NODVS L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona
Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

NODVS LIV
Abril de 2019

Comentarios del capítulo IV del *Seminario XVII*: "La verdad, hermana del goce "

Ponencia presentada en la sesión de diciembre del Seminario del Campo Freudiano de Barcelona, del curso 2019-2020, dedicado al escrito de Jacques Lacan "El reverso del psicoanálisis".

Patrick Monribot

Resum

Comentario al capítulo IV del Seminario XVII: "La verdad hermana de goce". El autor hace un desarrollo del concepto de verdad a través de la filosofía, de la religión y del psicoanálisis. Para emparentar verdad y goce, título del capítulo del Seminario de Lacan, el autor se sirve de los cuatro discursos, pues dice, en el enfoque lacaniano la verdad se entiende vinculada a la noción de discurso.

Paraules clau

verdad, goce, Seminario XVII

Como no soy ni filósofo ni lógico, este capítulo me ha parecido difícil. El título ya presenta una dificultad: “La verdad, hermana del goce”, al ser cada uno de sus términos es ya problemático.

La noción de verdad es un concepto filosófico controvertido.

Asimismo, la noción de goce es opaca en su definición. En el siguiente capítulo Lacan dice del goce: "Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla”[1]. Nos encontramos pues con una definición con amplias posibilidades. Dicha definición tiene la virtud de emplazar el goce en el cuerpo –no es el caso sin embargo de la noción de verdad.

Por tanto, afirmar que la verdad es “hermana” del goce ¡es una proposición que produce perplejidad! En su curso titulado *Sutilezas analíticas,* Jacques-Alain Miller inicia la lección del 18 de marzo de 2009 diciendo: “Tropiezo con un problema […] que es el de la relación […] de la verdad y el goce”[2]. Si Jacques-Alain tropieza, entonces imaginen un poco lo que puede ser para Monribot…

De hecho, la relación de la verdad con el goce no puede aceptarse sino con los cuatro

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

discursos de Lacan.

En primer lugar, hubo un enfoque freudiano de la verdad a partir de la palabra –lo que Lacan comentará ampliamente como veremos más adelante. Luego, hay un enfoque más lacaniano de la verdad a partir de la noción de discurso, solucionando buena parte de los impases encontrados por Freud –buena parte, pero no todos…

La primera pregunta es la siguiente: ¿cómo podemos acceder a la verdad?

Su búsqueda puede atraer y alterar a mucha gente. Por ejemplo, Lacan llega incluso a decir que una mujer puede sentir un estremecimiento ante la palabra "verdad", especialmente si es histérica. No es el mismo caso para el hombre. ¿Por qué? Porque la verdad solamente se aprehende a partir de los discursos (en el sentido lacaniano del término). Ahora bien, una mujer tiene una "cierta cultura del discurso", "mucho más que el hombre", dice Lacan. Una mujer tiene esta cultura y esta pasión porque, como mujer, no es íntegramente una creación del discurso –contrariamente a la virilidad. El *Seminario XX, Aún*, nos enseña que todo lo femenino se sitúa fuera del discurso –en este caso: el goce femenino, llamado suplementario. Ella no se rige por la mecánica discursiva, y se trata sin duda de la razón por la cual el discurso interesa tanto a las mujeres. Buscan inscribirse en él, bien convirtiéndose histérica (discurso histérico), o psicoanalista (discurso del analista) –y en este discurso pueden destacar frecuentemente, como subrayó Lacan.

Por esta razón, Lacan dice que una mujer es de buen grado "estimulada (por) la virtud revolucionaria del análisis", hasta tal punto que puede convertirse "en un guía eminente en este ciclo"[3].

Así pues, ¿cómo acceder a la verdad?

Lacan dice que no es tan fácil, puesto que es tan difícil como atrapar pájaros salvajes. En las historias contadas a los niños, decimos del pájaro: "solo se le puede atrapar poniéndole sal en la cola". Una broma que nos indica que no lo atraparemos nunca.

Respecto a las definiciones posibles de la verdad, conviene ante todo indicar lo que no es para nosotros, psicoanalistas.

En primer lugar, no es una realidad. Para Freud, la realidad pertenece al ámbito de la percepción consciente: la que tenemos del mundo real. Sin embargo, la verdad es muy diferente: es subjetiva. Emerge del inconsciente estructurado como un discurso. Por ejemplo, la verdad emerge del fantasma del sujeto. Esto plantea el problema de saber en qué se convierte la verdad una vez atravesado el fantasma.

Dentro del fantasma ocurren en realidad muchas cosas. Por ejemplo, la verdad es la que insiste en el retorno de lo reprimido, a partir del cual se produce el síntoma. Pero para Freud, ¿no es el síntoma un *proton-pseudos*, una primera mentira? El sentido común de la palabra "verdad" ya está obstaculizado en psicoanálisis.

Podríamos también oponer verdad a error, o a ilusión, a mentira, haciéndola sinónima de exactitud, sinceridad u honradez. Estos planteamientos son problemáticos porque nos pueden hacer creer que podríamos decir toda la verdad –igual que cuando uno presta testimonio ante un tribunal.

Tenemos también la verdad revelada por la ciencia, la que se puede demostrar y verificar con la experiencia. Pero sabemos, gracias a los estudios de la epistemología inglesa (en particular,

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

el trabajo de Karl Popper) que una verdad no puede ser verdaderamente científica si no puede ser refutada, es decir, reemplazada por otra. ¡Esto nos complica un poco más las cosas!

En todas las modalidades, nos olvidamos que la verdad no se presenta jamás expuesta abiertamente: siempre está escondida.

Por ejemplo, en la religión, la verdad es aquello en lo que debemos creer puesto que no lo podemos verificar. En la *Biblia*, el Antiguo Testamento habla de "Dios de verdad" –versículo 6, Salmo 31, llamado "Salmo de David"). Sin embargo, Jesús dirá más tarde que nadie accede a este "Dios-verdad" -a su Padre-, sino a través de su intermediario, de él mismo (Jesús). En el Evangelio según San Juan (Salmo 14, versículo 6), dice: "Nadie va al Padre sino por mí". La verdad no es pues un acceso inmediato: está escondida y hace falta creerla. Además, supone una trayectoria, una mediación.

Tratándose de verdad escondida, Lacan nos hace una confidencia en esta lección[4]. De pequeño, se entusiasmó por un libro infantil titulado *Historia de medio pollo*. Lo podemos encontrar en internet. He leído el cuento -titulado "Medio Pollo", como nombre propio. Se trata de una historia divertida que Lacan utiliza como alegoría.

