

opasdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfg  
hijklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjklzxcv  
bnmqwertyuiopasdfghjklzxcvbnmqwe  
rtyuiopasdfghjklzxcvbnmqwertyuiopa  
sdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjkl  
zxcvbnmqwertyuiopasdfghjklzxcvbnm  
qwertyuiopasdfghjklzxcvbnmqwertyu  
iopasdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfg  
hijklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjklzxcv  
bnmqwertyuiopasdfghjklzxcvbnmqwe  
rtyuiopasdfghjklzxcvbnmqwertyuiopa  
sdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjkl  
zxcvbnmqwertyuiopasdfghjklzxcvbnm  
rtyuiopasdfghjklzxcvbnmqwertyuiopa  
sdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjkl  
zxcghjklzxcvbnmqwertyuiopasdfghjkl

**El deseo y la  
formación**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**

**Doctorado Interinstitucional en Educación**

**DIE - UPN**

# El deseo y la formación

---

**Luz Dary González Villate**

**Bogotá D. C., junio de 2024**

Investigación dirigida por Guillermo Bustamante Zamudio

*32. Hago esta canción para ti,  
Señor del Mundo,  
que lo tienes todo,  
menos esta canción.*

*La energía de los esclavos. Leonard Cohen, 1972*

# Contenido

PRESENTACIÓN.....	5
INTRODUCCIÓN .....	8
Educación Imposible .....	8
EL SUJETO DE UNA EDUCACIÓN IMPOSIBLE .....	14
1. Lacan y las Matemáticas .....	16
2. El Grafo del deseo .....	45
2.1 Topología del Grafo del deseo .....	46
2.2.1 Continuidad, Sujeto dividido y Ocho interior.....	54
2.1.2 Banda de Moebius, aplanamiento y Ocho interior .....	56
2.1.3 El corte en una Banda de Moebius .....	59
2.1.4 Agujero y Ocho interior .....	62
2.2 Los Grafos.....	64
2.2.1 Necesidad, demanda y deseo .....	68
2.2.2 Grafo 1. La célula elemental.....	70
2.2.3 Grafo 2. Ideal (I) – Yo (m) – Ideal (i) .....	77
2.2.4 Grafo 3. La pregunta (¿Che vuoi?), el deseo (d) y el fantasma ( $\$ \diamond a$ ) .....	84
2.2.5 Grafo completo .....	95
CODA .....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	103

## PRESENTACIÓN

*“Al nacer arrojados al mundo, prematuros y fragmentados, inevitablemente nos hallamos inmersos en un universo de significados ya elaborados por otros, antes que nosotros, y en la travesía por ‘hacer con eso’ fue inevitable hacernos del otro. ¿Cómo sobrevivir en tal estado de indefensión, sino aferrándonos a la imagen puesta ante nosotros?”*

Con esas palabras di comienzo al texto que conjugó mi tesis de Maestría. Recuerdo que para ese entonces –y ante el compromiso por presentar avances de nuestras investigaciones– en cada reunión del seminario de investigación, mis compañeros y yo acordamos turnarnos las presentaciones –uno a uno– cada jueves. Así, llegó el día en que tuve a mi cargo la sesión y, luego de haber pasado en vela una semana entera, juntando palabras, aquí y allá, logré por fin juntar dos escritos. ¿Dos? Sí, a falta de uno siempre he conjugado dos escritos. Con el tiempo los he bautizado *el mentiroso* y *el vergonzoso*<sup>1</sup>. Ambos, igual de problemáticos, ya que en *el mentiroso*, emergen sólo aquellas cosas que el Otro quiere escuchar, enunciados convenientes y que riman con el *statu quo*, aquí el escritor –a costa de sí mismo– enuncia lo que supone ‘debería decir’; mientras que *el vergonzoso* se encuentra plagado de dudas, de

---

<sup>1</sup> Aquello que creemos que nos constituye profundamente, para bien o para mal, nos persigue a donde vamos. Durante mi pasantía doctoral en París, tuve la fortuna de toparme –yo creí que por accidente, ahora sé que no lo fue así, sino que ese texto me encontró– con cierto relato de Anaïs Nin a propósito de los diarios que escribía a su padre. Anaïs tenía 2 diarios, uno en el que le relataba lo feliz y contenta que era sin él y otro en el que su infelicidad era la protagonista. El primero era la manera en la que, con mentiras, ella le dibujaba su irrealidad; y el segundo, que guardaba para sí, se había convertido en su estrategia para no sucumbir a su propia tragedia.

angustias, de regiones oscuras y apela a lo indecible del sujeto; se trata de un escrito en donde prima lo singular, que impone una separación determinante del Otro y que no busca una comprensión venida de alguna parte, es un escrito que grita una herida abierta, es una herida abierta que grita disfrazada de escrito).

Nunca he podido esclarecer si fue la presión del compromiso, o la presencia de los otros, o tal vez la expectativa hacia un texto que conminaría un decir, o quizás lo escrito en sí, no lo sé; lo cierto es que hubo un horrible momento en el que, luego de que empecé a leer, algo pasó: no pude seguir leyendo y sentí como si un gigantesco émbolo sacara de mí todo el aire, y con el aire: todo, hasta las lágrimas<sup>2</sup>. Literalmente salí corriendo, pero tenía que volver.

