

XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2022.

# Realismo, nominalismo y semblante, del soporte de su verdad.

Wiener Sosa, Ana Kristy.

Cita:

Wiener Sosa, Ana Kristy (2022). *Realismo, nominalismo y semblante, del soporte de su verdad*. XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-084/582>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eoq6/9Nr>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# REALISMO, NOMINALISMO Y SEMBLANTE, DEL SOPORTE DE SU VERDAD

Wiener Sosa, Ana Kristy

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

## RESUMEN

El presente escrito se muestra como una lectura de la respuesta inquietante por parte de Lacan, a lo que ha sido en la historia del pensamiento la causa epónima. Causa epónima o padre nombrante, Lacan responde con la inquietante teoría del semblante sostenida por error de nudo.

### Palabras clave

Causa epónima - Nombre del padre - Padre nombrante - Nudo

## ABSTRACT

REALISM, NOMINALISM AND SEMBLANT, OF THE SUPPORT OF ITS TRUTH

This writing is shown as a reading of the disturbing response by Lacan, to what has been the eponymous cause in the history of thought. The eponymous cause or the naming father, Lacan responds with the disturbing theory of the semblant supported by a knot error.

### Keywords

Eponymous cause - Father's name - Naming father - Knot

Entre muchos de los legados de Platón es posible situar por su repercusión dos tipos de metafísicas (Gilson É., 2002), una metafísica del ser que proviene de la enseñanza media de Platón en el sentido en que el ser se ubica como fundamento, y por otro lado una metafísica del Uno en el sentido en que el Uno es el principio de todo lo que es. Entre estas dos metafísicas se dividen las aguas de los cristianos y los neoplatónicos ya que quienes promulgaron una metafísica del Uno no podían rebajarlo al ser que fue considerado como inferior al Uno, por el contrario quienes se apegaron a la metafísica del ser, aparearon la inmutabilidad del verdadero ser con el Éxodo donde Dios afirma ser *El que es*. En el medio encontramos a Dionisio el pseudo Areopagita.

Areopagita fue un escritor cristiano que entre fines del siglo V y comienzo del VI articuló la filosofía de Plotino y Proclo a la fe cristiana, se le llamó pseudo Areopagita para no confundirlo como había sido el caso durante muchos años con el ateniense convertido al cristianismo después de escuchar el discurso de Pablo sobre el Dios desconocido, este último personaje se ubica en las actas de los apóstoles.

En líneas generales se puede encontrar la metafísica de pseudo

Dionisio en la obra *Nombre divinos* en la que busca resarcir los dejes no cristianos propios del neoplatonismo insistiendo en rasgos propios a la religión griega como el descenso y el retorno circunscritos en los ritos de iniciación. Dionisio va a establecer una posibilidad de acercamiento a Dios mediante el conocimiento de las sagradas escrituras que permiten la purificación intelectual (vía negativa) garantizada por la experiencia del amor-erótico.

Hay quienes consideran que el haber comenzado el corpus de su obra mediante el establecimiento de los nombres divinos, implica una influencia antigua mediante la cual se comenzaba un himno o alabanza señalando los nombres de dios. Nos interesa reparar en el rechazo nominalista de Dionisio dado que es un problema que será recibido por Lacan por lo menos explícitamente en dos momentos de su enseñanza. Si bien el nominalismo es posterior en un sentido estricto, proponemos inscribir a Dionisio como uno de los que rechazaron tal corriente, para extraer las consecuencias que implica ya que tampoco se lo puede considerar un realista.