Un anciano deja como legado un solo huevo a sus dos hijos gemelos, que deberán compartir. Uno de los hermanos se come inmediatamente su mitad, mientras que el otro, más ahorrador, decide incubar su mitad. El resultado fue el nacimiento de la mitad de un pollo, débil y frágil. Un día, Medio Pollo encontró una gran cantidad de dinero entre el estiércol –el *agalma* está a veces en la *palea*, en los desechos… El rey, arruinado por las guerras, le tomó prestadas todas sus piezas de oro, prometiéndole devolvérselas. Pero olvidó pronto su deuda…

Un día, Medio Pollo se dirigió a casa del Rey para recuperar su dinero. El Rey no lo acogió de buen grado, e hizo que encerraran al pobre pollo en un gallinero, para comérselo llegado el momento. Afortunadamente, el pollo había traído con su medio cuerpo, un lobo, un zorro y un riachuelo, compañeros encontrados a lo largo del camino, y que Medio Pollo había transportado generosamente en su medio cuerpo fatigado. Hay un aspecto fantástico: el pollo no se encuentra en el vientre del zorro predador, sino que es el zorro quien se esconde en el interior del pollo. Estos compañeros le permitieron escapar del trágico destino deseado por el Rey. Al final, el Rey acaba ahogándose en el riachuelo salido del cuerpo de Medio Pollo… y este último, ocupando el trono vacante sin haberlo calculado ni deseado. El Rey sin embargo había gastado todo el dinero: Medio Pollo no recuperó nunca su dinero…

Lacan nos dice que dicha lectura infantil determinó "el desarrollo de (su) pensamiento" Nos dice también que el autor del cuento había intuido la naturaleza de la estructura del sujeto. "Lo que yo enseño, dice Lacan, (…) podría muy bien llamarse *Historia de medio sujeto*"[5]

De hecho, en las imágenes del pequeño libro leído por Lacan nunca se ve el perfil cortado del pollo; según él, es en esta cara oculta del pollo dividido donde se sitúa la verdad del sujeto.

De ahí la pregunta formulada por Lacan, una pregunta que podemos resumir del siguiente modo: la verdad invisible, ¿está simplemente escondida o bien radicalmente ausente?

Sobre esto, cabe señalar que hay un contrasentido en la versión oficial de la traducción española de su Seminario, respecto a la frase francesa de Lacan. Podemos leer: *"(…) la verdad está escondida, pero tal vez no esté ausente".*[6] En realidad, la traducción correcta debería ser: *"(…) la verdad está escondida, pero quizás no sea más que ausencia*", o bien "…*pero quizás solo pueda estar ausente*". Se trata de dos conceptos diferentes: ¿escondida -lo que es una forma de presencia- o ausente?

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Tratándose de la verdad en psicoanálisis –la que nos interesa-, la respuesta es sutil:

Existe lo que está escondido, pero que puede decirse –veremos más delante de qué forma.

Y existe lo imposible de decir, que está radicalmente ausente y lo estará siempre.

Retomemos lo dicho.

La noción de verdad podría ser el hilo conductor para atravesar la enseñanza de Lacan; la encontramos desde el inicio hasta el fin. Pero cambia de estatuto a lo largo de esta enseñanza. De este modo, pasaremos de la verdad (en singular), extremadamente valorizada, para llegar a las verdades (en plural), más bien desvalorizadas y siempre variables. Lacan llegará incluso a producir un neologismo, "*varidad*", que significa la "verdad variable" o la "variedad de verdades".

Al inicio de su enseñanza, Lacan valorizó la verdad. En 1953, en "Función y campo de la palabra y del lenguaje…", estableció una equivalencia entre la verdad y la parte reprimida de la historia del sujeto; podemos leer: "El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste; es el capítulo censurado"[7].

Como muy bien lo subraya Jacques-Alain Miller en *Sutilezas analíticas* - (lección del 1 de abril del 2009), es evidente que, para Lacan, la mentira es el nombre de lo reprimido, mientras que la verdad es el resultado del retorno de lo reprimido. Estamos lejos del Lacan ulterior -el de 1976-, que en su último escrito –el "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*" -, habla de la "verdad mentirosa"[8] - véase página 601 de *Otros escritos.* Había hablado durante mucho tiempo de la verdad que miente, pero el mismo sintagma –"verdad mentirosa"- solo se encuentra en este texto.

En la perspectiva del "último Lacan", la historia del sujeto y la verdad se desvalorizan al mismo tiempo. De este modo, la "historización" no es más que una "histerización".

Volvamos pues al "primer Lacan".

Hay que descifrar pues la parte escondida de la verdad inconsciente desvaneciendo lo reprimido. Pero en la práctica, el problema es el siguiente: con los lapsus, por ejemplo, la verdad desaparece tan pronto como aparece. Estamos ante una paradoja: nadie puede decirla claramente, pero ella insiste.

En esta situación, cuando la verdad consigue por fin decirse bajo la forma de un saber revelado, esta se ofrece en forma de proposición significante. En otras palabras, la verdad se muestra obligatoriamente a través de lo que los lingüistas llaman "lógica proposicional". Volveremos sobre este tema más adelante. No obstante, en cualquier caso, la verdad no es accesible de inmediato. Resultado: como en la religión, hay que creer. Para ser más exactos: en psicoanálisis, la creencia es aquella que el analizante coloca en el sujeto supuesto-saber, clave también de la transferencia.

El sujeto supuesto saber es el espejismo que permite a alguien que crea en la combinación de toda la verdad con el saber. Pero la verdad no está toda incluida en el saber. Ese goce ligado al saber explica la pasión infinita del analizante para fabricar un saber lleno de sentido.

El espejismo del sujeto-supuesto-saber es necesario para empezar el proceso analítico, pero la cura tendrá que deshacerlo después. En suma: hace falta construirlo con el fin de agotar la fabricación de sentido, para luego destituirlo. En efecto, a lo largo de la cura el analista debe

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

oponerse a la ilusión psicoterapéutica falsa: la de reducir toda la verdad a un saber acumulado. Sabiendo que el saber es un medio de goce, se trata de renunciar a este tipo de goce, nunca alcanzado ni acabado -tampoco eficaz. En los *Otros escritos*, en la "Proposición de Octubre…", Lacan escribe que el sujeto, al final de su análisis, está confrontado con un "saber vano de un ser que se sustrae"[9]. Dicho de otro modo, la verdad del ser se sustrae al saber.

Cierto, la cura analítica permite que se produzca un saber nuevo, probado, un saber que tiene efectos de verdad. Lacan ya se planteó la cuestión en el capítulo II, "El amo y la histérica". Pregunta. "¿Qué es la verdad como saber?"

Y añade respecto a la dimensión escondida de la verdad: "¿Cómo saber sin saber?" Esta formulación es muy interesante, ya que significa que el saber desempeña el papel de la verdad solo si no se sabe. En cuanto se sepa, ya no tiene este valor de verdad.

¿Qué busca saber la verdad?

Ella intenta introducir, bajo una forma significante, lo que el sujeto es como objeto para el Otro –para el enigma del deseo del Otro, y también para el goce del Otro. Pero todo ello resulta irreductiblemente enigmático; es decir, fuera de la significación. Tan pronto una verdad parece revelarse en el análisis, pierde ya todo su valor. Hace falta empezar de nuevo, por una razón bien sencilla: la verdad es siempre supuesta y construida en un discurso, pero, en este sentido, ella tropieza con lo real de lo que jamás puede decirse.