Al regresar a la escena retomé el mismo texto y lo arrojé todo a los lobos, lo escrito ya eran hilachas, yo misma ya me había desvanecido por completo y, después de tan desafortunada y bochornosa situación, ya no había nada que perder. Nunca me había sentido tan avergonzada y vulnerable.

En el pasado, ya había tenido un episodio como ese y seguí teniendo otros más. Decidí, entonces, entrar en análisis. El trabajo propio me hizo reparar en que muchos de los caminos que he tomado en la vida y que he pensado azarosos, han sido decisiones empujadas por un no-se-qué, ni-cómo. Entre ellas, por ejemplo, aquella de ser maestra. Pero del camino no les hablaré en detalle, sólo les diré que *una maestra salvó mi vida*. Y no me refiero a que haya interrumpido un fatal destino o cosas por el estilo; me refiero a que ella, sin proponérselo, en medio de las precarias opciones que estuvieron sobre la mesa, puso algo más; y ese *algo más* que puso –contingente–, se volvió necesario.

*“Al nacer arrojados al mundo, prematuros y fragmentados, inevitablemente nos hallamos inmersos en un universo de significados ya elaborados por otros, antes que nosotros, y en*

---

<sup>2</sup> El émbolo de una jeringa resulta un objeto que viene bien a lo que intento decir; ya que al efecto que se produce al interior de ésta, luego de ser halado el émbolo, Aristóteles lo llamo *horror vacui*.

*la travesía por 'hacer con eso' fue inevitable hacernos del otro. ¿Cómo sobrevivir en tal estado de indefensión, sino aferrándonos a la imagen puesta ante nosotros?"*

De eso trata este documento: es un intento por formalizar la manera en la que entiendo la formación, apelando, por supuesto, a mi propio asunto.

Intentaré, esta vez, no escribir dos textos; intentaré, en su lugar, conjurar uno distinto: uno que dignifique la falta que anima al sujeto que escribe y que, a su vez, permita darle un lugar.

## INTRODUCCIÓN

En *El malestar en la cultura*, ante a la pregunta “*por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz*” (p. 3031), Freud (1930) señala que la felicidad del hombre es inversamente proporcional a la evolución cultural de la humanidad; en cuyo caso, si la cultura emerge como medida de protección colectiva, contra la naturaleza y frente a la satisfacción individual, entonces, el sufrimiento se constituiría en un despeñadero inevitable<sup>3</sup>. No obstante, nuestro autor también afirma en el mismo texto, que “*El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; mas no por ello se debe –ni se puede– abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización*” (Freud S., *El malestar en la cultura*, 1930, p. 3029), y es, quizás, esta misma postura frente a la felicidad, la que encarnó en 1925 cuando afirmó que la educación era una tarea imposible.

### Educación Imposible

*“El lector del que espero algo debe tener tres cualidades: debe ser tranquilo y leer sin prisa, no debe hacer intervenir constantemente su persona y su “cultura”, y, por último, no tiene derecho a esperar [...] proyectos. Yo no prometo ni proyectos ni nuevos programas para [...] las escuelas [...]; antes bien, admiro la naturaleza exuberante de quienes están en condiciones de recorrer hasta el final el camino que desde las profundidades del empirismo asciende hasta la eminencia de los auténticos problemas culturales, y desde allí arriba regresa hasta las llanuras de los reglamentos más áridos y de los planes más*

---

<sup>3</sup> De igual manera, podríamos deducir que si el hombre emerge de la desnaturalización y consecuente culturización –antítesis de ‘barbarie’, civilización–, entonces el sufrimiento sería constitutivo de lo humano.

*minuciosos; al contrario, me contento con haber escalado –jadeando– una montaña mediana [pequeña], y con poder gozar de una vista abierta: en cuanto a los aficionados a los proyectos, verdaderamente en este libro [defensa] no voy a poder contentarlos.”*

*Sobre el provenir de nuestras escuelas. F. Nietzsche, 1872*

En el prefacio al libro *Juventud descarriada* de August Aichhorn, Freud (1925) afirma que existen tres oficios imposibles –educar, curar y gobernar–:

*Desde un principio hice mío el dicho de las tres profesiones imposibles –educar, curar, gobernar–, y por otra parte, la segunda de ellas me tenía suficientemente embargado. Mas esto no me impide reconocer el alto valor social que puede reclamar la labor de mis amigos pedagogos. (Freud S., Prefacio para un libro de August Aichhorn (Juventud descarriada), 1925, p. 3216).*

No obstante, a pie juntillas nuestro autor reconoce que, por imposible, educar no deja de tener un *alto valor social*; en cuyo caso, dicha imposibilidad no incita necesariamente a una renuncia, en tanto puede constituirse en acicate para no claudicar en su intento. Si educar fuera una acción realizable a plenitud –si se lograra, a la perfección, *convertir la animalidad en humanidad* (Kant, *Tratado de pedagogía*, 1803)–, se tendría un cálculo preciso de sus productos, sin desagradables efectos residuales, todo funcionaría muy bien y sería un oficio que bien podría prescindir de su encarnamiento por parte de los hombres, al ser éstos sustituidos por un programa. Empero, no es así.

