



SUMARIO

El aparato de psicoanalizar

Por Jacques-Alain Miller

Lo singular en el síntoma: un principio clínico

Por Samuel Basz

Los tiempos del sentido en la experiencia

Por Estela Paskvan

Modalidades contemporáneas del lazo social: perspectivas éticas

Por Lizbeth Ahumada Yanet

El genio de Xul Solar

Por Mario Goldenberg

Tríptico sobre la depresión

Por Romildo do Rêgo Barros

El psicoanálisis en la globalización

Por Manoel Barros da Motta

“The Matrix” y el cuerpo. Una lectura

Por Nora Pottie

Variante de la neutralidad analítica

Por Adriana Luka

¿Qué lugar asignarle hoy al niño en relación a la caída de la imago paterna?

Responsabilidad del analista

Por Agueda Hernández

Usos posibles del dispositivo psicoanalítico

Por Andrea Cucagna

LA SESIÓN CORTA

Una manzana de discordia para el psicoanálisis

Introducción

Capricho, imitación y lógica en la sesión corta

Por Hilario Cid Vivas

De las lágrimas a la risa

Por Dominique Miller

La sesión - escansión, La Métrica y la Rítmica

Por Lucía D'Angelo

Lógica de la sesión corta

Por Miquel Bassols

Ser el director de su propia sesión

Por Véronique Mariage

La sesión vista desde otra perspectiva

Por Serge Cottet

LA OPINIÓN ILUSTRADA

Cosas que maravillan

Por José Nun

COMENTARIOS DE LIBROS

La práctica analítica

Por Renata García

Un comienzo en la vida, de Sartre a Lacan, de Jacques-Alain Miller

Por Patricio Alvarez

La virtud indicativa, de Germán García

Por Karina Lipzer

La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica, de Jacques-Alain Miller

Por Alejandra Breglia

El aparato de psicoanalizar

Jacques-Alain Miller

J.-A. Miller recurre a la expresión “aparato de psicoanalizar”, para referirse a uno de los aspectos actuales de debate en la filosofía americana y, desde el discurso psicoanalítico, examinar el tratamiento de “lo mental” y “lo social”.

El aparato de psicoanalizar es una expresión precisa que tomaré *cum grano salis*, con un grano de sal, es decir, de manera irónica.

Se evoca, al oírlo, lo que fue denominado por Tausk “el aparato de influenciar”. Esta es la cuestión que quiero hacer oír: ¿El aparato de psicoanalizar es un aparato de influenciar?

A Freud no le repugnaba admitir las afinidades de su construcción teórica con el delirio del presidente Schreber. Constatamos a veces, para desgracia nuestra, que sujetos prepsicóticos -es decir, especialmente dispuestos para la psicosis o psicóticos no desencadenados, como decimos- cuando son expuestos a los efectos del aparato de psicoanalizar, introducidos en este aparato, lo experimentan fácilmente como un aparato de influenciar, lo convierten en un aparato de influenciar.

Sin embargo, no es por la psiquiatría por donde introduciré hoy el tema del aparato de psicoanalizar, sino que recurriré, para situarlo, a la última obra aparecida del filósofo angloamericano John Searle, *The Construction of Social Reality*. No he hecho esta elección evocando la base universitaria del grupo gantés, sino más bien porque es la punta, al menos una de las puntas, de lo que se debate hoy en la filosofía americana.

Recurrir a una obra que se llama *The Construction of Social Reality* para situar el aparato de psicoanalizar constituye ya una interpretación, pues es decir que se abordaría como siendo de entrada de orden social.

El aparato de psicoanalizar aparece dos individuos. Su funcionamiento, es decir, la realización de la operación analítica, supone entre estos dos individuos el establecimiento de una relación regular y reglada que toma la forma de una serie de encuentros cuya frecuencia, cantidad, incluso duración, es objeto de una reglamentación más o menos explícita, más o menos constringente, según las escuelas de pensamiento que se reclaman psicoanalíticas.

Me divierto aquí, bien entendido, dando una especie de presentación, de descripción casi behaviorista de aquello de lo que se trata en psicoanálisis. Si se quiere llevar más adelante esta descripción, se podría decir que esta relación social toma la forma de una conversación de tipo especial, en todo caso fuertemente disimétrica, entre el operador y el operado. Esta relación no puede ser calificada, según los criterios más objetivos, que de “social”.

Sin duda el aparato de psicoanalizar apunta, en el operado, como el mismo nombre de psicoanálisis indica, a lo que se conviene en llamar “lo mental”. Pero el hecho es, tomándolo a ras de tierra, que el aparato de psicoanalizar trata lo mental supuesto por lo social. Se puede suponer que lo social es, en la cuestión del psicoanálisis, secundario respecto a lo mental de que se trata. Pero la relación de lo mental a lo social no está reglada tan fácilmente. Así, no es al libro precedente de Searle, consagrado al *mind*, a la filosofía de lo mental, sino a su obra consagrada a la realidad social a lo que me refiero.

Freud, sin duda, pensó poder abordar el funcionamiento psíquico como tal. Comenzó por ahí, en su “Proyecto...”, y no fue desviado de esta orientación por su “Interpretación de los sueños”, toda una parte de la cual es, precisamente, de autoanálisis, y donde incluso lo que no es del registro del autoanálisis está en cierto modo como reconducido a él. En cualquier caso, lo social de la operación analítica no está del todo en primer plano en la “Interpretación de los sueños”.

Las categorías freudianas que encuentran su inscripción en un orden de realidad social son, sin embargo, numerosas. La identificación es en verdad una inscripción psíquica de una relación social, constituida en la sociedad. La relación de objeto también puede ponerse en esta serie. Igualmente se puede añadir la transferencia. Y ciertamente también lo que alguno de sus discípulos ha privilegiado como la relación de dependencia, hasta llegar a Bowlby, quien hace de ella el alfa y omega. Todas estas categorías testimonian de la pregnancia de lo social sobre lo mental.

Lacan, por su parte, incluyó la relación al Otro, es decir lo social en cuanto tal, en lo mental. Hay, en Lacan, como una socialización de lo mental, incluso una socialidad primordial, primaria, de lo mental. Esta orientación está claramente determinada en él desde antes de su entrada en el psicoanálisis. Su tesis sobre la psicosis paranoica empieza por una definición social de la personalidad. Cuando en su texto “La familia” intenta un compendio de las posiciones freudianas, su punto de partida subrayado como tal es la instancia de la familia considerada como una instancia social, con referencia a la sociología de Durkheim como clave. La referencia social se hace para separar el abordaje de lo mental de sus coordenadas naturales. Es en este intermedio de la oposición entre naturaleza y sociedad, entre lo natural y lo social, donde se puede inscribir la experiencia freudiana.