Para expresarlo de otra forma, estos tropiezos sucesivos significan que la verdad no llega a decir todo lo real del goce, a pesar de los esfuerzos realizados en este sentido. Ahí está la paradoja: el goce busca decirse a través de la boca de la verdad, pero no lo consigue…

Respecto a esta cuestión, al principio de su enseñanza Lacan es freudiano: pensaba que había una verdad del goce que podía pasar al saber. Esperaba una investigación de lo real por la verdad –la verdad como herramienta de lo Simbólico. Eso permitía confiar en llevar a cabo un trabajo sobre el goce, esperar un tratamiento de lo Real mediante lo Simbólico.

Pero esta esperanza duró poco; habrá un cambio posterior en su enseñanza.

En el texto "Radiofonía", hoy publicado en los *Otros escritos*, y que data del mismo año que nuestro Seminario XVII, Lacan dice que "del saber (…) se revela (…) que solo era un "arreglárselas" con la verdad"[10]. Y añade en ese mismo texto, en la página siguiente, que "el efecto de verdad resulta de lo que cae del saber, es decir, de aquello que él produce, impotente sin embargo para alimentar el mencionado efecto*".* Por otra parte, en los *Otros escritos*, en la "Proposición de Octubre…" -un poco anterior a nuestro Seminario-, Lacan escribe que el sujeto al final de su análisis, está confrontado con -y cito- un "saber vano de un ser que se sustrae"[11]. Lo cual quiere decir que la verdad del ser se sustrae cuando se trata de saber.

Ahora, las cosas son claras: la verdad no está escondida en algún saber inconsciente, está completamente ausente –al menos en términos de representación. Ahora bien, lo sabemos desde el *Seminario III*: lo que es expulsado de o ausente en lo Simbólico reaparece en lo Real. Pero lo que vuelve en lo Real no tiene el estatus de una verdad, porque no hay verdad fuera de las posibilidades significantes de la representación.

Aún más, no solo lo real se encuentra fuera del alcance de la verdad, sino que la verdad esconde, enmascara lo real. Donde encontramos, de nuevo, la "verdad mentirosa": miente sobre lo real.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

En el "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", Lacan explicita mejor la noción de "verdad mentirosa", dice que "no hay verdad que (…) no mienta". "Lo que no impide, dice, que uno corra detrás"[12]. De ello resulta que la verdad siempre falla. Siempre falla y miente, porque el significante no es sino un mero semblante frente a lo real.

En nuestro Seminario, Lacan da un ejemplo de la desaparición radical de la verdad ante lo real. Dice: "(...) un sueño te despierta justo en el momento en que podría soltar la verdad."[13] Este real es insoportable, y por esta razón nos despertamos: para continuar durmiendo, aunque estando despiertos. Evitar lo real, a esto llama precisamente Lacan "dormir".

Nos despertamos también por otra razón: porque lo real es irrepresentable en términos de verdad. Es por ello que el sueño también se termina: como cuando una película se interrumpe en medio de la proyección, ¡cuando ya no hay más película en el proyector!

Por eso, en el capítulo III de este Seminario, Lacan dice que hay "una falta de ser"[14] de la verdad. Este defecto fundamental es muy a menudo subjetivado como una impotencia que afecta al sujeto. En el fondo, el amor a la "verdad imposible", conduce a la difícil constatación de una impotencia. Es decir, a la castración.

¿Cómo va a reaccionar el analizante? Reaccionará suponiendo un saber lleno de verdad en el analista. Este saber es la llave de la transferencia, pues promete una revelación de verdad. En cierto modo, el amor a la verdad es la raíz del amor de transferencia. Se trata de un motor muy potente: es en nombre de esta esperanza que el analizante consiente librarse a lo que Freud llamó la asociación libre.

¿Cuál es el resultado de la asociación libre? La verdad irrumpe en algunas ocasiones, ciertamente, bajo la forma de fragmentos, de esquirlas, pero se escapa inmediatamente –como en el caso de los lapsus. Si el proyecto de una verdad aparece de manera más duradera, solamente lo hace en forma de un "medio dicho" -no más. Por ejemplo, lo que Freud llama "el mito individual del neurótico" es un "medio-decir". Todos los mitos son ocurrencias del "medio-decir". El mito es una fábula que dice algo de lo real, imposible de decir de otro modo. De este modo, la verdad se libra parcialmente, pero no toda la verdad de ese real se dice.

Sin embargo, en el neurótico, este esfuerzo de verdad produce finalmente una historia que es una ficción fantasmática de la cual habrá que separarse.

Esta regla del "medio-decir", como expresión de la verdad, también atañe al analista. En el Discurso Analítico, es precisamente el saber (S_2) el que ocupa el lugar de la verdad. Un poco más adelante, en el capítulo VII del Seminario, Lacan dirá "En el discurso del analista, se le pide, a todo lo que se puede saber, que funcione en el registro de la verdad"[15]. Pero planteémonos esta pregunta: ¿De qué tipo de saber se trata? No se trata ciertamente de conocimientos, ni de erudición del psicoanalista. El saber funcionando como verdad en aquel discurso es un saber sobre la estructura. Entonces, dice Lacan en esta misma lección del capítulo VII "estamos condenados (…) a no poder (…) denunciar nada (…) salvo con un medio decir"[16] -aquí, él habla de los analistas. Esto quiere decir que el analista está condenado también a "medio-decir" cuando debe interpretar. Puede ser, por ejemplo, mediante una interpretación en forma de enigma, lo cual no es más que una enunciación sin enunciado; o bien de una cita: un enunciado con apenas enunciación.

Así entiendo la frase de Lacan: "Nosotros *no* estamos *sin* una relación con la verdad"[17].

Resumamos el argumento:

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Lacan introduce una fractura entre dos planos de la verdad. Por un lado, una parte de la verdad puede decirse perdiendo su valor de verdad –por ejemplo: una identificación que cae. Por otro lado, hay una parte de la verdad que no podrá jamás ser dicha, a menos que se haga bajo la forma de un "medio-decir".

¿De qué manera este Seminario permite dialectizar todo ello?

Este capítulo IV corresponde a una lección de enero de 1970. En esta época, Lacan se inspira de los lógicos. Afirma que lo que es verdad, es lo que se dice, y nada más: una frase es verdadera o falsa. Como indica: "*verdad* no es un término que debe manejarse fuera de la lógica proposicional"[18]. Dicho de otro modo, es verdadero lo que está sostenido por el significante. Ahora bien, lo que está sostenido por el significante, es el sentido. La verdad deriva obligatoriamente del sentido. Para ser más exactos, como nos recuerda Miller en *Sutilezas analíticas*, se trata de "un sentido afectado del *coeficiente de verdad*"[19]. *Y para que tome este coeficiente, es suficiente que se produzca un efecto de revelación. Sentido y verdad están pues asociados a un tercer término: la revelación.*

Sin embargo, existe una dificultad. A pesar de este vínculo con el sentido, no debemos pensar que la verdad está completamente situada en la dimensión del lenguaje. Parece una contradicción. Es un poco complejo, pero es importante, puesto que en esto reside precisamente la novedad de este Seminario.