¿En dónde sostiene Freud dicha imposibilidad?

La imposibilidad a la que Freud alude se soporta en el desencuentro, socialmente necesario, entre la estructura del aparato educativo<sup>4</sup> y la naturaleza del sujeto. Ya que, de una parte, aquél se caracteriza por tener como ideal una *educación universal* –Pampedia– (Comenio,

---

<sup>4</sup> Para hablar de lo educativo aludo a la idea de *aparato*, diferenciándola de otras como *dispositivo*. En tanto, se trata de un concepto que discrimina elementos, así: el *dispositivo educativo* hace referencia a los elementos dispuestos para tal fin (instituciones, currículos...); mientras que el *aparato educativo*, se refiere a cierto arreglo social, aupado por acciones, en el que los propósitos, los ideales, las tareas... comandan.

1657), y como tareas, el disciplinamiento de los sujetos y la inserción de éstos en la cultura; y de otra, el sujeto se caracteriza por su inacabamiento y su carácter pulsional, introduciendo así, la singularidad (Freud, *El malestar en la cultura*, 1930). El sujeto, frente a la norma y el límite, responde con resistencia; pero también los requiere. Esta energía pulsional en el ser humano, al intentar ser domesticada, produce unos efectos residuales estrechamente vinculados con el carácter paradójico de la satisfacción humana; en tanto, al intentar someterla, refuerza su carácter, y es precisamente este elemento insondable el que escapa a los fines de la educación, tomando en su huida, caminos insospechados e interpretados éstos como desajustes, fallas, o crisis, al no corresponderse con los propósitos que fundan la escuela.

Como vemos, el acto educativo se presenta como un choque de trenes, en tanto la escuela, en su propósito por conducir la conducta, tiene que vérselas con lo ingobernable del sujeto<sup>5</sup>.

Pero, ¿qué tal si estas fallas no son tales?, ¿qué tal si –a la manera en la que Freud se dejó enseñar por las histéricas<sup>6</sup>, modificando su postura frente a los síntomas de aquellas–

---

<sup>5</sup> No en vano, en el mismo texto, Freud advierte que el educador debe poseer una formación tal, que le permita que el objeto de sus esfuerzos –el niño– no sea para él un enigma inaccesible, y que la mejor forma de alcanzar esta formación consiste en experimentarlo en carne propia a través de un análisis; aclarando que, la labor pedagógica sería algo *sui generis* que no puede ser confundido, ni sustituido por este tipo de instrucción, ya que, no sólo lo prohíben razones técnicas, sino que lo contraindican consideraciones teóricas, tratándose de dos prácticas que responden a especificidades distintas: mientras una se ocupa de la conducta, la otra se ocupa de lo indómito del sujeto.

<sup>6</sup> A lo largo de la historia, los síntomas denominados histéricos (entre los que se cuentan desmayos, espasmos musculares, fuertes dolores de cabeza, inhibiciones de diverso tipo como no poder tragar un alimento o una bebida, convulsiones, alucinaciones) fueron abordados por la medicina de cada época a través de múltiples tratamientos –que van, desde el ungimiento de las zonas afectadas con desagradables ungüentos, pasando por el aislamiento en hospitales psiquiátricos y la aplicación de choques eléctricos– sin conseguir nunca su paliación completa.

Para finales del siglo XIX –y a pesar de ser una de las enfermedades más comunes– la histeria abre un agujero en la psiquiatría al no conseguir ésta una cura efectiva e ignorar cómo tratarla. Las ciencias médicas no comprendían el funcionamiento de la histeria y desconocían sus causas, de manera que –para la medicina– las histéricas mentían y sus síntomas eran simulacros. Los hombres de la ciencia

entendemos la crisis de la educación como constitutiva?, ¿qué tal si dudamos de la educación como oficio calculable y posible; que se soporta en la idea de un sujeto moldeable, *tabula rasa* y bueno por naturaleza, al mejor estilo rousseauiano?, ¿qué tal si aceptamos que *educar es imposible*?, ¿qué posibilitaría, qué implicaciones y qué efectos tendría pensar la educación de esta manera?

A la convicción de una educación<sup>7</sup> posible, le subyace una idealización de esta: sin desajustes, ni efectos residuales y nos conduce inevitablemente a un sentimiento de ‘fracaso’ –ya Freud (*El porvenir de una ilusión*, 1927) nos advertía de los efectos de estas idealizaciones–; no obstante, ¿qué efectos tendría aceptar que estas ‘fallas en el sistema’ son propias de la operación?

Cabe aclarar que la imposibilidad<sup>8</sup> de la que hablo, no justifica una renuncia; por el contrario, reconozco que, al declarársele como tal, se instiga –a su vez– a continuar. Como si lo imposible, por imposible, obrara como provocación. Provocación que inevitablemente dejará efectos de formación a su paso, los cuales, sólo podrán ser verificados *a posteriori*.

---

de finales del siglo XIX, con el florecimiento de la medicina, la química y la física, no dudaron de sus métodos y –ante la histeria– optaron por no creerle a sus pacientes.