Lacan distinguía así de entrada las relaciones sociales en tanto constituyen un orden original de realidad que le permitía afirmar la prevalencia de las instancias culturales sobre las naturales. De aquí su reformulación de la noción de complejo, concebida a partir de lo social, llevándolo sobre el instinto e incluso como borrándolo. El complejo, en este sentido, es de entrada concebido por él como una instancia que es resorte de la cultura y no de la naturaleza. Es desde ahí donde ha instalado la relación del sujeto al Otro como primaria para entender el funcionamiento psíquico, apoyándose en las filosofías de la intersubjetividad y dando de entrada una definición del inconsciente que no se limita a la individualidad sino que es manifiestamente transindividual. Considerará al respecto, en su recorrido, que el psicoanálisis como práctica constituye como tal un vínculo social.

Se conoce a Lacan, a partir de los años ‘50, como un estructuralista. Hay que percibir que Lévi-Strauss no ha sido para él más que la segunda edición de Durkheim. Su relación a lo social es a este respecto bien anterior.

Aquí se ve al menos lo que puede justificar que se recurra a un filósofo de la realidad social para captar de qué se trata en el aparato de psicoanalizar. En el sentido de Searle, el aparato de psicoanalizar es, ciertamente, si se intenta hacer responder ese libro a esta pregunta, un hecho institucional, a distinguir de lo que es del orden del hecho bruto. El hecho institucional, en el sentido de Searle, es un hecho que debe su existencia al lenguaje. El hecho bruto es el hecho que prescinde de él, que no es el *speech depend*, que no depende del lenguaje, que no depende de lo que se dice.

Es posible que pueda ganar tiempo dándoles la fórmula que, según él, hace aparecer la estructura misma del hecho institucional. No hay nada más simple. No se encuentra esta fórmula en la obra misma, pero me creo autorizado a simplificarla de la manera siguiente:

X -- Y (C)

Podría también poner paréntesis para encerrar (X -- Y), y dejar C del otro lado. Es la fórmula más general, a leer *X vale por Y*. X está representado por Y, X tiene el valor, la significación Y, en el contexto C. Del lado de X, tenemos el dato, el hecho bruto, y hay como un suplemento de valor y de sentido por el que este X está afectado y que vale en el contexto C.

Lo que Searle descubre –y admitirlo es para él un descubrimiento, un franqueamiento– a partir de estas posiciones de filosofía llamada analítica es el hecho de la simbolización, de que podemos servirnos de elementos materiales y dotarlos de un valor que va *beyond themselves*, más allá de ellos mismos. Se puede tomar un trozo de papel, imprimir un cierto número de signos encima, y eso puede valer como el oro en un contexto dado. Se puede decidir a continuación, en un momento dado, que ese papel ya no vale como dinero. Es lo que pasará en Europa en el momento en que el valor y de sus trozos de papel empezará a estar sometido a un cierto número de cuestiones. Tendrán que darse prisa en cambiar eso antes de cierta fecha, y después tendrán dificultades para que ese trozo de papel valga para algo más que para encender su cigarro. Searle toma entonces, este ejemplo del valor convencional de la moneda, del valor monetario, como reproducción.

¿Por qué se ha interesado por esto? Searle es el filósofo del performativo, el alumno mayor de John Austin, el filósofo de Oxford que ha inventado el performativo. El mismo ha desarrollado la teoría bajo las formas del *speech act* y de la fuerza enunciativa, y he aquí que admite incluir, en su ontología, la realidad social como una especie de performativo desarrollado. Para él, todo lo que es sociedad se funda sobre un acto de habla que, por una especie *fiat*, da el valor Y a un X. A continuación se puede repetir esta operación, hacerla más compleja, pero, para él, es de alguna manera la fórmula motriz, la matriz de todo lo que es realidad social.

Tiene el mérito de aventurarse en una zona donde los filósofos analíticos se han guardado bien hasta ahora de aventurarse. Se felicita por ello: (Hoy es un mundo maravilloso. Se puede ir por todo el mundo y hay gente que comprende las referencias de

la filosofía analítica –y que entiende el inglés–. Ante este mundo globalizado él se confronta, con una especie de frescura y de inocencia, a este hecho de la simbolización que es, al contrario, para nosotros, un dato mucho más familiar. La forma en que lo aborda tiene para nosotros todo su precio.

Es ahí donde debe constatar que hay un más en la simbolización. El solo hecho de que los objetos que nacen de los hechos institucionales sirven para algo, que tienen una función, es ya muy misterioso. Como él dice: “la función no existe en la naturaleza”. Cuando se toma una función, como por ejemplo la función del corazón es bombear la sangre, se va más allá de la observación *stricto sensu*. Decir “esto sirve para...” es ya algo que se añade a la observación. El hecho mismo de aislar una función no es intrínseco a la observación –dice– es relativa siempre al observador, y es relativa a los valores de los que decide. Se decide que tal cosa es un fin y que la otra es un medio respecto a este fin.

Por este análisis, a la vez simple y preciso, descubre que por medio de la simbolización hay como un sentido introducido en lo real. *El esto sirve para, esto vale, esto vale para otra cosa, esto vale por otra cosa, esto significa otra cosa*, está ya más allá del ser bruto. Por el hecho mismo de que está más allá del ser bruto, uno puede siempre preguntarse si no se sueña. Una vez que se ha reducido el símbolo a su fórmula matricial, el paso de X a Y aparece como un forzamiento, como una arbitrariedad que deja a *sense of giddiness*, un sentimiento de vértigo, con relación a lo que sería lo real bruto. Esto le conduce a evocar la operación de una magia o un juego de manos como constitutivo de lo que, eventualmente, nosotros hacemos pasar como algo evidente en tanto que un universo simbólico.

Visto por un filósofo analítico que tiene como referencia que lo real es lo que es, este real social aparece siempre sospechoso de irrealidad y marcado por una ausencia de fundamento. Es eso lo que le conduce a tener que inventar una intencionalidad colectiva que estaría como en el corazón de la realidad social, un nosotros. Para sostener esta construcción de la que dice, de manera muy aventurada, que sería un fenómeno primitivo de la vida mental. Y aquí está esbozando algo como nuestro gran Otro.

Lo más sorprendente cuando se lee este libro es lo que no dice. No dice que hay un filósofo inglés –Searle es inglés, de Oxford, antes de ir a Berkeley, en California– que ha tratado la cuestión, y de una manera tan precisa que ha quedado como referencia de Lacan. La misma cuestión ha sido tratada por Bentham bajo la forma de la teoría de las ficciones, es decir, de esos seres que no deben su existencia más que al lenguaje, y que estructuran en efecto la realidad social sin tener un fundamento natural.

Esto conduce a Searle, en su aventura en el seno de la realidad social, a poner en valor un elemento después de todo, difícil de encuadrar para él, un elemento ineliminable de creencia. Dice entonces que ha aportado las soluciones que podía, pero que eso no le deja muy cómodo. Un billete de un dólar, para que sea un billete de un dólar, hace falta que sea reconocido como un billete de un dólar. Este elemento de creencia hace existir el elemento simbólico. “Este billete –dice– no es dinero más que si lo admito como tal”. Helo aquí desde entonces enfrentado con otra cosa de hecho que lo real tal como es. Está enfrentado con una realidad que incluye la creencia y que es susceptible de grados, de más y de menos, y también la sospecha de que, es posible que todo esto no sea más que imaginación.