Para resolver el problema, tenemos que asumir lo que dice Lacan, tratándose de la verdad en relación con el sentido; dice: "el sentido (…) se encarga de ser"[20]. Es muy difícil de entender esto. ¿Qué quiere decir exactamente?

De hecho, significa que debemos pasar por el sentido para que se desprenda claramente lo que escapa al sentido: el ser que tiene que ver con el sinsentido. Ahora bien, si seguimos a Lacan, es precisamente en el nivel del sinsentido que se ubica la cuestión del ser y también la de la verdad, puesto que, en esta época, la verdad es siempre la verdad del ser. Y solamente el sinsentido permite que surja algo de esta verdad del ser.

Así, como es difícil de entenderlo, Lacan da un ejemplo con el chiste, la agudeza. En estas ocurrencias, hay una parte de sinsentido y es ahí donde palpamos la verdad. Pero es una verdad que se disuelve inmediatamente. En este sentido, Lacan retoma un tema ya abordado en el *Seminario V*, *Las formaciones del inconsciente*. Ahí, Lacan decía, "la agudeza tiene relación con algo situado profundamente en el nivel del sentido. (…). Yo digo que es *la* verdad."[21] Más adelante, precisa que "la esencia de la agudeza reside en su relación con (…) la verdad". Pero añade un comentario un tanto extraño: "esa esencia, dice, es esto: designa, siempre al lado, lo que solo se ve mirando en otra dirección". Dicho de otro modo, la verdad se manifiesta cuando ya no la vemos… Está situada en el punto del sinsentido del chiste.

Ocurre lo mismo con las pesadillas, como ya apunté en el inicio: la verdad debería surgir en el momento en que el sueño se interrumpe. Tendría que aparecer cuando no hay ni saber, ni pensamiento, ni imagen, es decir en el momento en que hay más sinsentido. Ahí encontramos un callejón sin salida: esperamos siempre la verdad sobre el ser, allí donde surge el sinsentido. No se encuentra nunca en el lugar donde se la espera, del lado del sentido.

Pero para tocar el sinsentido, hay que agotar en primer lugar el sentido. He aquí cómo comprendí esta frase un poco problemática: "el sentido (…) se encarga de ser".

La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿Dónde se aloja pues esta verdad que se nos escapa y que escapa también al sentido? Lacan se plantea dicha pregunta en la página 61.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

¿Está reprimida en el interior? ¿Por qué no a un lado? se pregunta Lacan…. En este sentido, evoca también el término freudiano de *unheimlich* –lo siniestro-, para decir que nuestra propia verdad "es para nosotros una extraña"[22], a tal punto, Lacan dice, que no "nos concierna tanto como suelen decir".

En el fondo, existe una paradoja: nuestra propia verdad (la más íntima) nos es extraña, es decir que nuestra verdad nos es extranjera. Esto es así hasta tal punto que Lacan nos dice que "pasaríamos de ella"[23]. Lo comprobamos cada día en la clínica analítica".

No obstante, acerca de la verdad, nos dice: "*no* estamos *sin* ella". La formulación "*no sin*" interesa particularmente a Lacan porque, en algunos idiomas (alemán, inglés), esa palabra señala una exterioridad, un "fuera". En inglés, por ejemplo, "*no.. sin*" o "sin" se dice *without*, lo que quiere decir literalmente "*con, siendo fuera*". En otros términos, la verdad de nuestro ser íntimo nos es completamente exterior. El año anterior, en el Seminario *De un Otro al otro,* Lacan inventó la palabra "*éxtimo*"[24] para expresar precisamente esto mismo. En aquel Seminario, Lacan aplicaba este calificativo al objeto *a*.

Para enfrentarse con esta complejidad, buscará referencias filosóficas sobre la verdad, con la finalidad de construir su propia tesis.

En particular, Lacan se interesa por Ludwig Wittgenstein y por su obra de 1918, el *Tractatus lógico-filosoficus*. Presenta a este autor con ironía, como aquel que no es tan fácil de leer. Dice: "Wittgenstein (…) es fácil de leer, yo diría. Seguro. Hagan la prueba"[25]

Se interesó en él ya en el Seminario sobre *La lógica del fantasma*. Volverá también a él en…*O peor.*

¿Por qué se interesa Lacan por este lógico?

Lacan considera que se trata del fundador de la hipótesis que admite que el saber "puede funcionar con todo rigor como verdad". Dice: es "el autor que formuló con mayor énfasis lo que resulta de esa maniobra de plantear que no hay más verdad que la que se inscribe en alguna proposición".

En el *Tractatus*… Wittgenstein trata la verdad bajo varias denominaciones: "sentido de la vida" o "sentido del mundo". Habla también de la "totalidad de la realidad", etc.

Para él, "lo único que puede decirse verdadero es la conformidad respecto de una estructura", que no es nada más, dice Lacan, que una estructura gramatical. Y Lacan dice: "La estructura gramatical, eso es el mundo".[26]

Y añade: "Lo único verdadero es una proposición compuesta de modo que comprenda la totalidad de los hechos que constituyen el mundo." Esto equivale a decir que "lo que constituye el mundo es la tautología de la totalidad del discurso".[27]

¿Qué es una tautología? Una proposición que es verdadera, en virtud de su forma, sea cual sea el valor de verdad de las proposiciones que la componen.

Resultado: para Wittgenstein, una mera aserción "se anuncia como verdad." No hay que añadir ningún signo de afirmación. Si ustedes leen las proposiciones 4.116, 4.12 y 4.121 del *Tractatus*…, verán lo siguiente, que comprendí así: una proposición puede decir la totalidad de la realidad, es decir de la verdad. Pero la "forma lógica" que, según él, garantiza esta verdad no puede ella misma expresarse en la proposición, tampoco en el lenguaje. Solo

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

se muestra como reflejo de la proposición, pero no está dentro de ella.

A Lacan Wittgenstein le interesó mucho porque en este punto, hay una complicidad, una connivencia entre Wittgenstein y él, respecto al hecho que no hay metalenguaje. Wittgenstein lo expresa muy bien, por ejemplo, en la proposición 4.121. Escribe: "Lo que en la lengua se expresa, nosotros no podemos expresarlo por ella."

Pero Lacan no puede seguir a Wittgenstein hasta las últimas consecuencias de su lógica. Para Wittgenstein, la cuestión de la verdad no se plantea en términos de sentido: solo hace falta clarificar el lenguaje con las proposiciones lógicas y claras, a fin de que se ajusten a la realidad.

Un ejemplo propuesto por Lacan: "Es de día". Se trata de un hecho. Para que sea verdadero, es suficiente decirlo con una forma gramatical simple. No se plantea la cuestión de saber si es conforme a la realidad.

Lacan examina detenidamente las conclusiones del pensamiento de Wittgenstein y acaba por calificarle de "extremista". Acaba diciendo que hay, en su discurso, "una ferocidad psicótica".[28]

Esta lógica irrefutable, llevada al extremo, nos llevaría en efecto a un mundo paranoico.