No obstante, para la misma época y de la mano de Breuer, Freud intenta –a partir de un método que llamaron ‘catártico’– inducir el recuerdo en sus pacientes con el fin de aclarar las causas de sus síntomas, encontrando que, a través de la palabra, éstos se aliviaban. Podríamos decir que Freud adoptó una postura distinta a la de la ciencia médica de su tiempo, creyéndole a sus pacientes y no dudando de la autenticidad de sus síntomas. Con esta *postura distinta* comprendió y abordó esta patología de otra manera, posibilitando su tratamiento.

<sup>7</sup> En este trabajo, se reconoce a la educación como histórica (contextual, significación) y a la formación como estructural (algoritmo, signifiante); de manera que, mientras a la educación la atraviesan propósitos, a la formación le devienen efectos.

<sup>8</sup> La *imposibilidad*, siendo de orden lógico–modal (posible, imposible, contingente, necesario), es deducible: adviene a condición de un límite; a diferencia de la *impotencia* como condición subjetiva.

Pues bien, si aceptamos como postulado<sup>9</sup> la *imposibilidad de educar*, que –como ya lo dije– se soporta en el desencuentro entre la *estructura del aparato educativo* y la *naturaleza del sujeto*, un axioma, en relación con ésta última,<sup>10</sup> deviene necesario<sup>11</sup>: pensar la educación como tarea imposible, dado ese ‘choque de trenes’ del que les hablaba, me exhorta a reconocer que lo humano va en contravía de la cultura<sup>12</sup>, de suerte que la guerra y el conflicto resultan constitutivos de la civilización, fundando, a su vez, el lazo social; en ese orden de ideas, ante la idea de una *educación imposible*, preguntarse por la condición humana, se vuelve necesario. Necesidad que en este documento me ha animado en su capítulo I a revisar el *Grafo del Deseo*, propuesto inicialmente por Jacques Lacan en su quinto seminario *Las*

---

<sup>9</sup> Con *postulado* entiendo aquella proposición que no es evidente por sí misma, ni demostrada, pero que es aceptada, a fin de que actúe como una definición que delimitará el campo de mi investigación (objeto de estudio, proceder, ...). Es el caso, por ejemplo, del llamado *5to postulado de Euclides* que, parafraseado, dice que: “*por un punto exterior a una recta, pasa una única paralela*”. Su aceptación define un campo: la Geometría Euclidiana, y su no-aceptación (la aceptación de otro postulado distinto, por ejemplo, que, por un punto exterior a una recta, pasen infinitas o ninguna paralela) define otros campos: Geometrías de Riemann o Geometría de Lobachevski-Bolyai, respectivamente.

<sup>10</sup> Como *axioma* entiendo aquella proposición que se presenta, expositivamente, como dada o evidente y que se acepta sin demostración como punto de partida para la deducción de otras afirmaciones. En un orden expositivo, el axioma se sostiene sobre sí mismo; mientras que los postulados y los teoremas se deducen de éste. No obstante, este trabajo no pretende *exponer* una teoría acabada; en su lugar, sí presentar el estado y el discurrir de una cuestión, en la que, a partir de la consideración de la educación como un imposible, una particular *naturaleza de sujeto* deviene como axioma necesario.

<sup>11</sup> A diferencia de como suele enseñarse por efecto de la recontextualización, en el trabajo investigativo, la axiomática *deviene necesaria*. Es el caso, por ejemplo, de la formulación del espacio y del tiempo como absolutos y la aceptación de un marco de referencia inercial –axiomática de la mecánica newtoniana– para la física clásica, las cuales no fueron el punto de partida del trabajo teórico de los mecanicistas. Su formulación y aceptación, como tal, *se hizo necesaria*, en virtud del estudio del movimiento que se adelantaba (Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, 1953). De igual manera, los conceptos ‘fundamentales’ de una ciencia, tan claros y definidos, son la conquista ulterior de un terreno agitado previamente y no el grado cero de una teoría; al respecto, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud (1915) afirma que “*Hemos oído expresar más de una vez la opinión de que una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente definidos. En realidad, ninguna ciencia, ni aún la más exacta, comienza por tales definiciones*” (p.2039).

<sup>12</sup> Si desean ampliar y profundizar esta afirmación, sugiero revisar los trabajos de Sigmund Freud: *Totem y Tabú* (1913), *Prefacio para un libro de August Aichhorn (Juventud descarriada)* (1925), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos* (1939), cuyas referencias se detallan en la Bibliografía.

*formaciones del inconsciente* (1957-1958), y desarrollado en profundidad a lo largo de su sexto seminario *El deseo y su interpretación* (1958-1959) en el que se exhibe, desde el psicoanálisis, cómo se constituye el sujeto. A lo largo de este capítulo, intentaré elucidar la naturaleza del sujeto propuesto por el psicoanálisis, con miras –de ser posible– a esclarecer qué sujeto le asiste a la idea de educación imposible que anima este trabajo.