Antes de llegar a la recepción lacaniana en torno al nominalismo nos resulta importante resaltar algunas otras cuestiones sobre Dionisio. Él identifica a Dios con el Uno (más directo de Plotino y no de Platón) estableciéndolo por encima de la Inteligencia y el ser, es decir que se trata del Bien de Platón pero establecido por algo más allá de las *ousias*. Entonces si el ser y la esencia son uno, Dios está más allá como lo que no es, causa suprema de todo lo que es. Dionisio se congregará para la historia como el padre de la teología negativa, que encuentra en la causa primera no un defecto de ser sino un exceso contado en negativo. La causa primera se sitúa más allá de la vida y de la razón, todo lo que es, es porque participa del Bien entonces, *El que es* no es más que uno de tantos nombres de lo divino, el ente es la manifestación del Uno, Dionisio despoja al ser de la inmutabilidad perteneciente a las Ideas platónicas que implican el Bien y el Uno. Las Ideas platónicas serán participaciones por sí del Uno pero serán extranjeras a la causa primera. La razón podrá elevarse hacia los primeros seres pero no hasta Dios que se conserva inefable. Es posible acercarse a él pero no a su naturaleza, acercarse al primer ser que son las Ideas es afirmar que Dios es, pero bajo este modo Dios se escapa absolutamente (Gilson É., 2002).

El Dios de Dionisio es trascendente e imanente (Perl, 2010), al ser todos los seres y ninguno de ellos, está en todas las cosas

pero no es ningún ser. Es trascendente porque no se incluye en la totalidad de la realidad e inmanente porque está presente de modo inmediato en todas las cosas pero permaneciendo oculto en su manifestación (Perl, 2010) de modo que sólo el prudente silencio honra lo inefable (*DN*, 1, 3).

Lo inefable es bello, bueno y para todos atractivo, resulta pues enamorable para lo inferior (*DN*, IV, 8) que resulta amado por él. En efecto el amor extático permite un acercamiento real a Dios: “Es también extático el divino amor-erótico, por no permitir a los enamorados ser de sí mismos sino de los amados”. Es decir que se debe poder perder el entendimiento de la propia identidad para pertenecer enteramente a Dios quien desde la sobreabundancia de la bondad erótica llega a salir de sí descendiendo hacia lo que está en todo (el circuito ascendente y descendiente tiene origen en Platón pero es exacerbado en los *Elementos de teología* de Proclo). Dios como causa amable y objeto enamorable establecido así incluso por Aristóteles, tiene una resonancia aún mayor con Areopagita dado que es la vía de acceso a lo divino, más allá del intelecto, más allá de la catafasis.

Dionisio establece en su corpus cuatro vías de acceso a Dios. La catafática que implica atributos inteligibles, la simbólica que implica imágenes y metáforas, y la apofática que puede ser negativa en tanto se niega de Dios el atributo inteligible porque el está más allá de lo finito y puede ser mística que al negar lo negado implica una ignorancia de Dios accediendo a él solo mediante el *ekstasis* amoroso. La vía mística trata sobre una experiencia no teorizable sino vivida de modo intransferible (Cavallero, 2008).

Es necesario no solo establecer y aseverar sobre Ella (la causa) todas las aserciones de los entes, como sobrela Causa de todos, sino también negarlas todas muy imperiosamente [...] y no creer que las negaciones están contrapuestas a las afirmaciones, sino que mucho más Ella, que está por encima de toda supresión y aserción, está por encima de las privaciones (*TM*, I, 2). Será a partir del *ser* de la significancia que se inscriba para el sujeto un amor que tiende al *extasis de sí* es decir que dispone de este ser para ser negado, lo que permite afirmar la *ex -sistencia* del goce de Dios, que habría más allá del falo. En cuanto existe ese Dios cristiano, existe su goce y se instaura la mística y la vía que lo forja es el Amor-erótico a Dios. El goce, añade Lacan, *que se experimenta y del que no se sabe nada* nos pone en la vía de la existencia, el esfuerzo será distinguir -si eso es posible- la faz del Otro o de Dios como soportada por el goce femenino y la faz de Dios soportada por la mística en el que el ser -negado como tal en su *ex -sistencia-* se hace soporte del goce de Dios. Consideraremos para esta diferencia el desdoblamiento (que será desarrollado en el capítulo siguiente en torno a la palabra *Auseinandertreten*) referido a lo femenino. Aquella causa promulgada por Areopagita que está por encima de todas las privaciones es Dios y en este sentido Lacan va a acotar que el cristianismo ha inventado un Dios para otorgarle *quienidad* al goce (Lacan, 1972-73).