Entre la materia bruta y el valor hay un corte, en cierto modo irreductible, que hace que pueda siempre angustiarme con la pregunta: “¿este trozo de papel es realmente dinero?”, “¿Este terreno es realmente una propiedad privada?”. He aquí la punta de adónde es conducido en su interrogación, y no es imposible admitir que ‘nosotros’ remamos en esa galera desde hace mucho tiempo. Si hay un registro de la experiencia analítica que había sido distinguido y explorado especialmente por Lacan es precisamente el de los fenómenos de creencia, de los que no ha hecho en absoluto un capítulo suplementario o secundario de eso que se trata en psicoanálisis, sino un fenómeno muy esencial y como tal ligado a lo que es del orden de la simbolización.

La cuestión es todavía de actualidad cuando se habla del psicoanalista. Cuando se dice que fulano, X, vale como psicoanalista Y, estamos en el elemento en que el valor de X como psicoanalista es siempre discutible. Se pregunta además, en general, en el contexto de que grupo, en qué comunidad, X vale como psicoanalista.

Al sense of giddiness de Searle tenemos relación de una manera muy constitutiva. Pero más allá, ¿qué es lo que hace que ciertos datos o ciertos fenómenos, ciertos X de la vida psíquica, puedan valer como interpretables? ¿Cómo se produce que algunos de estos fenómenos puedan valer para un sujeto como *interpretandum*, tomen el valor de ser interpretables?

En cuanto al sueño, es un hecho que, ya antes de Freud, desde siempre, ha estremecido a la humanidad de una manera especial, que se ha tornado como interpretable. Pero en lo que concierne por ejemplo al síntoma, Lacan señala explícitamente que esto no va ni mucho menos por sí solo, de entrada porque el sujeto, en su caso, no percibe en absoluto que tiene síntomas.

Hay que hacer aquí diferencias clínicas. En la histeria de conversión, en general, el sujeto percibe que tiene un síntoma, a saber, que su brazo ya no se mueve, o que su pierna no avanza, y, si no se da cuenta, al menos están los otros para decírselo. Pero en la neurosis obsesiva —es lo que Freud pone de relieve—, el sujeto puede perfectamente ignorar su síntoma como siendo interpretable. Cree, por el contrario, tener rasgos de carácter, virtudes: la pulcritud, la dignidad, la impecabilidad.

Para que esto se convierta en síntoma tiene, evidentemente, que pasar alguna cosa. Es también exactamente en términos de creencia como Lacan lo evoca en su última enseñanza. Para que su síntoma sea constituido como tal, el sujeto tiene que creer en él. Es una creencia de este tipo lo que Searle pone en cuestión. Hace falta que crea en él, y especialmente como algo que puede ponerse a hablar, algo que se puede leer.

Lo cual es de hecho evidentemente abusivo. ¿Por qué habría que pensar que se puede leer algo en aquel X que les afecta? En el sueño todavía eso se presenta o les queda bajo el aspecto de retazos representativos y simbólicos, pero en el síntoma no necesariamente. Nada dice que sea a descifrar. Es ahí, evidentemente, donde la variable de contexto es esencial. Es incluso a partir de ella cuando se pone en cuestión el psicoanálisis, a saber, ciertos datos valen como interpretables, pero es relativo al contexto de la sesión, o a la relación analítica. Por otro lado, a menudo, cuando es referido en otro contexto tiene el aspecto de carecer de fundamento o es relativo a la realidad social que se establece con el analista, o incluso ampliando la cosa según un proceso muy molieresco: si se me diera la joya, si esa joya estuviera en una cajita maravillosa, si esta cajita maravillosa estuviera en una estancia suntuosa, ésta estancia suntuosa en un castillo soberbio, este castillo soberbio en una ciudad magnífica, etc. Parto del contexto de la sesión, y lo amplió cada vez más, de forma encajada. Es relativo también a la existencia de una comunidad analítica que garantiza el sello simbólico incluso la realidad social circundante. Cuando tienen una comunidad analítica bien cerrada y la realidad social circundante no admite el sello simbólico que vale para esta comunidad, aquella es puesta en cuestión. Después, al límite, está —Lacan tuvo las narices de ir hasta allí— el discurso universal. Es preciso que en el momento del discurso universal donde se está, este sello simbólico sea, de alguna forma, validado.

Esta condición contextual aportada a la validez del *interpretandum* ha sido puesta en relieve por Lacan bajo la forma de lo que ha llamado “el sujeto supuesto saber”, del que hace un elemento operador de la experiencia analítica. Hablando de sujeto supuesto saber, ha integrado de alguna manera, en el concepto mismo, de la experiencia analítica, todas las condiciones contextuales del sello simbólico, pero lo ha hecho a título, en efecto, de simple efecto de significación.

El sujeto supuesto saber es así un simple efecto de significación engendrado en un contexto dado. Ha jugado de alguna manera a mostrar que este contexto podía engendrarse a partir de un elemento distinguido como significante de la transferencia que toma el valor de *interpretandum*. Ha llamado “significante de la transferencia” al elemento mínimo que toma valor de *interpretandum*. Ustedes encuentran algo, se topan con algo, hay algo que se produce en ustedes, y en ese momento no llegan a tomarlo de manera bruta, pero lo toman como algo a interpretar. Si ustedes experimentan un duelo, por ejemplo, eso puede, para ustedes, despertar el *interpretandum*, a saber, tomar un sentido en el cuadro de lo que llamamos una neurosis de destino. Ustedes son conducidos, en ese momento, a apelar a otro significante cualquiera, y ahí se establece, se desata el efecto llamado del sujeto supuesto saber. No hago aquí más que una evocación para mostrar en qué este análisis tan simple de Searle toca una dimensión que nos interesa.

La filosofía analítica es actualmente en el mundo una de las corrientes principales de la reflexión. El esfuerzo de Searle puede ser percibido por aquellos que tienen una idea de esta filosofía analítica, como él dice, aquellos para los que tiene un poco de presencia. Hace un gran esfuerzo por ampliar su ontología, por admitir en su ontología fenómenos de sentido, el sello simbólico. Lo que hasta hace poco la corriente principal de la filosofía analítica no podía admitirlo.

Pienso en particular en Quine, quien ha dominado, hasta estos últimos años, la filosofía americana, para quien el ser del sentido y de los problemas de sentido es eminentemente dudoso, e incluso el sentido no era susceptible de ciencia para él. Es ahí mismo incluso donde se ha desmarcado del que fue su maestro, Carnap, que procede directamente del primer Wittgenstein, por el Círculo de Viena. Carnap tenía la idea de acomodar la semántica a la lógica, mientras que hay un artículo histórico de Quine,

del inicio de los años '50, para decir que el sentido es de una existencia demasiado dudosa como para que se pueda hacer ciencia con él.