Por esta razón, Lacan recusa tal lógica aplicada sobre la verdad. Se pregunta: "¿Cómo salir entonces de las conclusiones de Wittgenstein?".[29]

Tratándose de la proposición "Es de día", Lacan considera que, le cito, "lo verdadero depende solo de mi enunciación, o sea si yo lo enuncio oportunamente". Así pues, él dice, "lo verdadero no es interno a la proposición, en ella solo se anuncia el hecho", es decir "lo fáctico del lenguaje".

En definitiva, solo hay la enunciación que pueda garantizar lo verdadero –y no el contenido de los enunciados. Es una diferencia radical con Wittgenstein. Por esta razón, puede haber lo verdadero en un enunciado mentiroso, e inversamente, como ya hemos dicho, "la verdad puede mentir".

Esta complejidad, llena de sutilezas, estaba ya presente en Lacan en 1953. En "Función y campo de la palabra…" ya planteaba así el problema de la verdad: mediante el nacimiento de la verdad en la palabra, "tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso".[30]

Diecisiete años más tarde, en el *Seminario XVII*, se pregunta: ¿Cómo salir de este callejón sin salida? Respuesta: destacando la función de la enunciación respecto a la verdad. ¿Por qué? Porque, en el nivel del registro de los enunciados, no hay metalenguaje que pueda garantizar lo verdadero de lo verdadero respecto a tal y tal enunciado. Para expresarlo de otra forma, no hay Otro del Otro como garantía -no hay metalenguaje. Quien pretendiera encarnar al gran Otro de la garantía, respondería perfectamente a la definición lacaniana de la canallada.

Vemos que Lacan acaba por finalizar su largo recorrido en cuanto a la verdad.

En el texto "La ciencia y la verdad" en los *Escritos*, indicaba lo siguiente: "ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla".[31] Y añade que "esta falta de lo verdadero sobre lo verdadero, (…), es propiamente el lugar del *Uverdrangung,* de la represión originaria". Está claro: la garantía de la verdad ha desaparecido en el abismo de la represión originaria.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Esto significa que la verdad, no pudiendo figurar en los enunciados, solo aparece a partir del deseo que vehicula la enunciación. En el fondo, para Lacan, la verdad es inseparable de los hechos del lenguaje, pero esto supone incluir en su definición -de la verdad- el inconsciente y el deseo del que habla.

Aun así, sostener que la verdad es intrínseca a la enunciación, es una forma de decir que solo puede manifestarse hablando.

Un sujeto la hace existir hablando, no por el contenido de lo que dice, sino gracias a su enunciación y a su deseo. No hay otro medio para que se manifieste.

¡Tomemos la medida del camino recorrido! Estamos lejos de la verdad como revelación de un contenido reprimido, de una historia incompleta. Esta nueva concepción de la verdad se parece más bien a la del inconsciente tal y como Lacan la formaliza en el *Seminario XI*: un inconsciente sin profundidad, que se manifiesta solamente a través de los accidentes de la palabra, en el momento de hablar. Del mismo modo, la verdad solo puede articularse en primera persona ("yo"). No tiene otra consistencia. Comprendemos mejor porqué Lacan reaviva, en ese capítulo, su célebre formula: "yo, la verdad, hablo".[32] En "La ciencia y la verdad" –en los *Escritos*-, Lacan indica que, bajo el nombre de inconsciente, Freud supo dejar "hablar a la verdad" –lo que, añade, no se concibe a menos que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje.

Si la verdad habla, se trata pues de saber escucharla a través de lo que se dice, más allá de los enunciados. Esta escucha especial está a cargo del psicoanalista. Tiene que estar vigilante pues es fácil olvidar oírla, cuando escuchamos demasiado. Aceptando dicha definición, ningún saber da acceso a la verdad en términos de conocimiento. En "La ciencia y la verdad"[33], Lacan indica que la división del sujeto se sitúa precisamente entre la verdad y el saber. Existe, nos dice, una doble inscripción del saber y de la verdad en el sujeto, pero "la inscripción, viniendo de la plancha de imprimir de la verdad", como Lacan dice, no muerde "el mismo lado del pergamino" que la inscripción viniendo "de la del saber". Encontramos todavía la idea de una fractura radical entre verdad y saber.

La famosa frase –"Yo, la verdad, hablo"- es una prosopopeya. Una prosopopeya es una figura retórica que consiste en hacer hablar a un muerto, un animal, una cosa o una abstracción. Está próxima a la personificación. En realidad, esta frase no es nueva. En este capítulo, Lacan se refiere a su texto de 1955, "La Cosa freudiana…", publicado en los *Escritos*. Allí, da la palabra a la verdad. La verdad dice: "Soy pues para vosotros el enigma de aquella que se escabulle apenas aparecida (…). Pero para que me encontréis donde estoy, voy a enseñaros por qué signo se me reconoce. Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo, la verdad, hablo".[34]

Hay que entender lo siguiente: cuando el sujeto habla, desarrollando sus enunciados, al mismo tiempo la verdad habla mediante un idioma peculiar, como ya lo dijimos: el de la enunciación que especifica el deseo inconsciente del sujeto que habla.

Estas observaciones son importantes para saber de qué forma Lacan "va a salir de las conclusiones de Wittgenstein".

Con esta finalidad, Lacan nos libra una frase un poco difícil de comprender. Tratándose de la verdad, nos dice: "No hay sentido más que del deseo".[35] ¡Es una frase extraña!

A mi parecer, hay que entender lo siguiente: la verdad no tiene sentido relevante sino a partir del deseo. Dicho de otro modo, la verdad y el deseo están relacionados. Y para precisar, Lacan añade una frase aún más enigmática. Dice: "No hay más verdad que de lo que dicho deseo

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

esconde de su falta."

Esta frase es compleja, pero constituye la bisagra de este capítulo IV. Nos hace avanzar hacia la cuestión del estatus de la verdad. ¿Cómo debemos entenderlo? Desarrollemos este razonamiento por etapas.

Lacan dice que la verdad está escondida –esto ya lo sabíamos-, pero está escondida por el deseo inconsciente. ¡Esto es nuevo! Por consiguiente, solamente una clarificación del deseo permite acercarse a la verdad.

A pesar de ello, surge una pregunta: ¿De qué forma el deseo puede esconder la verdad? Se esconde, nos dice Lacan, por la ausencia, la falta de significante -lo que es la característica de todo deseo. Como ya sabemos, el deseo lleva consigo una falta de significante: por tanto, el dicho deseo está condenado a correr y a recorrer a lo largo de la cadena significante, de forma metonímica, sin llegar nunca a encontrar el significante último que podría fijarlo. Pues bien, según Lacan, es precisamente esta ausencia de significante que esconde la verdad. Ahora bien, ¿qué encontramos normalmente detrás de esta ausencia de significante? Lacan no lo dice en este capítulo, pero sabemos que encontramos aquí el objeto *a*, que está en efecto escondido –escondido en el sentido que se ubica en el intervalo vacío entre dos significantes. Escondido, también, dado que no aparece en el registro especular de la imagen.