El que haya un ser dispuesto a ser negado en favor del goce de de Dios, implica bajo la forma negada, el sostenimiento de ese ser, es decir que la negación se ubica del lado de la ganancia. Pensado a la luz de la estructura del fantasma esto supone no tanto la pérdida del objeto sino la subsunción del mismo en el campo del Otro, se trata de una suerte de incorporación de la causa por parte del Otro bajo el acápite del amor-erótico hacia Dios. Por eso hay un detenimiento en el decir sobre esa experiencia, la *ex -sistencia* de ese goce no deja nada por fuera, ni siquiera al ser que se ha prestado a negarse.

Dionisio delega la importancia de llamar a Dios de una sola manera, para él la multiplicidad de nombres divinos encierra siempre el ocultamiento de su esencia, lo anterior permite afirmar que este místico bien podría haber rechazado cualquier suerte de nominalismo o realismo que le permite promover un acercamiento a Dios mediante la ignorancia o dicho de otro modo mediante el amor-erótico que trata de una experiencia que produce la certeza de la existencia del goce de Dios en la que se cuida la ganancia negada del *ser*.

Nos resulta importante desarrollar la recepción lacaniana de la querrela entre nominalismo y realismo pues refiere a la querrela de la existencia de los universales. A grandes rasgos el realismo concede una afirmación de los universales y por el contrario el nominalismo, una negación. El realista es aquel que reconociendo un rasgo en múltiples entidades considera que ese rasgo tiene una existencia única que comparten las unidades que lo poseen por lo tanto el rasgo resulta ser un universal. El realismo es maravillosamente caracterizado por Alain de Libera con lo que él llama “argumento del Menón” (De Libera, 2016 b) pues considera que es “bajo la forma de un *retorno de lo reprimido platónico* que se realiza cada realismo medieval”.

El diálogo del Fedón establece a la Idea como lo que existe de modo determinado, a partir de lo cual -por participación- reciben las cosas su denominación (*Fedón*, 102b). Las formas son causas separadas a partir de las cuales las cosas reciben su nombre. Si bien la separación no es una necesidad estricta en Platón, se construye al compás de la inmortalidad del alma. El diálogo del Menón constituye una bisagra entre la inmanencia de la Idea y su inmediata-posterior separación. En efecto el Menón es un diálogo de transición entre la primera versión de las Ideas en Platón y la segunda, inaugurada por el establecimiento del alma como aquella que puede acceder mediante la reminiscencia a lo verdadero, perdido por el olvido. En el Menón el olvido antecede a lo perdido lo que implica una aporía (Wiener Sosa, 2018).

Volvamos al “argumento del Menón” desarrollado por Alain de Libera. La secuencia del argumento lleva a establecer la necesidad de un universal en el sentido en que todos los individuos de una especie coinciden en una misma propiedad real o bien una misma naturaleza en común (De Libera, 2016 b). En el Menón (*Menón*, 72b) Sócrates llama a al joven Tesalio a responder si hay diferencia entre las abejas por su tamaño o su forma o por

ser abejas, a lo cual Menón responde que en tanto abejas ellas no difieren entre sí, Sócrates vuelve a preguntar a Menón si de esa cosa que hace que todas las abejas sean idénticas él podría dar cuenta, Menón responde que sí, ¡sin dar cuenta de ello! El diálogo continúa aplicando a la pregunta sobre la virtud esa explicación faltante que es la explicación sobre el carácter general de los individuos de los que se predica una Idea. Es decir que se trata menos de la forma en un sentido separado, que de la realidad inteligible e immanente a los seres sensibles (*ousía*) y de una diferencia ontológica y determinada que da nombre y naturaleza a los seres (*eidós*).