La demostración es muy bella por otro lado, a partir del hecho de que la condición para que se pueda hacer ciencia, y ciencia lógica, de alguna cosa, es que debe tener un principio de identidad. Nunca se puede decir que un sentido es lo mismo que otro sentido. Demuestra esa diferencia interna del ser del sentido que impide toda substitución de un sentido por otro. Es a partir de aquí que considera que hay que separar completamente el sentido de lo que es lo real, el verdadero real. Pone en cuestión evidentemente el estatuto ontológico, el estatuto de ser, de todas nuestras maneras de hablar. Cuando hablamos del sentido de las palabras, de las frases, de los conceptos, de los atributos, de las propiedades, de los universales en general... todo esto es lo que pone en cuestión. Verdaderamente no puede merecer ser llamado real lo que es físicamente natural.

Su posición lógica es, pues, a la vez extensional –deja de lado las *intenciones*, los sentidos, rehusa toda lógica semántica–, y es realista, en el sentido llamado fisicalista en la filosofía americana. Los universales no son objetos naturales. Excluye, pues, el sentido de lo real.

Searle intenta, en lo que llama la realidad social, acomodar, reconocer una modalidad especial de ser que conviene al sentido, con las paradojas que ello implica. Si ustedes toman el sentido, los universales, las ideas platónicas, no se las encuentra en la naturaleza, no se pueden localizar en el espacio, no se pueden datar en el tiempo. Entonces, escapando a una localización espacio-temporal, son entidades abstractas que, para Quine, parecen absolutamente a excluir de la consideración científica. Hay que distinguir la frase cuando es dicha, la inscripción escrita, que son acontecimientos, objetos que son localizables. Es un fenómeno auditivo, hay una marca material, visual, visible, que puede ser captada por los sentidos. De ella se puede hacer ciencia. Pero no remite a objetos naturales, y entonces está excluido lo real. A partir de aquí, la ambición de Quine –esto ha marcado la corriente principal de la filosofía americana– ha sido la idea de una reducción total de esas entidades, según él, que llama en un momento *crepusculares*, a las que deja realmente aparte de la ciencia.

Esta separación entre lo real y el sentido es algo a lo que Lacan se ha referido, si lo pensamos, desde hace mucho tiempo, hasta que eso estalló en su última enseñanza. Por eso, en el momento mismo en que Lacan definía la investigación analítica como una búsqueda de la verdad, podía decir que la verdad tiene estructura de ficción. Él mismo ponía entonces la verdad en la categoría de esas entidades que no pueden confundirse con lo real, por eso la verdad, el sentido, no son del orden del hecho. Es incluso sobre la disyunción entre lo real y el sentido que pudo destacar el valor propiamente analítico del fantasma. Hasta el punto de reconocer que el significado mismo está de hecho separado del significante, admitiendo un corte semántico fundamental que quedaba escondido en su primera enseñanza, donde, por el contrario, ponía el acento sobre la determinación del significado por el significante, según el eje de la metáfora y la metonimia. Pero si se llega al fondo, el significado, el sentido, no tiene nada que ver con la materialidad significante.

Si se admite este corte semántico que repercute en la diferencia del sentido y lo real, se percibe en efecto que no hay nada en común en la estructura entre los dos. El significante, son unidades, elementos, digamos conjuntos, pero que están constituidos en lo discreto, en la separación, en unidades, mientras que con el significado no se llega nunca ahí. Cuando están en el orden semántico, no llegan nunca a una estructura comparable. Hay siempre, por el contrario, elementos de continuidad, una dimensión de continuidad. No se llega nunca a cortar en el elemento semántico, salvo haciendo como si. Hay siempre un cierto número de reflejos que vienen a turbar las cosas, y la comprensión nunca es finalmente más que una cuestión de satisfacción.

Hay que ver que Lacan no se dio por satisfecho en absoluto con la metáfora y la metonimia, que son formas de hacer creer que el significante se engancha al significado. Por el contrario ha ido hasta subrayar la separación del significante y del significado y ha considerado que si eso parece que se mantiene como conjunto para nosotros, pues bien, es debido a una operación que es siempre de artificio.

¿Cuál es el elemento de artificio, el elemento suplementario, que si abrocha de alguna manera el significante y el significado? Se puede decir retrospectivamente, es lo que ha llamado el Nombre-del-Padre –el Nombre-del-Padre del cual decía, al final de su enseñanza, que es más bien el padre del nombre, es decir, la función que hace creer que las cosas tienen nombres–. Es una función que, de alguna manera, perfora, hace como si el significante pudiera realmente perforar el significado, como si la marca real del significante pudiera realmente perforar el sentido. Entonces, siempre un elemento de artificio para enlazar el sentido y lo real.

Lacan no se satisfizo con el Nombre-del-Padre. En la misma función de abrochamiento puso lo que llama la estructura del discurso. Cuando se está en un discurso, pues bien, el significante y el significado se equilibran, y finalmente la raíz es el vínculo social. Es viviendo juntos y hablándose como el significante y el significado se equilibran. Se empieza, por ejemplo, entendiéndose mejor que hace una hora, y si continúa aún durante tres o cuatro horas, nos entenderemos cada vez mejor. Dicho de otra manera, la comprensión, incluso el acuerdo del significante y el significado, del sentido y lo real, es un asunto de comunidad.

Por eso, la reflexión del último Lacan está de hecho muy próxima de la del segundo Wittgenstein. Lacan deja oír que hay que situar su posición respecto a la psicosis. Wittgenstein tenía –es el secreto de toda su segunda filosofía– un sentimiento muy agudo del corte semántico, del corte entre significante y significado. Lo que parecía constituir el abrochamiento de los dos es la comunidad de los usuarios de un lenguaje, y sobre todo su acuerdo para ponerse a hacer lo mismo. Dicho de otra manera, el verdadero sentido de *meaning is use*, “el sentido es el uso”, reposa sobre una práctica común del lenguaje en una comunidad dada. Es lo que llamaba “compartir una forma de vida”. Para entendernos, hay que compartir una práctica y una forma de vida. De aquí el acento que pudo poner Lacan sobre la Escuela y sobre la comunidad de los analistas, que es una solución pragmática a la disyunción entre el sentido y lo real y entre el significante y el significado. Es en la acción y en la práctica donde sería susceptible de resolverse.

Hay ecos, en Lacan, y en nosotros, por eso mismo, de lo que admitimos en nuestra práctica y en la teoría que hacemos de nuestra práctica, de un cierto funcionalismo. Admitimos la presencia de la ficción. Nos inquietamos, incluso, si llega el caso, nos angustiamos, de la ficción misma que representa el contexto de la experiencia analítica.

