

Notas

(1) Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzioni*, Bompiani 2003. Traducción al castellano, *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*, Lumen 2008.

(2) Jacques-Alain Miller, Curso de 1991-92, *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Buenos Aires 2002.

(3) Igualmente parece suceder en portugués, donde “semblante” tiene el sentido prevalente de “fisionomía, rostro, face”. En italiano, el “sembiante” parece más cercano al “aspetto, apparenza”, aunque guarda su primer sentido de “sembianza, volto”. En inglés, parece que lo más juicioso ha sido dejar el término en francés y no verterlo al “semblance”. Ver Russell Grigg, “The Concept of *Semblant* in Lacan's Teaching”, *Lacanian Ink*. Aunque el propio Russell Grigg indica una buena contingencia en la lengua inglesa: “*Foolish men mistake transitory semblance for eternal fact*” (Thomas Carlyle). También existe la expresión “a semblance of truth” para expresar lo verosímil.

(4) Este último uso restringido del “semblante” como “rostro” fue de hecho tomado del catalán – donde existen *semblar* y *semblant* –, lengua en la que el término siguió manteniendo, si embargo, la acepción antigua.

(5) Jacques Lacan, “La cosa freudiana”, en *Escritos*, Siglo XXI, México 1984, p. 389.

(6) “Alguien del que habría que ocuparse un día es por ejemplo Baltasar Gracián, que era un eminente jesuita que escribió cosas de las más inteligentes que se puedan escribir”. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XVIII, “D’un discours qui ne serait pas du semblant”, du Seuil, Paris 2006, p. 36. Traducción al castellano, Seminario 18, “De un discurso que no fuera del semblante”, Paidós, Buenos Aires 2009, p. 35.

(7) Baltasar Gracián, “El discreto”, *Obras Completas II*, Turner, Madrid 1993, p. 123.

- (8) Baltasar Gracián, “Oráculo manual y arte de prudencia”, *Obras completas* II, p. 294.
- (9) Una interesante Jornada de trabajo impulsada por Jacques-Alain Miller en Febrero de 1992 reunió una serie de intervenciones sobre el tema publicadas en castellano con el título de “Arte del Hacer Parecer. Clínica del Semblante”, *Fascículos de Psicoanálisis*, Ediciones Eolia, Barcelona 1992.
- (10) Baltasar Gracián, *op. cit.* p. 275.
- (11) Éric Laurent, “Sans référence”, en *Papers* n° 1, marzo de 2009.
- (12) Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XVIII, “D’un discours qui ne serait pas du semblant”, du Seuil, Paris 2006, p. 148.
- (13) Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 45.
- (14) Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, “Encore”, du Seuil, Paris 1975, p. 85. Traducción al castellano, “Aún”, Paidós, Buenos aires 1975, p. 112. Subrayemos el término “envoltura” (*enveloppe*) que podríamos extender muy bien a la “envoltura formal del síntoma” que Lacan indica en otro lugar, “De nuestros antecedentes”, en *Escritos*, Siglo XXI, México 1984, p. 60.
- (15) Jacques-Alain Miller, “Semblants et *sinthomes*. Présentation du thème du VIIe congrès de l’AMP”, *La Cause freudienne* 69, setembre 2008, p. 131.

Guerrero aplicado y destitución subjetiva

Bernard Seynhaeve

Estuve leyendo durante estos días el “Discurso a la E.F.P.” (1) de Jacques Lacan.

Este texto fue escrito algunas semanas después que Lacan hiciera su “Proposición...” (2). Les presento un párrafo relativo a la cuestión de la destitución subjetiva a la que los AE son invitados a dar cuenta. Es un texto del que no había medido para nada su alcance. “De lo que se trata, dice Lacan, es de hacer comprender que no es ella (la destitución subjetiva) que hace *deser* (*désêtre*), ser más bien, singularmente fuerte. Para tener la idea de ello supongan la movilización de la guerra moderna (...) *El guerrero aplicado* es la destitución subjetiva en su salubridad”. Leí ese texto por primera vez. *Guerrero aplicado*, ¿cuántas veces había escuchado usar ese significante? Jamás lo había articulado a este segundo: “destitución subjetiva” (3). “No hay nada que hacer con el *deser*, prosigue Lacan, la cuestión es de saber cómo el pase puede afrontarlo al vestirse de un ideal que el *deser* revela, precisamente que el analista no soporta más la transferencia del saber que le es supuesto” (4).