Finalmente, esto equivale a decir que la verdad del sujeto, su verdad profunda, es el objeto *a*. Esto cambia radicalmente las cosas: la verdad no es un significante por esencia, sino equivalente al objeto *a*.

Ahora bien, para Lacan, el objeto *a* tiene varias funciones.

En primer lugar, es causa del deseo. Ya en "La ciencia y la verdad", tratándose de aquel tema, Lacan habla de la "verdad como causa". Pero, ¿qué es la causa? Lacan contesta: es el objeto que causa la división subjetiva, es el "a minúscula". Es él, que, en el caso del sujeto histerizado, funciona como verdad -véase el Discurso histérico.

Sabemos, sin embargo, gracias a este *Seminario XVII*, que el objeto *a* es también otra cosa: es un objeto plus-de-goce. Empezamos a entender por qué, en este caso, la verdad (encarnada por el objeto *a*) establece un vínculo de parentesco con el goce: la verdad equivale al objeto "plus-de-gozar".

Durante mucho tiempo, desde su creación en el *Seminario X* sobre *La angustia*, en enero de '63, este objeto *a* ha sido considerado como un puro trozo de lo real. Más tarde, a lo largo d la enseñanza de Lacan, se convierte en un semblante de lo real -a saber: un símbolo. Pero este semblante no es por ello de esencia significante: no es ni S_1 ni S_2. La verdad lacaniana –la del discurso- no es pues reducible a lo significante.

Para decirlo de otra forma, la verdad no es reducible a una proposición que sería verdadera. Para que la verdad pueda equivaler al objeto *a*, hay que admitir lo que nos enseñan los matemas de los discursos: la verdad no es más que un lugar, un sitio situado en el cuadrípodo de la matriz de cada discurso.

Además, en este lugar pueden desplazarse los cuatro términos que estructuran los discursos, según el tipo de discurso al cual nos referimos.

En efecto, el significante puede verse afectado por este lugar de la verdad.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Por ejemplo, puede tratarse del saber, el S_2 como en el caso del discurso del analista (DA). Y, lo dijimos, este saber permite producir, en el analista, un "medio-decir" como interpretación.

También puede tratarse del S_1, como en el discurso universitario (DU). Lacan se extiende en este punto: el significante amo que ocupa el lugar de la verdad es el "Yo" del amo. De hecho, nos dice Lacan, es un "Yo" ideal. Todo saber enunciado bajo el modo universitario contiene implícitamente el "Yo" del amo, como garantía de su verdad. Lacan lo llama "*Yocracia*".

Es un "Yo" que sería idéntico a sí mismo.[36] En el siguiente capítulo, Lacan denuncia la "ascensión del sujeto amo en lo que se afirma como la verdad (la certeza) de su igualdad consigo mismo".[37] Con dicho discurso, ya no es la prosopopeya famosa la que vale -"Yo, la verdad, hablo"-, sino algo como "Yo, el amo digo la verdad"[38], que es algo completamente diferente.

Esta modalidad particular de la verdad universitaria, tiene consecuencias.

Lacan aprovecha este análisis para denunciar los trabajos de un tal Daniel Lagache, un importante universitario francés que fue, en el pasado, uno de sus discípulos. Lagache está completamente animado por el discurso universitario, por la "Yocracia", aunque fuera psicoanalista. Lo que plantea un problema: esto hará a Lagache cometer errores en cuanto a la doctrina analítica.

Este discurso lo lleva a un callejón sin salida cuando se trata, para él, de hablar del discurso analítico y de practicarlo. Por ejemplo, Lagache, en su libro *El inconsciente, un estudio psicoanalítico*, concluye que el inconsciente es la condición del lenguaje. Es todo lo contrario de la tesis lacaniana, pues es precisamente el lenguaje quien constituye la condición del inconsciente. Es porque estamos en el lenguaje que tenemos un inconsciente –y no al revés.

Lacan concluye: he ahí el tipo de error que se produce cuando el "Yo" enunciador del amo universitario, ocupa el lugar de la verdad.

Lagache se inspiró de los trabajos de un filósofo francés: Georges Politzer. Este último fue un brillante filósofo de la *École Normale Supérieure*, con una trayectoria para nada común. Nacido en Transilvania (la actual Rumania), y emigrado a Francia, se afilia al partido comunista en 1929. Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, se enrola en la Resistencia contra los nazis. Desafortunadamente, es capturado y fusilado por los alemanes en 1942, a la edad de 39 años. En 1929, fundó una revista de "psicología concreta", apreciada por los medios intelectuales marxistas. Lacan apreciaba a Politzer: destaca en éste el coraje de sus planteamientos para denunciar la fuerza de la "Yocracia" universitaria. Politzer intentó deshacerse de ello en su libro, escrito a la edad de 25 años, en 1928: *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Este libro se publicó de nuevo en Francia en 1967, y gracias a la nueva edición, Lacan pudo utilizarlo aquí, en este capítulo, a principios de los '70.

La crítica de la psicología universitaria que hace Politzer se basa en el hecho que esta desconoce un hecho fundamental, señalado no obstante por Freud: las formaciones del inconsciente no pueden estudiarse sino a partir de los relatos del paciente. El inconsciente no tiene consistencia fuera de los hechos del lenguaje. En esta época, nos referimos a los años '30, este comentario es importante, puesto que en el ámbito universitario se ignoraba completamente la lingüística. Politzer propone pues un enfoque pionero de un inconsciente freudiano casi lacaniano.

Hasta ahí, ¡todo bien! Pero después de leer el libro de Politzer, Lacan señaló que "es queriendo salir del discurso universitario que implacablemente se vuelve a entrar en él". En

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

efecto, Politzer reprocha a Freud haber ignorado "la continuidad del Yo" respecto a las formaciones del inconsciente. Lacan pone en duda esta idea de necesidad de "continuidad del Yo". La continuidad de dicho "Yo" se refiere más bien al "Yo" como objeto situado en el eje imaginario. Para Lacan, hay que distinguir este "Yo" imaginario del "Yo" simbólico. Es decir, del sujeto. Esta distinción le permite afirmar: "el Yo del que se trata es tal vez innumerable"[39]. Pero Politzer convierte esta continuidad en una condición esencial para defender lo que él llama "una psicología concreta". Ahí reside el problema: vuelve a caer en la exigencia del "Yo" como verdad del discurso universitario. ¡De nuevo, la Yocracia!

Podemos verificar pues que esta Yocracia es inseparable de la psicología. No estamos lejos de la *egopsychology* post-freudiana de los amos de la IPA. De este modo, y a pesar de sus admirables intuiciones y sus nuevas ideas, Politzer no abandona el discurso universitario. No lo abandona menos que Daniel Lagache, cautivado por este discurso, incluso ejerciendo como psicoanalista… El "Yo" es realmente lo más fuerte en la universidad.

Lacan sintió, sin duda, simpatía por Politzer y lamenta que haya estado tan cerca del psicoanálisis, para acabar equivocándose al final.

Vemos pues que toda la orientación de un pensamiento se organiza a partir de una cuestión de discurso, así como de lo que colocamos en lugar de la verdad.