Nótese que la propiedad que crea la diferencia obsoleta entre las abejas establece la existencia de un universal no explicitado y sobre todo no fundado en la identidad específica sino en la falta de diferencia. No se explica la causa por la cual ellas se parecen sino que se afirma que habría una por la cual ellas no difieren de modo alguno (De Libera, 2016 b).

El nominalismo emerge como una solución novedosa al problema de los universales, Etienne Gilson atribuye a Roscelino la instauración de dicha novedad. A grandes rasgos el nominalismo consiste en que la idea general solo es un nombre y la verdadera realidad está en los individuos que componen la especie (Gilson E., 1976). Si quisiera hacerse una comparación se diría que para un realista la humanidad es una realidad mientras que para un nominalista la realidad está en los individuos humanos. El problema con el nominalismo radica en el ámbito de la Trinidad pues cada una de las personas tiene su realidad y no puede confundirse al Padre con el Hijo, cada una de las tres personas significa algo singular.

El auge del nominalismo sobrevendrá con Guillermo de Ockham en el siglo XIII quien dedicó un gran esfuerzo a expurgar el campo de la filosofía de las esencias y de las causas que para él serían imaginarias. Era parte del saber popular sobre Aristóteles, que lo universal existe en el alma de un sujeto cognoscente, fuera de ahí no tendría ninguna existencia. Ockham reniega la posibilidad absoluta de su existencia, al determinarla como *imposible*: si el universal es uno, no puede multiplicarse y si existe multiplicado no puede ser uno. El nominalismo reconoce la imposibilidad del universal, ya puesta en tela de juicio por Aristóteles (*Met. Z*, 13-14). La crítica de Ockham al realismo es explicada por Gilson como la paradoja de querer establecer algo común (principio de toda metafísica) y terminar hablando de universales como entidades singulares, como las Ideas de Platón, por ejemplo.

Los nombres con los que se forman las proposiciones a las que adhiere el nominalismo siempre remiten a un sujeto particular, así todo conocimiento queda coartado a la particularidad del hombre. Ockham se esforzará por separar la teología natural de la filosofía, mediante el nominalismo. Tanto Ockham como Dionisio restringuen las posibilidades de la filosofía, salvo que el primero para sobrevalorar la fe y el segundo para instaurar una vía de acceso directo ya desprendida de la dialéctica: la

contemplación mística (veremos en cambio cómo para Eckhart la dialéctica es fundamental a la mística).

El nominalismo va a resaltar el carácter imposible del universal para circunscribirlo a los particulares sobre los que tiene efectos. Dionisio se sitúa en una postura antinominalista al desconocer una jerarquía entre los nombres divinos, si ningún nombre tiene mayor valor que otro sobre Dios es porque ninguno lo nombra ni siquiera “*El que es*”. Por su parte el realismo establece la existencia de los universales como lo que le otorga realidad al conjunto que *participa* del mismo, pero sin esclarecer una identidad específica sino simplemente estableciendo una no-diferencia entre los participantes de una especie.

Nos detenemos en esta problemática porque la querella de los universales incide para nosotros en el estatuto del Nombre del Padre. En la segunda clase del seminario *De un discurso que no sería (del) semblante*, a propósito de los cuatro lugares de cada discurso, uno de ellos permanece innominado, siendo el que da el título al discurso en sí por la función de su ocupante. Esa función será la de agente del discurso pero dada la imposibilidad *de-ser* el agente, se llamará semblante.

Frente a la imposibilidad el recurso es el *semblante* es decir el lugar que la tradición a tenido a bien llamar *El que es*. Hemos desarrollado en trabajos anteriores que el semblante viene al lugar de la falta en ser en la enseñanza de Lacan (Wiener Sosa, 2018), el semblante es de hecho el lugar del significante en tanto su decir es la verdad a medias.

En este punto Lacan recuerda que fue Platón el primero que se preguntó sobre lo real de lo nombrado dando por respuesta la Idea, mientras que Aristóteles codeándose con la mística, ha puesto el acento sobre la *o?sa* (a lo que Lacan **no duda en llamar lo real** y que para el estagirita es lo que no se dice de sujeto alguno ni pertenece a sujeto alguno) es decir aquello que no es decible. Lo propio de la mística es el límite dialéctico como se ha desarrollado en el capítulo I, si bien Aristóteles está muy lejos de ser místico, Lacan afirma que da lugar a ello y de hecho trataremos de recorrer este camino con Eckhart.