## EL SUJETO DE UNA EDUCACIÓN IMPOSIBLE<sup>13</sup>

En la introducción a este documento, anotábamos que Freud advertía, en el prefacio al libro *Juventud descarriada* de August Aichhorn, que el objeto de los esfuerzos del educador –el niño– no debía ser para él, un enigma inaccesible. Podríamos decir, al respecto, que Freud nos advierte de un posicionamiento ético del maestro: conocer las condiciones del discurso desde el cual opera y actuar en consecuencia<sup>14</sup>; no obstante, en educación, tales condiciones podrían no saberse; pero puede resultar mejor saberlas.

---

<sup>13</sup> ¿Cuándo nombramos al *ser humano, sujeto, individuo, agente*, etc. apuntamos a lo mismo?, ¿se refieren estas palabras a la misma cosa?, ¿decir *sujeto* nos remite a un lugar de enunciación particular? Si me planteo, para empezar, la idea de una educación imposible ¿se haría necesario reparar en la condición humana?, ¿por qué?, ¿qué *de la condición humana está concernido en una apuesta de pensamiento como la de una educación imposible*? Por lo general, cuando se habla de educación, se supone a un sujeto en particular: *educable*. Para Rousseau, por ejemplo, se trata de un *hombre bueno por naturaleza, orientado naturalmente para el bien, que nace bueno y libre*, a quien la educación ‘tradicional’ oprime, destruyendo su naturaleza y a quien la sociedad acaba por corromper, en cuyo caso, la tarea de la educación consiste en guiar por el buen camino. Como en Rousseau, hay otras pedagogías que suponen un tipo de individuo, determinando prácticas calculables de hacer en educación; no obstante, con efectos residuales desagradables e inesperados en la tarea; asimismo, pensar en una educación imposible me obliga a concebir un sujeto en particular: ¿*no-educable*?, ¿de qué naturaleza es este sujeto?, ¿qué lo hace *no-educable*?, ¿qué, del sujeto, no es domeñable por la educación?, la educación como imposibilidad ¿qué sujeto implica?, ¿qué del sujeto es *no-educable*?; sin embargo, su naturaleza *no-educable* no determina una renuncia de la educación porque ésta permanece y ha permanecido independientemente del momento histórico o lugar geográfico. Entonces, ¿qué de la naturaleza del sujeto hace que, siendo la educación un imposible, ésta se mantenga?, ¿por qué a pesar de esta *no-educabilidad* del sujeto, éste termina *educado*?, ¿si la educación es imposible, qué sentido tiene lo que hacemos los maestros?, ¿si la tarea es imposible, por qué no se renuncia a hacerla?

<sup>14</sup> Con ‘*actuar en consecuencia*’ me refiero a las decisiones que el maestro toma para con el estudiante; de suerte que intervenir de *x* o *y* maneras, o ignorar el asunto y no-intervenir, son decisiones.

Cuando digo que *puede resultar mejor saberlas*, no es pensando que a partir de allí se puedan formular ‘mejores prácticas educativas’, ¿quién dice qué es mejor?, ¿o peor?, ¿cómo se constata un ‘beneficio’?, cuando digo que *puede resultar mejor saberlas*, es porque la ética funda las relaciones con el otro y conlleva una toma de decisiones. La ética no es sólo la mentada posición orientada por la bondad y los ‘buenos principios’. El cinismo puede ser una ética, el cobarde tiene una ética; no obstante, hay éticas más apreciables que otras... ¿desde dónde decir que una ética es ‘mejor’ que otra?

Podría resultar nefasto moralizar la ética, bien dicen por ahí que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones y que las ‘buenas intenciones’ son el peor camino. En educación, el efecto de esta moralización resulta palmario; de acuerdo con la época, se tributa a un ideal de educación y, en cada uno de sus momentos, es recurrente la idea de una crisis y una constante de desagradables efectos a nivel social e individual<sup>15</sup>; no obstante, reconocer

---

<sup>15</sup> En la actualidad, se instala al estudiante –el nuevo– como pivote de la educación, idealizando su naturaleza y concentrando todo esfuerzo en la mitigación de cualquier malestar y la consecuente satisfacción plena de sus necesidades: se supone a un estudiante que arriba a la escuela deseando saber, como si esa condición habitara en él de manera natural; la escuela dispensa para su asistencia: alimentos, útiles, subsidios, vestuario y demás, y no es que sea problemático que un cuerpo bien alimentado ofrezca las condiciones nutricionales necesarias para que un estudiante no se duerma en clase por un déficit energético, el asunto es que ni la nutrición, ni el vestido son determinantes en la relación de un sujeto con el saber, el cual –en consecuencia– se ve desplazado como eje estructurante de la educación; se remueven límites propios de la formación –como la disciplina (Kant, *Tratado de pedagogía*, 1803)– apelando, por ejemplo, al ideal de un *desarrollo libre de la personalidad*; las gramáticas de las disciplinas y el necesario rigor para el trabajo con ellas, son desplazados en pro de una búsqueda intencionada de motivación y autonomía en el estudiante, pudiendo ser éstas un efecto del trabajo con aquellos; lo inteligible es imputado de aburrido, dando lugar a la efímera satisfacción inmediata que provee lo sensible; se promueven relaciones de horizontalidad entre el maestro y el estudiante, imposibilitando ese *desnivel* necesario para que *algo* fluya entre ellos; no obstante, en aras de perseguir tales ideales, efectos residuales no calculados y poco agradables como el irrespeto, la dejación y consecuente rechazo del saber, la violencia excusada, el asistencialismo, las adicciones y la queja permanente de un fracaso de la escuela: no cesan.