Para finalizar esa clase, nos queda responder a la pregunta del inicio: ¿Por qué la verdad es "hermana del goce"?

Es el desafío de la última parte del capítulo, pero se trata de un párrafo muy complejo y en el cual es fácil perderse. Lacan pasa por el laberinto del fantasma freudiano "Pegan a un niño", del materialismo dialéctico, del Marqués de Sade y de su goce, etc.

De hecho, conviene haber leído también el siguiente capítulo, el V. Podemos decir que el capítulo IV trata de la verdad y que el V, del goce.

Nos perdemos máxime cuando la relación entre la verdad y el goce se modifica a medida que se modifican las nociones de verdad y de goce.

Intentemos orientarnos.

Hemos visto que la verdad es hermana de la impotencia. El capítulo XII se titula así: "La impotencia de la verdad". Y, en la página 188 de éste, Lacan recuerda que "entre nosotros y lo real está la verdad". Y añade también: "La verdad, ya le enuncié un día, (…) que era la hermanita querida de la impotencia".[40]

Es por ello que Lacan critica el amor a la verdad, un amor como pudo sentirlo el Marqués de Sade y como lo sienten también ciertos analizantes. Hay sujetos que están fascinados durante años por las formaciones del inconsciente: se deleitan con sus propios sueños, con los lapsus, etc. Esperan la revelación de la verdad. A lo largo de la cura, hay que pasar a otra cosa, porque el amor a la verdad mantiene al sujeto en la impotencia –su "hermanita querida". El analista no debe pues apoyar durante demasiado tiempo al analizante por ese amor a la verdad. Debe incluso oponerse. Como decía Jacques-Alain Miller en *Un esfuerzo de poesía*: ¡el psicoanálisis y el inconsciente, ¡esto hacen dos!

Así pues, ¿cómo es posible que la verdad sea a la vez hermana de la impotencia y del goce? Menuda familia…

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Resumamos la situación. Sabemos desde el capítulo III que el saber es un instrumento del goce, lo cual es lógico pues el significante es, ante todo, un medio de goce, antes de ser un instrumento de comunicación. En consecuencia: gozamos del pensamiento, gozamos de la palabra, gozamos del saber. ¡Total, uno goza del significante! Además, la articulación significante es la que produce el objeto plus-de-goce, el pequeño *a.*

Pero ¿qué ocurre con la verdad, cuando se separa del saber?

En *Sutilezas analíticas,* Jacques-Alain Miller nos dice que la única verdad que cuenta es la que plantea problemas: la verdad sobre lo real del goce. Esta verdad no es la de la palabra reveladora.

Una pregunta: ¿Esa verdad, se encuentra entonces en los discursos? Respuesta: sí y no. Vemos esto.

Al final del capítulo, Lacan sitúa el real del goce en el marco del discurso, bajo la forma del "plus-de-goce". Dice que, en los discursos, el efecto de lenguaje no obtiene del goce más que un "plus de goce". Ahora bien, este "plus de goce" materializa, dice, la huella de un "goce prohibido".[41]

La "huella de un goce prohibido"… ¿Por qué prohibido?

En "Subversión del sujeto…", en la página 802 de los *Escritos*, Lacan dice que hay en Freud la nota siguiente: el goce "en su infinitud", tiene que contener la "marca de su prohibición", bajo la forma de "un sacrificio".[42]

Se trata de un goce prohibido porque es infinito, sin límite, de tal forma, como lo explica Miller en *Sutilezas analíticas* [43], que este goce ilimitado exige a sí mismo un "menos", una prohibición, un sacrificio. Dicho de otra forma, el goce sería mortal si no encontrara una prohibición bajo la forma del complejo de castración. El "menos *phi*" de la castración no significa otra cosa. Esa pérdida de goce que se encuentra en los discursos, es lo que Lacan llama la "entropía", un término de la física.

Pero los discursos producen sin embargo una forma de consolación en cuanto al goce prohibido: el objeto *a*, como "plus de goce". El objeto *a* no está prohibido. Es una respuesta discursiva a la castración, al "menos *phi*", que limita el goce ilimitado. El pus-de-goce viene en lugar del goce prohibido: ahí está por qué Lacan dice que el plus-de-goce es "la huella" del goce prohibido.

Así pues, el lenguaje borra el goce excesivo, pero el objeto *a* es un residuo del efecto de lenguaje.

¿Y qué resulta de esa doble operación-desaparición del goce prohibido, aparición del plus-de-goce? Lo que resulta de manera contemporánea -también como residuo del lenguaje-, es un efecto de verdad supuesta, una verdad sobre lo real del goce desaparecido.

Todo discurre como si la verdad se alojara en el lugar del goce perdido, barrado. Pero la verdad se manifiesta como ausente o escondida. De tal forma que, como este goce prohibido, la verdad parece también prohibida. Por esta razón, Lacan dice que esa verdad, parece como fuera del discurso, y como "hermana" de este goce prohibido[44]. Es un primer vínculo entre verdad y goce mediante la prohibición. Jacques-Alain Miller precisa este vínculo, como veremos en la conclusión.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

Pero hay otro vínculo: el que existe entre verdad y plus-de-goce (como huella del goce prohibido).

En realidad, esa suposición de verdad no está realmente "fuera del discurso". Lacan dice, más precisamente, que está "como fuera". Esto significa que esta verdad se sitúa en el discurso, ¡sí!, pero que pasa desapercibida, pues está completamente fuera del significante. Hay ahí un aspecto en común con el objeto *a*: los dos están fuera-del-significante, pero los dos son residuos del proceso significante. También hay pues una especie de parentesco de origen –de hermandad- entre la verdad no significante y el goce del objeto -tampoco significante.

Sin embargo, como veremos, todos esos vínculos de origen no hacen que verdad y goce sean equivalentes en un mismo plano.

Miller lo precisa de forma clara en su lección del 11 de marzo de 2009 en *Sutilezas analíticas.* Dice: "No hay verdad del goce". Y confirma: "(…) es en vano que se busque el objeto causa, el *a* minúscula, como la verdad de su goce." Y concluye, diciendo: "el goce está (también) fuera de la verdad".[45]

Existe quizás una forma de goce de la verdad –que es en el fondo un goce del sentido- pero no hay verdad del goce. Entonces, ¿por qué mantener que la verdad es "hermana del goce", si la verdad y el goce están disociados?

Cuando somos hermanos, somos frutos del mismo origen, pero evolucionamos de manera diferente, de forma divergente. En este caso, el plus-de-goce y la verdad tienen el mismo origen como residuos de la articulación significante, pero sus destinos son diferentes. Divergen en el seno del mismo discurso: el goce es un objeto que circula, mientras que la verdad es un lugar fijo.

Así pues, ¿podemos ahora precisar un poco más la relación entre el goce y la verdad?

Miller nos dice en *Sutilezas analíticas*, que esta relación "es el problema del psicoanálisis", un problema que atormentó a Lacan, y que nosotros hemos heredado.

Examinemos esta herencia.