Retomando a Lacan, él afirma no ser nominalista (Lacan, 1971-72) es decir no considerar que el nombre sea algo que pueda aplicarse a lo real, tampoco se considera un realista sino que ubica lo real en la función del semblante, dado que el semblante del discurso del psicoanálisis es el objeto *a*, lo que no indica que el analista lo *sea* sino que va a ese lugar. Lo real refiere al fundamento, mientras que el realismo pone el lugar del fundamento en los universales y el nominalismo en los individuos nombrados, para Lacan el fundamento se encuentra en la conquista que hará el sujeto mediante el uso que haga del analista para interrogar al fantasma, pudiendo leer en la ruptura del semblante, la letra en juego de su deseo.

En el seminario *Problemas cruciales* Lacan afirma que la pasión del sujeto surge de aquello que instituye al sujeto como aquél que sabrá, el análisis se trata de un juego que tiene una entrada y una salida es decir una entrada a la escena del mundo que es

el fantasma, ese mundo *creado* y creído a partir del fundamento como lo imposible de saber (la *ousía*, lo real). Eso imposible como pérdida es lo que está en el juego en el cual *la apuesta es lo que enmascara el riesgo* (Lacan, 1964-65). La salida es el autoatravesamiento del fantasma donde el sujeto deja de portar al objeto de su deseo como una incomodidad y atinando a perderlo pasa por el buen agujero de su *decir*. Hay entonces dos elementos a considerar en torno a la respuesta lacaniana sobre el realismo y el nominalismo. Por una parte lo real y por otra parte la verdad.

La real es el fundamento, la letra que resulta de su lectura por la ruptura del semblante, pero la verdad requiere del semblante para dar lugar a la faramalla que implica el goce. El fantasma debe ser interrogado en el lugar definido por el *plus-de-gozar* (representado por la forma cuatripartita del objeto *a*), ahí el falo es el semblante del goce sexual, es decir que el falo es lo que castra, el partenaire del juego va a caer en ese lugar del semblante de un modo imaginario pero en un sentido real: “Lo real del goce sexual en tanto que está desprendido como tal, es el falo, dicho de otro modo el Nombre-del-Padre” (Lacan, 1971), de ahí que una mujer pueda hacer equivaler el goce y el semblante porque para excitarse por una, es preciso que el partenaire le conceda el lugar del falo que es lo siempre desprendido y lo que suscita a nivel imaginario todo tipo de fenómenos.

De lo anterior se sigue que Lacan afirme que es más sencillo para el hombre afrontar a cualquier otro hombre en el plano de rivalidad imaginaria porque eso deja al margen la castración y a la mujer como soporte de la verdad del semblante: la apuesta del riesgo de su ruptura. Para el hombre el semblante y el goce parecen ubicarse en una intersección en tanto lo que está desprendido de sí que es el falo.

Si Lacan habla del semblante en lugar del realismo o del nominalismo es porque va a dar al semblante la función de nombrar el goce sexual considerando la verdad y lo real del mismo. Ahora bien una mujer sabe que el goce y el semblante se equivalen en un nivel discursivo pero no necesariamente en la experiencia y aquí encontramos nuevamente al Nombre del Padre como aquel que nombra no-toda su verdad. El falo es del orden de lo común, del discurso, mientras que la letra como ruptura del semblante es del orden de lo que causa una división interna de ella consigo misma en cuanto a su femineidad. El padre es aquel que habilita la división interna que la llevará a hacer de su soledad un partenaire.

Solo desde el amor por la soledad puede una mujer no plegarse al discurso histérico del odio hacia el semblante que buscando impotentizarlo produce en el agente del discurso la condena del no-lugar.