Este *modo-de-ser* de la educación actual, que, como dije: tributa a una época en la que *los nuevos* se consagran como centro, idealizando su condición de ‘nuevos’ como oportunidad, futuro, innovación, cambio y transformación necesarios, de un pasado y de una tradición que *debe* ‘trascenderse y

una ética en la educación –apartándonos del ideal de su posibilidad– pasa por reconocer su estructura y cómo opera. Pero la educación –como tal y en sí misma: Su naturaleza– se sustenta en ideales como el de su propia posibilidad y la ética es un asunto de sujetos divididos, no de manadas, es la postura de un sujeto como efecto de una interpelación más allá de los ideales, para el caso, el ideal de una educación posible; así, el texto que les presento es la antesala de una apuesta singular cuyo desenlace dependerá, únicamente, de cada sujeto.

Reconocer lo estructural a la educación, sin moralismos e idealizaciones, no frustra y puede que sorprenda; de allí que, en esta primera parte y en correspondencia con Freud (*Prefacio para un libro de August Aichhorn (Juventud descarriada)*, 1925), me ocupe por comprender *qué sujeto le asiste* a la idea de educación imposible que orienta este trabajo. Para esto, revisaré el *Grafo del deseo*, propuesto inicialmente por Jacques Lacan en su quinto seminario *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), y desarrollado en profundidad a lo largo de su sexto seminario *El deseo y su interpretación* (1958-1959).

## 1. Lacan y las Matemáticas

*“Y ahora, tras haber conocido los juicios de los hombres, me pongo a tratar de nuevo las cuestiones de Dios y la mente humana, y al mismo tiempo los principios de toda la metafísica; pero de tal manera que no espero ningún aplauso del vulgo ni gran número de lectores; es más, aconsejo que lean estas cosas sólo los que puedan y quieran meditar seriamente conmigo y separar la mente de los sentidos y de todos los prejuicios, y bien sé que lectores de esta clase encontraré muy pocos. En cuanto a los que, sin preocuparse de comprender la serie y el nexo de mis razones, se dediquen a*

---

superarse’, cobra sus quejas y efectos residuales propios. Al respecto, pero tomando prudente distancia de la postura del filósofo cuya mirada apunta a una determinación histórica, Sloterdijk (2014) en *“Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad”* describe y analiza esta apuesta en lo político, social, teológico... y sus consecuentes efectos.

*argüir contra las cláusulas aisladas, como es costumbre en muchos, no obtendrán gran fruto de la lectura de este escrito; y aunque quizá encuentren muchas ocasiones de cavilar, no objetarán fácilmente nada urgente o digno de respuesta.*

*Y, puesto que tampoco puedo comprometerme a satisfacer plenamente a los otros, ni confío en mí mismo de tal modo que me sea posible prever todas las cosas que para algunos impliquen dificultad, en las Meditaciones expondré en primer lugar aquellos pensamientos mediante los cuales creo haber alcanzado un conocimiento certero y evidente de la verdad, a ver si me es posible convencer a otros con las mismas razones que me han convencido a mí.”*

*Meditaciones Metafísicas. R. Descartes, 1641*

¿Por qué una disciplina como el psicoanálisis, interesada por las pasiones y el sufrimiento subjetivos, marcados éstos por la historia y la singularidad del sujeto, apela a la reina de las ciencias, modelo y faro del rigor y la objetividad?, ¿en una ‘teoría del sujeto’ qué papel puede jugar la Matemática?, ¿qué ofrece la Matemática a una ‘teoría del sujeto’?, ¿qué papel jugarían lo paradójico, el infinito y lo imposible de las Matemáticas en una idea de educación imposible?, ¿qué habita en el interés de Lacan por las Matemáticas?, ¿qué de la Teoría de los grafos y de la Topología se acuna en el *Grafo del deseo*?, ¿por qué Lacan elige un grafo topológico para hablar del sujeto y del deseo?

El psicoanálisis me encontró, me atrapó y me des-hizo para que yo misma me volviera a armar. Sin embargo, fijando la mirada en el asunto del hacer, debo confesar que llama poderosamente mi atención la magistral manera en la que Freud inventa su disciplina. No obstante, de la obra lacaniana me impresiona la impecable y precisa manera en la que Lacan discurre sobre los asuntos psicoanalíticos, bellamente coloreados de matices literarios, filosóficos, matemáticos..., siendo así como me interesé, a propósito del estudio que me propongo del *Grafo del deseo* y a manera de vestíbulo, por el esclarecimiento de la relación:

Lacan y las matemáticas<sup>16</sup>, la cual pareciera entrañar algo más que una llana aplicación de objetos matemáticos a conceptos psicoanalíticos.