Podríamos limitarnos a la variable contextual de todo lo que es sentido y admitir que el sentido varía según los contextos, porque es siempre relativo a ese contexto, y siempre relativo a comunidades, en un momento dado. Está en plena expansión en los Estados Unidos bajo el nombre de relativismo. La gran controversia filosófica de estos años, que se intenta transmitir un poco en Francia, sin llegar a ello, es la revuelta de un cierto número de científicos ante el relativismo contextual que gana el pensamiento académico [...], e incluso los *mass media*.

Lo que es divertido en Searle es que, habiendo puesto de relieve la matriz de lo que es la realidad de lo social, de lo simbólico, y su arbitrariedad y su carácter contextual, intentó salvar lo real. Es evidentemente algo que nos interesa, en la medida en que Lacan no se ha limitado en absoluto al ficcionalismo de la experiencia analítica.

El ficcionalismo podría saturar una parte de las cosas: “Son maneras de hablar”. Lacan entonces empezó a pasar a Estados Unidos bajo las formas de la narratología, a saber, que un psicoanálisis es una manera de contar las cosas, y después se cambia la manera de contarlas. El sentido que eso tiene es que todo en la experiencia analítica es semblante. Si el relativismo provoca una insurrección en los científicos, es porque tienen no obstante la idea de que todo no es semblante. Nosotros nos ajustamos también aquí al hecho de que hay real en la experiencia analítica. Aún hay que saberlo poner en el sitio adecuado. ¿Dónde está este real mientras estamos en el contexto del sello simbólico?

Es aquí donde me he interesado por el modo en que Searle quiere salvar lo real. Es muy chocante que, en su obra que trata casi por entero de la construcción de la realidad social, haya dos capítulos para decir: “¿el mundo real existe?”. Intenta salvar lo real contra los relativistas. Ha realizado una extensión de la ontología quineana, especialmente estrecha. Quine, durante treinta años, ha cerrado las puertas de la ontología americana de todas las formas posibles. Tampoco quería oír hablar de la lógica modal, hasta que Kripke demuestra que se le podría dar una forma científica. Y, a continuación, tampoco quería oír hablar de la lógica semántica, etc.

Por un lado, Searle abre la ontología de la filosofía analítica admitiendo las entidades semánticas, respondiendo a esta fórmula, pero, por otro lado, no quiere dejar extenderse esto hasta que se diga: “Ya no hay real, no hay más que formas de hablar”. Quiere salvar lo real. ¿Cómo lo hace? De una manera muy divertida, diciendo: “Mi fórmula implica que, para que haya un valor Y, primero hace falta el hecho bruto X. La estructura misma del hecho institucional demuestra que es necesario previamente un hecho bruto para que el hecho institucional pueda plantearse”. Se sirve de esto como demostración, que es lo real.

Hay cosas que existen independientemente de todo lo que se puede decir de ellas. Como él dice, el monte Everest, digan ustedes lo que digan, continúa existiendo. No es como el billete de un dólar. Es sensible que ahí hay dos modos de existencia dife-

rentes. El monte Everest no depende de su intención de decir o de significar o de representar; únicamente, según su perspectiva, verán y describirán el monte Everest de otra forma, pero eso no concierne al monte Everest como tal.

El mundo real, en el sentido de Searle, no dice cómo hay que describirlo. El realismo no dice lo que son las cosas, no dice cómo son las cosas. Tampoco dice que es una realidad fisico-matemática, etc. El realismo extremo de Searle, su realismo de salvamento, no dice cómo son las cosas sino únicamente que son de una forma. Pero no se puede decir más, porque, si no, a continuación se cae en el relativismo.

Toma un ejemplo de Putnam, que he mencionado en mi seminario hace tres días. Aquí tienen ustedes un universo que pueden describir y al que le pueden dar el sentido de que hay tres objetos -A, B y C. Según otra ontología, pueden admitir un cuarto objeto que es A, B, y después un quinto que es A + C, y después un sexto que es B + C, incluso un séptimo que es A + B , C

A

B

C

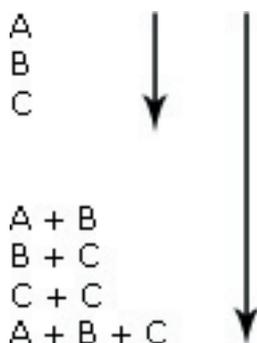
A+B

A+C

B+C

A+B+C

ASI VA EL CUADRO:



He aquí el relativismo conceptual que hace que a partir de un mismo universo ustedes pueden describirlo como comportando tres objetos o como comportando siete objetos. ¿Quiere esto decir que no hay real? Él dice que no. Esto quiere decir que todas las representaciones que se pueden dar de la realidad son relativas a un conjunto de conceptos, y relativas a un esquema conceptual que comporta una cierta arbitrariedad. Por eso el realismo de Searle es, esencialmente, un realismo mudo. Todo lo que puede decir es “existe lo real”. Pero lo real se burla de todas nuestras formas de decir. No puede salvar lo real más que si lo real se burla de todas nuestras formas de decir. Como él escribe, lo real “*does not care*”. Lo real se burla. No le da ni frío ni calor la forma como se lo describe. Entonces: “Representaciones conceptuales diferentes generando descripciones diferentes e inconsistentes de la misma realidad”. Los hechos permanecen “inafectados *-unaffected-*, los hechos no son tocados”.

Admite el relativismo conceptual, manteniendo un realismo absoluto pero mudo. No sé si ustedes ven cómo es de impresionante. Nosotros, vivimos por excelencia en una época en que sabemos que la forma como abordamos lo real está perfectamente en condiciones de afectar los hechos, y **de manera singular**. No se puede decir que la forma como se elabora el saber genético deje absolutamente los hechos *unaffected*. Eso puede que no afecte a Searle, pero cuando se toca la reproducción sexual del mamífero adulto y se produce el clon Dolly... ¿Ustedes saben por qué se llama Dolly? Han hecho esto a partir de un gen extraído de las glándulas mamarias, y hay una artista del *show bussiness* americano que se llama Dolly Parton, que es conocida

por tener unos pechos especialmente importantes... No se puede decir que el saber científico, cuando se elabora, no afecte lo real, del modo que se podría suponer –esto tampoco es verdad– que la manera poética con que se describe la realidad no toca la realidad.

Hay un sentido que le falta evidentemente a Searle. Entre los semblantes que trata, hay un semblante de un tipo especial, que es el saber de la ciencia, y este saber, cuando se elabora, está perfectamente en condiciones de afectar a los hechos. No quiero recurrir al argumento de la bomba atómica, que también es susceptible de hacer saltar el libro de Searle, el mismo Searle y a todos nosotros, e incluso afectar al monte Everest igualmente.

Hay, dicho de otra manera, un elemento que falta, es la idea de que, incluso si conceptualmente el sentido y lo real están separados, hay de todas formas elaboraciones de saber que son susceptibles de tocar lo real.