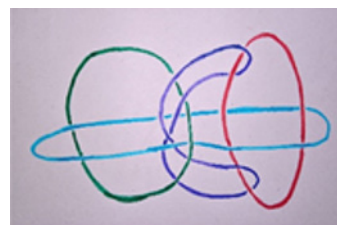
No muchos años después (Lacan, 1974-75), Lacan volverá sobre esta problemática a propósito del sentido de lo Real, Imaginario y Simbólico. Pues lo propio del sentido según la postura sobre el sentido de Lacan en el año 1975, es que *nombra* algo y esto implica al espacio del *decir* en tanto goce. El goce en tanto

real desencadena la emergencia del sentido y si el sentido es lo que nombra algo, se deduce que existan *nombres*, y no nombre del padre. Lo anterior es correlativo de la diversificación de los goces. El goce fálico es ubicado incluso como punto Ideal para quien cree que goza pues el goce *ex -siste* al falo. Que lo *ex -sista* no implica que el falo no lo compacte, el descreer de esto último es la experiencia mística.

El Nombre del Padre simbólico causa el sentido en tanto el inconsciente *ex -siste* condicionando lo real de cada *parl'être* (lo singular). *Ex -siste* precisamente nombrando las cosas. En este punto Lacan cita a Platón por ser quien supo hacer de las Ideas la causa por la cual los nombres se pegan a las cosas. La Idea platónica es la consistencia imaginaria de lo Real, es por ser consistencia Imaginaria que se despierta la experiencia asintótica del gozo del alma con lo Bueno. El realismo de Platón es entonces un realismo del nombre, en tanto causa epónima como se mencionó más arriba. El realismo se funda sobre lo imaginario, mientras que el nominalismo, explica Lacan, sabe rendir homenaje al efecto del nombre sobre lo real, pues el que se lo nombre a ese Real, le añade algo.

El nominalismo se distingue del realismo porque en el primero hay un decir que se prohíbe, si bien Lacan no aclara cuál, hemos de añadir que se refiere al universal, considerando que es el fundamento del nominalismo negar a los universales. Dios erra si es *aquél al menosuno* que se identifica con la verdad, erra si es *no* incauto del nombre del nombre del Padre. El incauto es aquel que parlotea sin cautela, el no incauto es el que parlotea con mucho cuidado desconociendo que lo Real que nombra está por fuera del sentido.

El nombre del Padre no es otra cosa más que el nudo cuando este tiene tres consistencias pero cuando tiene cuatro es aquello que anuda y su función radica en anudar lo Real, Simbólico e Imaginario. Que haya un padre que anuda y da nombre a las cosas tiene consecuencias en el gozar. Lacan establece este nudo para el segundo caso:



Pero agrega que el cuarto (celestes) es del todo superfluo es decir no cumple ninguna función, en efecto si el redondele celeste no está, los otros tres quedan anudados pero no ocurre lo mismo con los otros tres redondeles. Lacan explica lo anterior con el hecho de que dar nombre forma parte de lo simbólico por ello no hace falta un cuarto.

A propósito de que exista la posibilidad de cortar uno y que los

otros no se desanuden, Lacan retoma lo que Michel Thomé le ha explicado como una pifiada de perspectiva (Lacan, 1974-75), que implica en suma la interpenetración de dos redondeles e impide que si se corta un redondel teniendo más de dos, los otros se desanuden. La pifiada de perspectiva es en torno al nudo de trece consistencias presentado en el seminario *Aún* en la clase del 13 de Mayo. A continuación mostramos el error de perspectiva bajo tres modos de presentación, este error implica la introducción de una de las consistencias en el agujero de la otra, lo que equivale a una relación:



Esta errancia de perspectiva va a introducir un error de perspectiva en torno al nombre del Padre: Dios como LA mujer (Lacan, 1974-75) de existir tal cosa, sería la que ordena la castración, anhelo masculino por antonomasia.