A pesar de la prohibición del goce, en Lacan encontramos desde siempre la idea de "infinidad" de una parte del goce -una parte que escapa a la castración. No todo el goce es "negativizado".

En el *Seminario V*, indica (solamente una veza) que el significante fálico "gran *Phi*", es el significante del goce. Luego, añade que este símbolo no es negativizable, como tampoco lo es lo que simboliza -es decir, el goce. Más tarde, en el *Seminario XI*, Lacan habla de la libido en forma de lámina que se infiltra por todas partes y nunca desaparece. Finalmente, en el *Seminario XXIII, El sintome* es un anudamiento que toma a su cargo los restos del goce no-eliminable.

Miller llama a esto un "goce positivo", contrastando con el goce sometido al "menos *phi*" de la castración.

Pues bien, su idea, en *Sutilezas analíticas*, consiste en que la relación entre verdad y goce debe examinarse a partir de este goce imposible de "negativizar". ¿Cómo hay que entenderlo?

Si el goce no-eliminable puede ser alcanzado al final del análisis, es porque el analizante ha

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

atravesado su fantasma. La operación del "menos *phi*" sobre el goce, se desarrolla en efecto en el fantasma. Es ahí, en el fantasma, que se sitúa el Otro, castrando el goce, limitándolo o prohibiéndolo. Lo importante aquí, es que este Otro fantasmático es también el Otro de la verdad y del sentido. Son los mismos.

Por este motivo, el goce sometido a la castración (es decir el objeto *a*) y la verdad, tienen una relación de parentesco: no están hechos con el mismo tejido, pero comparten un lugar común de origen, un marco común: el fantasma.

A pesar de ello, si atraviesan el fantasma en el análisis, se percatarán que este Otro no existe: no hay Otro que barre su goce, no hay otro que pida su castración para gozar en su lugar. Del mismo modo que no hay más Otro de la verdad y del sentido.

¿Qué nos queda entonces? Nos queda un goce real que Lacan ha presentado de varias formas a lo largo de su enseñanza. Ejemplos: "vivir la experiencia de la pulsión", o bien la experiencia de un puro acontecimiento de cuerpo. En fin, este resto de goce, como ya hemos dicho, está a cargo del *sinthome*.

Y, en cualquier caso, este goce no-eliminable siempre concierne al "cuerpo hablante". Es decir, al *parlêtre* –más que al sujeto. La distinción es importante. El goce prohibido o barrado, concierne al sujeto tachado, pero el goce no eliminable concierne al *parlêtre*: se experimenta como una "iteración" (Miller), sin cesar, en el "cuerpo hablante".

Aquí, ¿dónde colocar la verdad?

La verdad es una categoría que necesita los semblantes, los cuales pueden cambiar, reorganizarse. Esto le confiere un aspecto variable. Comprendemos que, durante un análisis, si los semblantes vacilan, ¡la verdad ya no tiene vigencia! Al contrario, lo real del goce del cuerpo hablante, por su parte, escapa completamente a los semblantes. Lacan dice que lo real no engaña, pero no es por ello evocador de ninguna verdad, sea cual sea.

Lo vemos: con el goce del cuerpo hablante, el binomio "verdad/mentira" ya no es vigente.

La cuestión ahora se plantea entre el semblante y lo real. Este nuevo binomio no se superpone al antiguo: el semblante no es lo falso, y lo real no es lo verdadero.

Para concluir, podemos decir que la verdad del sujeto tenía un vínculo de parentesco con el plus-de-goce, en el marco del fantasma –como bien lo muestran los matemas del discurso. Esto concierne al sujeto.

En cambio, más allá de la travesía del fantasma, tratándose del *parlêtre* (del "*serhablante*"), la verdad no establece ningún vínculo con el goce. Hay una buena razón para ello: la verdad se ha fundido (como la nieve expuesta al sol) ante lo real que, él, no es ni verdadero ni falso. Cuando se trata del "cuerpo hablante", la verdad deja de ser la hermana del goce.

En fin, espero haber aclarado un poco la difícil cuestión de la relación fluctuante entre la verdad y el goce.

Notes

1. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.77

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

2. Miller, J.-A., "Sutilezas analíticas", Paidós, BB. AA., 2011. p. 181

3. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.58

4. *Ibid.* p.59

5. *Ibid.* p.59

6. *Ibid.* p.59

7. Lacan, J. "Función y campo de la palabra y el lenguaje" en Escritos 1, Siglo Veintiuno Editores, Bs. As., 1988, p. 249

8. Lacan, J. "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11"* en Otros escritos, Bs.As., Paidós, 2012. p.601

9. Lacan, J. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" en Otros escritos, Bs.As., Paidós, 2012. p.273

10. Lacan, J. "Radiofonía" en Otros escritos, Bs.As., Paidós, 2012. p.465

11. Lacan, J. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" en Otros escritos, Bs.As., Paidós, 2012. p.273

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

12. Lacan, J. "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11"* en Otros escritos, Bs.As., Paidós, 2012. p.599

13. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.60

14. *Ibid.* p.55

15. *Ibid.* p.114

16. *Ibid.* p.115

17. *Ibid.* p.61

18. *Ibid.* p.58

19. Miller J.-A., "Sutilezas analíticas", Los cursos psicoanalíticos de Jaques Alain Miller, Paidós, Bs. As., 1994. p.222

20. *Ibid.* p.60

21. Lacan, J., "Las formaciones del inconsciente", El Seminario, Libro 5, (1957-1958) Paidós, Bs. As., 2005. p.27

22. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.61

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

23. *Ibid.* p.62

24. Lacan, J., "De un Otro al otro", El Seminario, Libro 16. Paidós, Bs. As., 2008. p. 226

25. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. pp.62-64

26. *Ibid.* p.62

27. *Ibid.* p.63

28. *Ibid.* p.65

29. *Ibid.* p.63

30. Lacan, J. "Función y campo de la palabra y el lenguaje" en Escritos 1, Siglo Veintiuno Editores, Bs. As., 1988, p. 245

31. Lacan, J., "La ciencia y la verdad" en Escritos 2, Siglo Veintiuno , Bs. As., 1988, p. 846

32. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.68

33. Lacan, J., "La ciencia y la verdad" en Escritos 2, Siglo Veintiuno, Bs. As., 2009, p. 843

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

34. Lacan, J., "La cosa Freudiana" en Escritos 1, Siglo 21, Bs. As.,2013, p. 385

35. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.64

36. *Ibid.* p.66

37. *Ibid.* p.84

38. *Ibid.* p.68

39. *Ibid.* p.68

40. *Ibid.* p.188

41. *Ibid.* p.71

42. Lacan, J., "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", Escritos 2, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1988. p.208

43. Miller, J.-A., "Sutilezas analíticas" (2008-09), Paidós, BB. AA., 2011. pp. 229-230

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

44. Lacan, J., "El reverso del Psicoanálisis", El Seminario, Libro 17, (1969-1970), Paidós, Bs.As., 1992. p.71

45. Miller, J.-A., "Sutilezas analíticas" (2008-09), Paidós, BB. AA., 2011. pp. 163-180