Nuestro amigo Searle de hecho polemiza sobre todo con el lógico que es, por excelencia, el representante de la corriente escéptica, un lógico perfectamente constituido, si puedo decirlo, cuyos trabajos han sido objeto de los elogios de toda la comunidad de los lógicos y los matemáticos, Nelson Goodman. Él ha ido, a partir de estos argumentos, hasta el escepticismo radical. Considera en efecto que no hay más que formas de hablar. Siento no tener tiempo para detallar su obra que se llama *Ways of Worlds Making*, donde hay dos o tres artículos que son pequeñas obras maestras, también irónicas, sobre el tema. Ninguna posibilidad de abordar lo real sin un marco de referencias. Luego lo único que existe son los marcos de referencia. Dice: “No se sabe lo que es el mundo fuera de todo marco de referencia”. Por eso pone juntos *words and worlds*, para decir “el mundo es palabras”. Un radicalismo irrealista, el mundo no está hecho más que de una variedad de formas de describirlo. Y va hasta el final.

El núcleo de real que Searle llega a salvar es, respecto a esto, un real de alguna manera forcluido del lenguaje, un real del que nada se puede decir, del que no se puede decir más que “existe lo real”.

Ahora, nosotros. Nosotros tenemos en efecto que vénoslas con las maneras de decir del paciente, véase las nuestras. La cuestión es saber si hay un real ligado a formas de decir, y si estas maneras de decir están en condiciones de tocar un real.

Todos los días se ven surgir trabajos americanos o ingleses que están en esta problemática, por ejemplo, trabajos de epistemología que están en la problemática y donde incluso se siente flaquear la epistemología. La epistemología ha ejercido tal dictadura sobre las mentes americanas e inglesas que en un momento se desmadran. Por ejemplo, Charles Taylor, al principio de su última colección pone un artículo que se llama “*Overcoming Epistemology*”, “Sobrepasar la epistemología”. Están siendo invadidos por una gran embriaguez que consiste en desembarazarse de la epistemología y del real que la acompaña, para debatirse con “únicamente formas de hablar”. Hay por ejemplo este epistemólogo que ha anunciado el movimiento, que ha radicalizado el popperismo, E. Raven, con su

Anything goes. Esta embriaguez de la filosofía contemporánea es en verdad que el universo es el reino del semblante.

Tomen esto más en serio de lo que puede parecer, como si le correspondiera al psicoanálisis afirmar que existe lo real y no un real tan infantil, tan limitado, tan fútil, como el de Searle. Es como si la ciencia ya no llegase a sostener el concepto de real. Es por otro lado lo que le da todo su campo a la epistemología de la señora Stengers, que recoge las declaraciones de todos los sabios, físicos en particular, desde principios de siglo, de que lo real lo ven singularmente relativo, inconsistente, susceptible justamente de descripciones diferentes. La crisis ha devenido aparente con los quanta, la descripción de la luz como corpúsculos o como ondas. Se ha percibido que se tenía, en efecto, descripciones que hacían vacilar el concepto natural de lo real.

Es como si la ciencia ya no llegara a sostener lo real. Esto remite a la historia de las ciencias. Hay un libro, apasionante de hecho, que ha aparecido recientemente, de Stephen Shappiro, que se llama *Social History of Truth, Una historia social de la verdad*. Había publicado antes un libro sobre Hobbes y sobre los inicios de la ciencia experimental donde ya ponía de relieve todo, los elementos de semblante que rodeaban las experiencias. En esta obra socializa la verdad, que ya no es equivalente de lo real, bajo las formas de la confianza. Muestra que la ciencia experimental no ha podido empezar más que en un medio donde la gente confiaba la una en la otra, como gente de bien, de buena fe, es decir, *gentlemen*. Explica que la ciencia experimental no ha podido hacerse más que entre *gentlemen*. Si esto crea problemas ahora, por otro lado, es porque de hecho ya no son *gentlemen* los que hacen la ciencia. Son gente que se roba cosas, que se ocultan, que se plagian, etc. y eso conlleva muchas dificultades.

Así, la sospecha se reporta sobre la ética de la ciencia, y un gran relativismo sobre el método científico es sobre todo el acuerdo de las comunidades científicas, Richard Rorty es ante todo el filósofo neopragmático de estas comunidades, a saber, es siempre quien, en un momento dado, tiene crédito en una comunidad que lo enardece. Es muy acogedor también para Heidegger, Derrida, William James, etc., en nombre de su neopragmatismo. Es un neopragmatismo que vira al esteticismo. Son maneras de decir que son agradables durante un momento, y que se sostienen a sí mismas.

También se puede situar en este debate toda la reflexión ético-política que se desarrolla actualmente en Francia, en los Estados Unidos, en Inglaterra, en Alemania, donde finalmente el recurso para refundar los valores parece ser la decisión. A partir del momento en que no se puede fundar en lo real, hay que fundarlo en una práctica de discusión. Lo real está como abordado por un aparato de discutir.

Además, hay que querer discutir. Esto crea problemas. Entonces, se tiene a Karl Otto Appel de un lado, con su ética de la discusión, que considera que quién rehusa discutir es contradictorio consigo mismo. Hay quien admite que hay divergencias de interés, formas de vida diferentes y, por tanto, por la simple discusión no puede ponerse de acuerdo. Hay que integrar a la discusión la diferencia de las formas de vida, y así pues, el multiculturalismo. Es uno de los últimos artículos de Charles Taylor. Está Jürgen Habermas, quien ha respondido, por otro lado, en un diálogo intelectual, a este artículo de Charles Taylor sobre el multiculturalismo, que intenta integrar el sujeto cualquiera, a su forma de vida, para que pueda llegar a la discusión no como sujeto abstracto sino también como un sujeto implicado en su forma de vida.

Estamos en el corazón de lo que se debate en el pensamiento. Tengo la hipótesis de que es debido al hecho de que los mismos éxitos de la operación científica han minado la credibilidad de lo real.

Ahora, el psicoanálisis. Primero destacaré qué es exactamente lo que ha sido el eje de la última enseñanza de Lacan, a saber, la separación del sentido y lo real. Si hay un hilo que es constante en lo que se llama la clínica borromea es la antinomia del sentido y lo real, es decir, la cuestión que es en ella misma la posibilidad del psicoanálisis. ¿Es que lo real es indiferente al sentido? Sin embargo toda la operación analítica reposa sobre la idea de que tratamos un real susceptible de responder al sentido y a los efectos de sentido. Si abordan la última enseñanza de Lacan desde esta perspectiva percibirán que esta enseñanza aporética, que no es conclusiva en un sentido determinado, explora las diferentes facetas de esta dificultad. Hasta evocar por ejemplo la necesidad de un efecto de sentido real. Lacan no dice lo que es un efecto de sentido real, pero se siente que evoca eso porque es conducido ahí por esta separación de lo real y el sentido.