Una mujer no toda quiere el falo, incluso puede darlo sin tenerlo pero no se sirve de él porque su goce le ex-siste, ella hace síntoma en tanto que hay algo del Nombre del Padre que la nombra no-toda: "el padre en tanto que nombrante, del que he dicho que era un truco emergido de la Biblia, pero del que añado que es para el hombre una manera del salvar su ropa fálica" (Lacan, 1974-75). Años más tarde va a agregar que una mujer es síntoma de otro cuerpo, de no darse el caso se denomina síntoma histérico, en tanto que ella se sintomatiza se mide con la fortuna del hombre. Los histéricos síntomas de mujeres entran dentro del conjunto del hombre, es decir en la aserción del *se lo tiene* (Lacan, 2012).

El síntoma es en suma la anomalía del goce fálico en el sentido de la imposibilidad de hacer entrar del todo a una mujer, en la querella fálica. El asunto que no debe olvidarse es el del semblante, pues por medio del mismo lo Real funda un discurso. En principio llamado Amo, del que el falo hace un significante primero produciendo el pathema o síntoma pues desde que hay tal cosa, también hay lo que le ex-siste como mujer.

El asunto del padre para Lacan, no se resuelve mediante el realismo ni mediante el nominalismo, sino mediante el semblante que debe producir su caída y precipitarse como letra: "el asunto del nombre del padre [...] es nombre a perder como los otros, a dejar caer a perpetuidad. Los nombres del padre, ¿eh?, los a-nombres del padre" (Lacan 1974-75). Un padre es el nombre que se pierde como semblante dando lugar a la escritura de la singularidad de la letra.

El síntoma es el *pathema* de la incidencia del falo sobre lo real y sobre todo es la particularidad de cada ser hablante en su relación con lo real (Lacan, 1975b), es importante recorrer este particular mediante los dichos para que lo singular no sea *omiti-*

*do* como propone Lacan en la respuesta a Jacques Albert sobre la regla fundamental. Ese encuentro con lo singular esta posibilitado porque el universal es un semblante que atina a particularizarse en el discurso psicoanalítico mediante el síntoma, que supone la función de la letra: ese conjunto compacto de *no saber* sobre del goce del Otro que nos distancia de la mística (entendiendo a esta como el sacrificio de la singularidad para dar consistencia a LA mujer, ese error de perspectiva de Dios). El error de perspectiva supone una interpenetración de un redondel en el agujero del Otro, es decir la interpenetración del Nombre del Padre en la singularidad del deseo (habría alguien que ordena la castración como un capricho y no como una ley, esa es la figura de LA mujer vuelta toda), este enlace es la puesta en práctica de un goce puesto a favor de la ganancia del ser del fantasma y de la *ex-sistencia* del goce del Otro. Por el contrario Lacan afirma que el psicoanálisis es la búsqueda de la buena fortuna, que implica la ley y sobre todo la partida que abre la oferta del paso por el buen agujero como singular (Lacan, 1975b).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Cavallero, P. (2008) Teología Mística, Introducción. En P. Areopagita, *Jerarquía celestial, jerarquía eclesíastica, teología mística, epístolas* (págs. 331-352). Buenos Aires: Losada.
- De Libera, A. (2016 b) *La cuestión de los universales*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gilson, É. (1976) *La filosofía en la edad media*. Madrid: Gredos.
- Gilson, É. (2002) *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. España: Universidad de Navarra.
- Lacan, J. (1975b) *Sur le plaisir et la règle fondamentale - Intervention à la suite de l'expos é d'André Albert*. Paris: n°24 des Lettres de l'Ecole.
- Lacan, J. (2009) *El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971-72) *De un discurso que no sería del semblante*. Trad. R. Ponte.
- Lacan, J. (1974- 75) *RSI*. Trad. R. Ponte.
- Peri, E. (2010) Pseudo- Dionysius. En L. Gerson, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Volume II* (págs. 767-787). United Kingdom: cambridge university press.
- Wiener Sosa, A. (2018) *La dimensión de la verdad y la función de la escritura en la enseñanza de J. Lacan*. México: El diván negro.