La respuesta de Lacan a la experiencia del *deser* me toca íntimamente. “Ser más bien, singularmente fuerte”. Su respuesta tiene una relación muy estrecha con la enseñanza que se espera de un AE una vez que ha sido nombrado, su lazo a la Escuela.

¿Enseñar? Lacan responde: “si hay alguien que se lo pasa haciendo el pase, ése soy yo” (5).

Un año después de haber sido nombrado, me di cuenta que aquello que me permite avanzar son las cuestiones me plantean sobre las preguntas que me planteo, es mi brújula. Es una brújula que no tiene norte. Avanzo sin saber adónde voy. ¿Cómo? Con las preguntas que se formulan sobre mis preguntas. No tengo otro tema de trabajo más que esta lluvia de preguntas.

¿Cómo surgieron? ¿Qué son?

Tiremos del hilo que se tejió desde mi pasaje al analista.

“Afrontar el *deser*”

Para que la cura pueda concluir primero fue necesario hacer la experiencia de lo Uno. Una traba al desarrollo de la cadena significante, esa había sido la intervención del analista. Ella separó el S₁ del S₂ aislando el Uno solo. La historia apareció súbitamente participando de la

máquina de goce. A partir del momento en el que lo que se revelaba a partir de que asociaba dos significantes no era más la fascinación producida por el sentido, sino el goce del parloteo, a partir de ese momento me callé. Penetraba en la soledad del desierto. Nada vale ser dicho cuando uno percibe eso. Me afrontaba al silencio, al desierto, a la soledad. Mi historia súbitamente había tomado el aspecto miserable de un parloteo. Ese había sido el efecto de esta interpretación. Avanzaba en un espacio en el que el Otro no existe, sin el auxilio del sentido que necesita pasar por el Otro.

Al final de ese desierto se produjo un relámpago, un efecto de sobrecogimiento que expulsó al sujeto fuera del diseño de su fantasma. Se había producido una inversión gramatical que reenvió al sujeto al nivel de la enunciación, el del fantasma inconsciente. El lugar de los actores se encontró conmovido. Era claro: el temor a los golpes del analista se convirtió en deseo de golpes, deseo que velaba el del sujeto de ocupar el lugar de la mujer violada en el fantasma. El trozo del velo había sido levantado. Ese fue el efecto producido en la retroacción de la interpretación del analista.

Fue necesario dos años de atravesamiento del desierto antes de percibir de golpe que se trataba del atravesamiento de mi fantasma. Hubiera podido detenerme allí. ¿Por qué esta obstinación de querer perseverar? ¿Por qué había en mí esta tenacidad, esta determinación de avanzar hacia lo real? Porque lo quería. Perseverar, ir más allá del corte producido por la intervención radical del analista. Más allá del Uno sin el Otro. Más allá de los semblantes.

Era necesario hacer esta experiencia del Otro que no existe para que tambaleen los semblantes y para pudiera surgir del inconsciente este trozo de real del que me iba a apoderar.

El fin surgió entonces. “Era eso”, me había adueñado de eso, ya no más barra. Sabía que había terminado. Sin explicación.

Entonces el pase

Había terminado, entonces el pase. Era indiscutible. Para decir a los pasadores que “era eso”, que había terminado, que lo reconocía, que debía admitirlo.