Un principio básico de su interrogación sobre los fundamentos mismos del psicoanálisis es que lo real y el sentido hacen dos, si se supone que lo real permanece invariable, sigue siendo lo que es, queda en sí intocado por lo que se dice de él. La definición misma de lo real a la que se enfrenta Lacan es la de un real que excluye el sentido. Proposición de la cual incluso no está seguro que sea enunciable de verdad, a partir de que confiere sentido a lo real, en el momento mismo en que excluye la posibilidad de hacerlo. Decir que lo real excluye el sentido es ya como un enunciado límite. El sentido desde entonces aparece siempre en una posición de semblante con relación a lo que es verdaderamente lo real.

Sería una vía en psicoanálisis abandonar decididamente la referencia a lo real. Es sorprendente que Lacan la mantenga con la misma exigencia que la del Freud científico. De ahí la pregunta: ¿qué es lo verdaderamente real en la experiencia analítica? Esta pregunta tampoco tiene sentido más que con relación a la pregunta “¿qué es lo real en la ciencia?”. Esta cuestión de lo real en la ciencia no es de por sí enrevesada porque se ve bien que está planteada por los epistemólogos, por los filósofos, etc.

Es ahí donde empieza la interrogación propiamente dicha sobre el psicoanálisis. Lo que posiblemente se ofrece como lo más real, incluso en la fenomenología de la experiencia analítica, es el síntoma, por las razones que diré. Por eso la última enseñanza de Lacan, que está animada justamente por la antinomia de lo real y el sentido, se ha vinculado especialmente a la cuestión del síntoma.

Primero, el síntoma tiene un sitio completamente aparte en las formaciones del inconsciente. No es en absoluto una formación del inconsciente como las otras. La intención de significación no es tan evidente en el síntoma como lo es en el sueño, como lo fue para Freud el lapsus, el chiste, el acto fallido, donde la intención de significación opera, incluso como fallida o como demasiado lograda. Mientras que el síntoma, en estado salvaje, puede pasar desapercibido para el sujeto. Se ve, pues, que pensar que el síntoma es capaz de decir algo es ya un fenómeno de creencia. Lo que constituye el síntoma es que se cree en él.

La cuestión planteada es saber en qué medida se puede integrar un fenómeno de creencia en lo real. ¿En qué medida se pueden admitir entidades reales que incluyan la relación del sujeto con dichas entidades?

Hay otras diferencias. Es ahí donde refuerza de alguna manera la presunción que el síntoma podía tener de ser real, es la diferencia temporal la que en verdad pone aparte el síntoma. El lapsus, el chiste y el acto fallido responden como tales a una temporalidad instantánea. Es eso lo que los define. Como tal, el lapsus no se repite. Fulgura. Lacan dio mucha importancia a esta estructura instantánea, a esta estructura del relámpago y la sorpresa, que sobrepasa y desborda al sujeto, y que viene a sorprenderle cuando no se lo espera y que ha desaparecido apenas apareció [...] Por otro lado, en los hábitos analíticos, ahora, cuando un sujeto tiene un lapsus lo atrapa él mismo. Está formado a ello. Lo que es esencial en el síntoma es, por el contrario, la duración, la permanencia, y la repetición, porque un lapsus, un chiste, un acto fallido, si se repite demasiado, acaba por convertirse en un síntoma.

Es ahí donde Lacan puede citar con aprobación a alguien que le dijo, “el síntoma son los puntos suspensivos”. Hay un *etcétera* que está incluido en el síntoma, es decir, que dura, no se evapora, no se eclipsa como las otras formaciones del inconsciente. El síntoma tiene ese privilegio, entre las formaciones del inconsciente que consideramos como formaciones del inconsciente, de tener un carácter de permanencia. Es la perspectiva que asocia el síntoma a lo real, y que hace pasar la cuestión de lo real en psicoanálisis por el síntoma. El acento no está puesto ahí sobre el hecho de que es simbólico, de que es descifrable, sobre el hecho de que es imaginario, sino que es real a título de repetición. Es por eso que Lacan intenta compararlo al saber tal como lo aísla la ciencia en lo real.

¿Cómo lo aísla? No lo aísla como una descripción entre las otras. El saber de la ciencia no es el saber que elabora el sabio en un momento dado. El saber de la ciencia es el que está conducida a suponer como estando presente en lo real mismo. Es lo que Lacan llama “saber en lo real”. Hay fórmulas que son como si los astros las supieran. La fórmula de Newton no es la canción de Newton, y más tarde viene otra detrás, etc. Es como si los astros supieran la fórmula de Newton. Es como si el saber estuviera escrito en lo real mismo.

Es ahí donde Lacan intentará ver si el síntoma puede elevarse al estado de lo que no cesa de escribirse. Es así como intenta conceptualizar la permanencia y la repetición del síntoma a partir de la modalidad de la necesidad, en el sentido de “no cesa de escribirse”. En ese sentido, el síntoma podría ser, en psicoanálisis, el equivalente de lo que es el saber en lo real de la ciencia.

Una vez que Freud ha acabado de fascinarse por su posible desciframiento, el síntoma está ligado para él a lo que no cesa, a la compulsión de repetición. Es lo que pone de relieve a lo largo de “Inhibición, síntoma y angustia”. El síntoma es la forma que toma la exigencia pulsional en tanto que no cesa de hacerse oír, y que no cesa de satisfacerse, incluso en el displacer del síntoma. Es precisamente este punto el que autorizó a Lacan a mantener el concepto de goce.

Lacan nos guía en el examen de la cuestión de saber en qué sentido el síntoma es o no un saber en lo real. El problema, evidentemente, es que hace falta la creencia. Mientras que la fórmula de Newton se burla y, además, se verificará el día en que se llegue a hacer un astro artificial. El día en que se llegue a enviar un *sputnik* al espacio, entonces nos quedaremos mudos. Lo mismo para la biotecnología, una vez que tienen la pequeña oveja Dolly que les mira, todo el mundo se rinde. Ahí se demuestra el saber en lo real. Mientras que, por lo que respecta al síntoma, hay un elemento de creencia que está incluido ahí, y la cuestión que se plantea es saber si puede haber sentido en lo real como hay saber en lo real.

Lacan ha dado muchas respuestas a esto, síes, noes, puede ser, comentarios... Es verdaderamente el guisante de la princesa. ¿Cuál es el reto? Es saber, en un sentido, si el psicoanálisis es una estafa o no. Por otro lado, un día, lo pensó. Iba a Bruselas, y dijo: “El psicoanálisis es una estafa”. No se paró ahí. Eso causó enseguida grandes titulares en los periódicos. Se dijo: “por fin estaremos tranquilos”. Pero es en verdad la problemática que rodea esta cuestión de la antinomia de lo real y el sentido.