Me resulta curioso, me interroga y me inquieta que una disciplina como el psicoanálisis, interesada por las pasiones y el sufrimiento subjetivos, marcados éstos por la historia y la singularidad del sujeto, apele a *la reina de las ciencias, modelo y faro del rigor y la objetividad* (Charraud, *Lacan y las matemáticas*, 1997). Parte del legado de Lacan reside en esto; no obstante, ya Freud había intentado dotar de un criterio de cientificidad su descubrimiento, pero es Lacan quien ordena y sistematiza la disciplina psicoanalítica ‘echando mano’ de las herramientas puestas sobre la mesa por las matemáticas. Evidencia de lo anterior podemos encontrarla en sus *Escritos* y en sus *Seminarios*.

Si bien la experiencia analítica, soportada en la palabra, busca elucidar la dimensión imaginaria y simbólica de lo dicho, es a lo real a lo que apunta, apunta a la dimensión estructural del sujeto, aquello que determina su relación con el mundo, y esta dimensión<sup>17</sup> – para Lacan– no puede asirse sino por lo formal, lo matemático. Empero, la apuesta lacaniana por ‘lo matemático’ no es a la manera de la estadística en la que a partir de regularidades se hacen generalizaciones (como suelen plantearse diagnósticos en ciertas ciencias de la conducta), ni como en las ciencias físicas en las que se construye el fenómeno que actuará posteriormente como radiografía de análisis de todos los acontecimientos naturales que se le parezcan.

En Lacan, el papel de las matemáticas es único y excepcional.

A lo largo de la enseñanza de Lacan se pueden distinguir 2 centros alrededor de los cuales gravita su interés: el primero es lo concerniente al significante y el segundo lo referido al

---

<sup>16</sup> Hay quienes piensan que leer a Lacan es muy difícil y se atreven a decir que su lectura es oscura y lo complica todo; no obstante, al respecto creo que se hace necesario diferenciar entre lo fácil, lo claro y lo simple. De manera que, apoyada en la lectura juiciosa de algunos de sus escritos y seminarios, e intentando develar el tono de lo dicho, pienso que lo dicho por Lacan en ningún caso es simple, es complejo; pero que nadie habría podido decirlo más claro.

<sup>17</sup> Entiéndase aquí esta dimensión como aquello que *da forma* al discurso, a condición de no poder ser dicho por él. Aquello que escapa a lo simbólico, pero que lo determina.

matema. En ambos casos, y a lo largo de toda su enseñanza, su manera de posicionarse se caracteriza por la misma tonalidad: llevar el descubrimiento freudiano a sus más radicales consecuencias develando que la relación del sujeto hablante con aquello que lo constituye como tal –su atravesamiento por el lenguaje– no reside en el campo de la interpretación de lo dicho; sino en el de la estructura del decir, llevándolo a apelar a la lógica y a las matemáticas. Es por esto por lo que digo que su ‘manera de hacer las cosas’, su tono, es excepcional: porque aun siendo respetuoso y riguroso con la gramática de 2 disciplinas como la lingüística y las matemáticas, inventa una manera inusitada de abordar lo humano, desconocida hasta su momento<sup>18</sup>. En tanto, si bien para aproximarse a lo humano, lo simbólico y lo imaginario resultan ser una entrada necesaria, su tránsito por lo matemático revela el bastidor que los sostiene y que éstos, a su vez, recubren: lo Real.

Veamos pues, a continuación, el detalle de lo dicho anteriormente, apelando, para empezar, a los fundamentos de la matemática e intentando comprender su objeto, distanciándome de la idea de una mera aplicación de los objetos matemáticos por parte del psicoanálisis, para luego elucidar qué de lo matemático podría ser de interés para Lacan, lo asimilable y lo distinguible y, finalmente, qué tejido podría contarse.

En relación con *lo verdadero*, en sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes se nos revela como un buscador que apela a la evidencia como su recurso. La evidencia cartesiana se plantea como la ausencia de duda, como la ausencia de la posibilidad del acto de poner en duda. Lo claro y distinto. Esta idea de la evidencia, atada a lo verdadero pleno, claro y distinto, al ser develada, se revela como ya sabida. No obstante, lo claro y lo distinto supondrían, a su vez, sus contrarios. Lo evidente supondría la duda, y la duda, lo evidente. De lo evidente, o de lo que se denota como evidente, queda un resto, una región, si se quiere, por fuera. Juzgar algo como evidente comporta un asunto en el orden de la razón: del entendimiento, y para el

---

<sup>18</sup> Es el caso, por ejemplo, de la idea de *matema*, invención de Lacan para indicar el tipo de formalización con la que algunos conceptos psicoanalíticos podrían ser descritos a través de un lenguaje formal. Un *matema* aquí, no es una fórmula matemática en su sentido estricto; se trata, en su lugar, de un tipo de representación simbólica de los términos y las relaciones entre ellos, de la estructura.

entendimiento, lo que no se sabe se traduce como una suerte de ceguera de la que no se puede decir si es verdadera o falsa; de manera que, como lo vengo pensando, lo verdadero emerge como efecto del entendimiento, del rigor de la escritura, no como juicio<sup>19</sup>. Lo verdadero-evidente será entonces aquello que no sospeche, que no tenga la mínima huella, de aquello que no se sabe capaz de invalidarlo y para eso se hace necesario despojarse, radicalmente, de la hipótesis de ese *por fuera*, de ese *insabido*. No obstante, hay ejemplos de la matemática en los que, bajo la condición de no reparar en ello, se reconoce un *resto*<sup>20</sup>. Para la evidencia cartesiana algo es no convocado: condición paradójica de su funcionamiento.