¿Por qué esta obstinación, esta imperiosa necesidad todavía aquí, de presentarme frente al jurado del pase? ¿Por qué esta conjunción de coordinación? Entonces. Terminó, entonces el pase. Aquí todavía hubiera podido detenerme sobre este otro borde, el umbral del pase. Nada en mi vida me había preparado a eso. No era mi destino. Es extraño cómo se impuso entonces la necesidad del lazo con la Escuela. Frente a la convicción de un fin se articuló necesariamente la cuestión del pase, puesto que final de recorrido y pase se me aparecieron ligados. “Puesto que es eso, puesto que terminó, entonces la Escuela”. Esta decisión se situó en el corazón mismo de mi relación con la Escuela. Era necesario. Lo quería. No podía pensarse de otra manera. Por un lado, el reconocimiento, no un reconocimiento que vendría del Otro sino del sujeto que hizo la experiencia de lo Uno y que debe consentir, que debe admitir que terminó su bucle. Se trataba de consentir a un “es eso”, del otro, sus consecuencias, su articulación a la Escuela. O sea, su articulación ética. Ese tiempo fue vivido como acéfalo, tampoco exento de angustia. Era necesario decidirlo solo, era necesario solamente decidirlo. Para mí fue un acto irreflexivo que surgía de una imperiosa necesidad. Era necesario ir al encuentro de lo real, todavía, siempre. No se trataba de pesar lo a favor o en contra, de reflexionar acerca de sus consecuencias. Si hubiera reflexionado hubiera fallado y hubiera dejado pasar el tiempo del acto. ¡No! Tomar el tiempo de pensar hubiera sido demasiado tarde. No se trataba solamente de “decirse sí”, sino de “decir sí” a la Escuela.

“Ser más bien, singularmente fuerte”

El pasaje del psicoanalizante a psicoanalista de la Escuela es un acto del analizante. Es un “decir sí” sin el Otro. Es un “decir sí” al “terminó” que se articula a un decir “sí” a la Escuela. Tenía que tomar ese riesgo autorizándome por mí mismo, en la radical soledad del Uno. El analista sólo puede autorizarse por sí mismo.

Éric Laurent subrayó el carácter performativo de ese decir: “terminó”. “Es un “terminó”, dijo, que se vuelve performativo (...) En ese momento hay un pasaje, que debe verificarse, del analizante al analista. Queda por verificar que el analizante que se sostiene de su decir sin el sujeto supuesto saber haya franqueado efectivamente ese punto. El acto analítico es un modo de performativo en el que algo se cumple (...) en el que algo del goce es suficientemente tocado como para que sea transformado. Y allí, a través del largo camino de ese fantasma (el que desarrollé en mi testimonio) –entre comillas- masoquista sobre el golpe y la articulación de los golpes, etc., “pegan a un niño”, el atravesamiento se cumple en este acto que consiste en decir: “Terminó” (6).

El jurado había dicho “sí”. Frente a mí se abría entonces un nuevo desierto. Dejé un desierto para introducirme en otro. Era necesario ir allí. Y fui, sin saber hacia dónde, y sin ningún saber. Fui sin el recurso del Otro con el único índice del S del gran A tachado. Me introduje allí. Esta vez testimoniaré frente al público, como lo señaló J.-A. Miller (7). Haré mi pase frente a él. Le explicaré ese pasaje inexplicable del analizante al analista. Fue exigible por mi Escuela. Era indispensable para mí. Explicaré también por qué asumí “ese riesgo loco, como lo observa Lacan, de convertirse en aquello que el objeto *a* es” (8). Explicaré en qué me autoricé sólo a partir de mí mismo sin el recurso de un saber supuesto. Formalizaré el acto, el acto analítico.

¿Por dónde comenzar? Encontré un grano para moler. Relataré mi cura. ¡Uf! Comenzaré por formalizar la clínica de “mi caso”, mi mito.

Sin embargo, me volvía a encontrar siempre en el parloteo. No obstante, era necesario para hacer un paso hacia delante.

La lógica de la decisión

El paso siguiente consistió en desplegar la temporalidad lógica del fin de mi cura: un pase en tres tiempos.

Más allá del desierto, aquél que había provocado la interpretación del analista, se produjo un sueño. Recibí ese sueño y la experiencia se puntuó. Atrapé el trozo de real que me mostró y lo nombré. *Pâté de tête, pâté de cabeza*, ombligo del sueño, el ombligo de mi cura.