Por eso Lacan puede decir en su momento, en su última enseñanza, que lo real excluye completamente el sentido, pero que hay una excepción, el síntoma. El síntoma es realmente la única cosa que en lo real sigue teniendo sentido. O, otra versión aún, que finalmente el síntoma es más bien efectos de verdad, por que se lo interpreta de formas diferentes en el curso de un análisis. Por eso habla de *variedad* [2] del síntoma, es decir, de una verdad variable a nivel de desciframiento del síntoma, pero que hay sin embargo un nudo del síntoma que es una simple letra que se repite en lo real. Entonces, ¿qué es? Es bastante próximo de lo que se descubre, en efecto, en un análisis.

¿Qué es lo que se descubre? Precisamente que hay ciertos encuentros que han inscripto algo para un sujeto. Se puede incluso decir que, para todo sujeto, hay encuentros que han inscripto un elemento perfectamente contingente, y que ha sido determinante para lo que ha venido después, en el sentido en que esto ha condicionado una repetición. Esto es especialmente patente al menos en los decires, por ejemplo, en la narración del sujeto homosexual, el cual a menudo pone especialmente de relieve y llega a aislar un encuentro que enseguida fija y condiciona su modo-de-goce.

Hay, para cada uno, un encuentro, sea con seres, con palabras, con una cierta coyuntura, y se encuentra enseguida atrapado en un *etcétera*. Eso condiciona el modo-de-goce y la relación con el Otro sexo. Es impresionante si un elemento perfectamente contingente es susceptible de organizar la relación con el Otro sexo de una manera diferente para cada uno, con los vínculos que eso tiene para cada uno. Hay para cada uno un fragmento diferente que lo capta.

¿Qué es lo que tenemos en la experiencia analítica? Tenemos la experiencia de la contingencia, de estos encuentros. No hay, para la especie humana, una fórmula del tipo Newton para los planetas, que dice a cada planeta cómo debe relacionarse con el otro planeta –que es por otro lado mantenerse a distancia–. Pero lo que observamos en cuanto a la contingencia en la experiencia analítica no puede tener su valor más que si se dice, precisamente, que hay una fórmula que no hay.

Es ahí donde Lacan nos indica el *no hay relación* sexual, que quiere decir que, en cuanto a la relación con el Otro sexo, no hay saber en lo real. He aquí como lo traduzco hoy. Es muy especial. No es saber en lo real. Es el saber que tiene un saber que no hay en lo real. Es un camelo. Lo real no carece de nada. Eso no le falta. Es a nosotros a quien le falta. Pero, a partir de lo que observamos, en la experiencia analítica, de la contingencia, de la constitución de la realidad sexual –parodiando a Searle–, somos conducidos a remontar lo imposible. Lacan lo dice en una ocasión. Es como una demostración de lo imposible por la contingencia. No osa decir “demostración”. Dice “es un real que testimonia de la contingencia”. La contingencia testimonia en favor de ese real de que no hay relación sexual, es decir, de un real negativo, de un real que consiste en que un saber no está en lo real.

Hay una gran consideración de Lacan, extremadamente compleja, para captar lo que puede ser el estatuto de ese saber que no es justamente un saber en lo real, y cómo lo negativo es compatible con lo real. ¿Cuáles son las relaciones que sostienen el no hay relación sexual con lo real, y cuya demostración no tenemos más que por la contingencia?

Pongo a partir de ahí en serie la no-relación sexual, en tanto que es justamente “lo que no cesa de no escribirse”, es decir en tanto que imposible –jamás se la encuentra escrita en lo real, para nadie–; el síntoma, que es justamente, en el lugar de la relación sexual, lo que no cesa de escribirse para un sujeto, y cuya raíz es finalmente como la inscripción de una sola letra que vendría a repetirse, y que se puede leer de manera variable; y después la contingencia –como Lacan la ha traducido, lo que cesa de no escribirse–, que, en un momento dado, crea la ilusión de la relación sexual bajo la forma del amor, y lo que es también la contingencia del encuentro que inscribe de la letra de goce.

Por eso Lacan pudo decir que lo que se ama en el fondo no es un Otro abstracto, no es tampoco el Otro del Otro sexo. Lo que se ama en el fondo en alguien es su síntoma, es decir, la manera como él mismo trata la ausencia de relación sexual. Y el paso al límite es decir que, en el fondo, cada uno tiene por *partenaire* un síntoma. No tiene por *partenaire* el Otro sexo. Tiene por *partenaire* un modo-de-goce que, eventualmente, incluye la persona. Entonces, para ir al límite, pudo decir que una mujer, para un hombre, es un síntoma, o peor aún, un estrago, etc.

Cuando se toman las cosas en este nivel donde no hay Otro, en el nivel de la no-relación sexual, ¿cuál es la verdadera naturaleza del *partenaire*? Cuando se sale del modelo comunicacional del inconsciente, cuando se está en el nivel propiamente pulsional de los ajustes de goce, ¿cuál es el *partenaire*? La respuesta de Lacan es que el *partenaire* es el objeto a, el *partenaire* es el síntoma.

Esto tiene grandes consecuencias, porque ya no se puede definir el final del análisis únicamente como un atravesamiento. Si el emparejamiento abierto del sujeto es con un síntoma, con lo que no cesa de escribirse, entonces en esta perspectiva no se habla en términos de atravesamiento como cuando se trata del fantasma. Cuando se trata de este síntoma, se habla más bien en términos de “saber hacer” con ello. Uno no se desembara de ello en el sentido en que eso es lo que hay de más real para cada uno. Eso es lo que para cada uno no deja de escribirse. Se aprende a hacer con eso. Lacan compara entonces ese saber hacer con el que se tiene eventualmente de su imagen. De su imagen tampoco se desembara uno. Se aprende a manipularla, a maquil-

larla, a magnificarla, a tratarla, en todo caso se aprende a vivir con ella. Quizás la imaginería del atravesamiento conserve aún demasiado con ella el elemento iniciático antiguo, y quizás la idea misma del despertar es aún demasiado una imagen, y quizás se trata de llegar a arreglárselas con el síntoma, al cual quedamos definitivamente enganchados.

Traducción: Lluís Solera

- El libro de John Searle, *The Construction of Social Reality*, fue publicado en los Estados Unidos en 1995 por Simon & Schuster; en Gran Bretaña por Allen Lane The Penguin Press y por Penguin Books en 1996. En español ha sido traducido por Paidós en 1997, *La construcción de la realidad social*, Paidós Básica, Barcelona.

- El libro precedente de Searle al que J.-A. Miller hace alusión está traducido en español bajo el título *El descubrimiento de la mente*, Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori, S.A, Santander 1996; el título original es *The Rediscovery of the Mind*, Mit Press, 1992.

1- Esta conferencia fue pronunciada en Gante al 1 de marzo de 1997. Texto establecido por Catherine Bonningue. Publicado en *Estudios psicoanalíticos 4. Trauma y discurso*, EOLIA / Miguel Gómez Ediciones, España 1998. El texto en francés está publicado en *Quarto* n° 64, revista de psicoanálisis de la ECF-ACF en Bélgica, en 1998.

2- Varité, en el original. De verité (verdad) y varieté (variedad). (N. de T.).