Ese sueño interpretaba: “Mira lo que es de su ser. Lo inmundado”. Recibí lo inmundado y lo elevé a la dignidad de un objeto valioso. Así se puntuó el episodio analizante.

El fin es contingencia en el que se conjugan el azar del encuentro y la decisión del ser.

Es necesario el azar. Se les cae encima. Es así. El azar no depende del ser. No está garantizado por nadie.

El reconocimiento del fin depende de la decisión del ser durante ese encuentro.

El surgimiento del fin se desarrolló según la lógica siguiente. Hubo:

1. El instante de ver lo inmundado aproximándose a lo real.
2. El tiempo para comprender, el de reconocer su ser. Es el tiempo para admitirlo, reconocérselo, sin el recurso del Otro. “Es eso, reconozco en ti el signo del fin”.

3. El momento de concluir finalmente, de consentir a ello, de aceptar, de ratificar la evidencia. Sobre todo es el momento de extraer la doble consecuencia lógica: salir de la cura para entrar en el procedimiento del pase.

La lógica de la cura

En la huella de ese paso, un diseño se bosquejó progresivamente. Mi cura se había desarrollado entre dos interpretaciones.

La primera interpretación, la del comienzo de mi cura, toca la juntura del cuerpo y del lenguaje. Esta interpretación tuvo por otra parte dos efectos que se conjugaron durante toda la cura: la divulgación de un fantasma masoquista construido a la salida de la infancia y la reactivación de un síntoma obsesivo aparecido al comienzo de la adolescencia.

La consecuencia de esta primera interpretación fue el despliegue de la cadena significativa a partir de un sueño. Ese sueño del comienzo de la cura fue para mí el punto de Arquímedes de la cadena significativa: S_1 - S_2 . Arranca el tiempo del ciframiento-desciframiento. Entré en la dimensión del inconsciente transferencial. Esta primera interpretación sólo tuvo valor de interpretación porque creía en el inconsciente.

La otra consecuencia es la aparición de un síntoma, al que no presté importancia durante una larga parte de mi cura, una especie de pequeña cojera que me acompañó durante toda la cura: se trataba de no caminar en las juntas de las aceras al ir hacia lo de mi analista. Lo llamé “La pequeña piedra en mi zapato”. No le di importancia. No era molesto. Era lo suficiente como para recordarlo. Entonces no hablaba de ello. Simplemente no lo entendía. Y durante la cura casi no hablé de ello. Me parecía que no tenía ningún interés. Permanecía para mí opaco, una especie de punto oscuro del que estrictamente no podía decir nada.

La segunda interpretación cortó rotundamente el lazo entre S_1 a S_2 . Si bien respetaba la regla analítica, esta segunda interpretación hizo un corte en la cadena. Dejé el inconsciente transferencial y me precipité en el inconsciente real, en el terreno del S_1 solo, del Uno sin el Otro. Allí conocí este atravesamiento del desierto.

Al final de este desierto pudieron producirse los trastornos sintácticos del fantasma masoquista.

Fue necesario lógicamente pasar por la primera interpretación para que adhiriera a la hipótesis de Freud, para que me pusiera a creer en el inconsciente. Fue necesario para entrar en la cura propiamente dicha. Ese fue el efecto de la primera interpretación. Sin eso no hubiera habido análisis.

Luego hubo esta segunda interpretación que produjo un corte, una ruptura de la cadena significativa. La detención de la asociación fue necesaria para entrar en la dimensión de lo Uno y tener acceso al S del A tachado.

La escritura de un borde

Avanzo, decía, con preguntas.

Di como título a mi primer testimonio en Buenos Aires “Escritura de un borde”. Abandoné ese título, no me sentía a la altura de formular algo sobre la escritura. En París encontré un nuevo título: “Una letra/carta (*lettre*) llega siempre a su destinatario”. Pero acerca de la letra no podría decir nada.

En Bruselas, recientemente, se me preguntó: “Quisiéramos que nos dijera algo acerca de la inscripción de la letra en el cuerpo”.

Así surgió la pequeña piedra en el zapato que había tomado el cuidado de silenciar.

Ese síntoma tomó un lugar determinante al final de mi experiencia analítica. Me molestaba cada vez más. En este momento que hago el pase quiero hablar de ello, Hoy es lo que pongo a trabajar.

¿Por qué dí como título de mi testimonio de Buenos Aires “Escritura de un borde”? Porque el bordillo en la ciudad es lo que hace de borde entre la acera y la calzada. “Se piensa con los pies”, decía Lacan. Es aquello que, a mi manera, verificaba. Ese síntoma es una escritura. Es una escritura especial, singular. Como una lapicera, escribía con mi cuerpo. Se trataba de un acontecimiento del cuerpo.

El atravesamiento del desierto que evoco aquí sitúa una zona. Es un espacio impreciso situado entre la piel y la carne, entre dos dominios heterogéneos. Lo real y lo simbólico.

Tuve ya la oportunidad de subrayar el comentario que hace J.-A. Miller del texto de Lacan en su “Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*” (9). “Cuando (...) el espacio de un lapsus ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que está en el inconsciente” (10). J.-A. Miller resaltó el corte, la desconexión entre S_1 y S_2 : “Logramos alcanzar, dice, en su *unión* el lazo del conocido S_1 y el conocido S_2 ... Esta frase, continúa J.-A. Miller, comporta, si se la lee bien, que S_1 **no representa nada, que no es un significativo representativo**. Eso ataca aquello que para nosotros es el principio mismo de la operación psicoanalítica, tanto más que el psicoanálisis tiene como punto de partida el establecimiento mínimo, S_1 - S_2 , de la transferencia” (11). Miller pone entonces en evidencia la desconexión entre S_1 y S_2 en la cura analítica. La segunda interpretación del analista de que ya les hablé en mi cura tocaba precisamente ese punto de juntura. Es lo que separa S_1 de S_2 .

Me parece que se puede captar mejor aquí cómo ese estrechamiento, esta depuración de lo simbólico vuelve posible ese deslizamiento del síntoma hacia el *sinthome*. Ese deslizamiento es el pasaje de lo simbólico a lo real del goce.

Esta bisagra esencial de la cura que puedo poner en evidencia, la del pasaje a la dimensión de lo real, se sitúa precisamente en este *corte* entre S_1 y S_2 . Ella aísla el dominio de lo Uno de el del Otro. Y por esto mismo, el S_1 pierde su estatuto de semblante. No nos encontramos más en una dinámica simbólica, es decir en la representación. Nos situamos más en la dinámica del S_1 en tanto semblante que representa a un sujeto, puesto que hace falta el Otro para que el S_1 responda a su función de semblante. Ya no nos encontramos en la dimensión del S_1 que representa a un sujeto para otro significativo. El S_1 aquí es del orden de un trazo, del Uno.

“El goce Uno pasa del Otro”

En “Los seis paradigmas del goce”, J.-A. Miller subraya que “el goce de la palabra no interviene en Lacan más que como una figura del goce Uno, es decir, cortado del Otro. Goce de la palabra quiere decir que la palabra es goce, que no es comunicación al Otro en su fase esencial. Es lo que quiere decir el blablablá... La palabra no es más que una modalidad del goce Uno. Hay un cuerpo que habla. Hay un cuerpo que goza por diferentes medios. El lugar del goce es siempre el mismo, el cuerpo... Por el hecho de que habla este cuerpo no está, sin embargo, ligado al Otro. No está más que enlazado a su propio goce, a su goce Uno. Uno se da cuenta de ello a través del psicoanalista... Sobre este fondo se justifica la proposición *No hay relación sexual*... *No hay relación sexual* quiere decir que el goce da cuenta como tal del régimen del Uno, que es el goce Uno” (12). “El goce Uno pasa del Otro”, continúa.

Este síntoma, este acontecimiento del cuerpo, esta pequeña piedra en el zapato es una tentativa fallida de la escritura de la relación sexual. Dibuja un borde, un trazo. Ese trazo que

Lacan precisamente subraya en la segunda parte de su enseñanza es del orden de la letra. La letra no es el significante.

La escritura del Uno no es de la misma naturaleza que el Otro.

El Uno es goce, el Otro es semblante.

“El síntoma viene al lugar de la no relación sexual, hace observar J.-A. Miller. El síntoma es la metáfora de la no relación sexual (...) El inconsciente interpreta la no relación sexual. Y al interpretarlo cifra la no relación sexual” (13).

Al final de la enseñanza de Lacan el S_1 cambia. Ya no es más solamente el significante amo que representa a un sujeto para otro significante. Hay dos vertientes del S_1 .

En tanto que significante amo representa al sujeto a partir del momento en que se articula al Otro. Esa es la vertiente de la cadena significante. Es también el inconsciente-mensaje para descifrar, según Freud. Es la vertiente de las formaciones del inconsciente. Es también el del síntoma que por una parte se puede descifrar. Es la dimensión simbólica.

Pero hay otra vertiente sobre la que Lacan pone el acento al final de su enseñanza. El S_1 tomado en la dimensión de la letra. El S_1 tomado en su dimensión de real. Es la vertiente *sinthomática*, que no se descifra, la vertiente goce no simbolizable, no reductible al significante, la vertiente goce inherente al viviente, al cuerpo del hablante. Nos situamos allí en la dimensión de lo que hace la esencia del hombre, a la juntura del cuerpo y del lenguaje, a lo que del lenguaje se incorpora al viviente, el cuerpo que goza y que habla, que goza de hablar. La incorporación del lenguaje. En esta zona S_1 no representa nada y por consecuencia no es simbólico.

La escritura de la que nos habla Lacan en “*Liturratere*” es “el *borde* –soy yo quien lo subraya- del agujero en el saber”, vuelvo, como se ve, al título de mi testimonio en Buenos Aires y en París. He aquí lo que bosqueja como litoral la pequeña piedra en el zapato. Un espacio impreciso entre dos dominios heterogéneos. Goce y semblante. Y si bien intentaba estrechar próximamente lo que constituye ese borde, si bien intentaba dibujar ese trazo, no haré más que representarlo, incluso simbolizarlo. No utilizaré más que el semblante. Si quisiera nombrarlo, deberé hacerlo con el significante y estaré todavía en el semblante. Fallaré el real del agujero en el saber. Ese borde del agujero, si quisiera pensarlo, sólo lo pensaré con el significante. Mentiría si quisiera atrapar ese real que no puedo más que fallar.

No se bromea con lo real.

Notas

(1) J. Lacan, “Discours à l’École freudienne de Paris” (6 de diciembre de 1967), *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 261-281.

(2) J. Lacan, «Proposición del 9 de octubre 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela», *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Buenos Aires, 1987.

(3) J. Lacan, “Discours à l’École...”, op. cit., p. 273.

(4) Idem, p. 274.

(5) J. Lacan, “Sobre el pase”, *Ornicar?* 1, España, 1981, p. 39.

(6) Cf. J.-A. Miller, *Cosas de finura en psicoanálisis*, curso 2208-2009, inédito, clase del 25 de marzo de 2009.

(7) Idem.

(8) J. Lacan, “Sobre el pase”, op. cit., p. 35.

(9) J. Lacan, “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11” (1977), *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988.

(10) Idem, p. 59

(11) J.-A. Miller, *El último Lacan*, curso 2006-2007, inédito. Véase también *Quarto* N° 88/89, p. 7.

(12) J.-A. Miller, “Los seis paradigmas del goce”, *El lenguaje aparato del goce*, Colección Diva, Buenos Aires, p. 177-178,

(13) J.-A. Miller, «La théorie du partenaire», *Les effets de la sexuation dans le monde*, *Quarto* N° 77, p. 14.

Traducción : Silvia Elena Tendlarz y Beatriz Ramos-Vindret

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