Cuando el hombre dice algo, al mismo tiempo ‘dice’ otra cosa. Esa facultad de *mentirse a sí mismo* –llamémosla así– exige que al mentir no se sepa nada de ella y se crea decir la verdad, si no –si se supiera de esta *facultad*– entonces no se estaría mintiendo a sí mismo; de manera que, este *decir algo* cobra el carácter de evidente a condición de la ceguera del entendimiento. El entendimiento, registro de la evidencia cartesiana, es evidente para el hombre<sup>21</sup>, no lo es su ceguera correlativa; pero él no lo sabe y cree que el entendimiento es el único lienzo en el que pinta. La ceguera del entendimiento, sustento y correlato de esta *facultad de mentirse a sí mismo*, resulta eficaz justamente porque no se sabe. En el decir, estos dos estados: la evidencia y su extraño correlato están enlazados, anudados, se participan mutuamente. La filosofía, campo soportado en el razonamiento, en el entendimiento, no se sustrae de esto extraño; al respecto podríamos considerar relatos y trabajos filosóficos como los de Descartes o Nicolás de Cusa, en donde es notable que bordean una región extraña al acto del pensamiento; no obstante, ésta suele ser ignorada, forcluída o, incluso, explicada como un error en el pensar, una: ‘fallita del sistema’.

---

<sup>19</sup> Diríamos, entonces, que el objeto de la matemática no es la deducción -hija de la lógica-, aunque sea a través de ella que el *rigor* se deja oír.

<sup>20</sup> Es el caso, por ejemplo, de la constante como el *resto* de una operación de derivación de funciones: al derivar una función, por ejemplo  $y=x^2$ , su derivada resulta como  $y'=2x+c$ , en donde  $c$  es el lugar de una constante insabida, cuya identidad, para el algoritmo de la derivación, es indiferente, operando así sólo con  $2x$ .

<sup>21</sup> Como lo anunciara Descartes al dar cuenta, únicamente, en el fondo, luego de haber decantado todo, de que piensa. Su única evidencia de la existencia es el pensar: el entendimiento, lo llamo aquí.

En el caso de las ciencias, hay como una suerte de anterioridad al asunto de la verificación; es decir, mientras que en la ciencia la verificación se hace necesaria (hay una manifestación de la relación causa-efecto, por lo que se puede experimentar), en el caso del matema, dicha verificación no es necesaria (se trata de la aceptación de la evidencia en el entendimiento). Podríamos hablar entonces de una *sumisión* a la *evidencia* del argumento: *un razonamiento no es verdadero por haberlo verificado mil veces, sino porque lo es con evidencia*. En el campo teórico, la recurrencia del evento nunca se impondrá sobre la evidencia; así como la repetición nunca se impondrá sobre la decisión de un sujeto<sup>22</sup>. Así, primero sería el *escribir bien*, esto tendría más valor que plantear causas y efectos (verificaciones) indefinidamente. La matemática sería entonces ese campo que no se ocupa ni de la experiencia, ni de la causalidad, ni de la observación, la matemática sería, en palabras de Klein<sup>23</sup>, la “*ciencia de las cosas autoevidentes*”.

Sobre la ‘escritura’ o el ‘decir’ en matemáticas podríamos, entonces, indicar lo que sigue:

1. La matemática no es un conjunto de saberes (geometría, estadística, álgebra, aritmética...), ni de técnicas y procedimientos. La matemática es –en su lugar– una manera de razonar, un *acto* del pensamiento que se manifiesta y reescribe a través del conjunto de saberes mencionados, es la actividad misma, el *hacer*, es un *escribir* de cierta manera, es “[...] *la invención inteligible del devenir de las razones*” (Guitart R., *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000, p.100). *Quien razona y por qué* lo hace son cuestiones que no conciernen a la matemática: la matemática es realizable excluyendo, necesariamente, al sujeto que lo hace posible.

---

<sup>22</sup> Si bien en el psicoanálisis se opera sobre la *repetición*, éste no se concreta cuando el sujeto reconoce las múltiples e infinitas recurrencias y mutaciones de su síntoma (Freud S., *Construcciones en psicoanálisis*, 1937); sino cuando logra *escribirlo*, formalizarlo. Es, a partir de allí y, en adelante, que podrá decidir el destino de aquel.

<sup>23</sup> Félix Klein: matemático que demostró que las geometrías métricas, euclidianas o no euclidianas, constituyen casos particulares de la geometría proyectiva. En el campo de la topología, dio su nombre a la superficie sin borde –sin interior ni exterior–: *Superficie de Klein*, mejor conocida como *Botella de Klein* por su apariencia en la representación tridimensional de esta superficie.

2. Para la matemática sólo hay una verdad de las cosas y el fundamento de esa certeza, que se le atribuye a las demostraciones matemáticas, reside en lo evidente de su argumentación; aparte de la evidencia de la argumentación, no hay nada más que asegure la existencia. Así, en matemáticas, lo imposible podría existir si está bien escrito: *lo no imaginable puede ser inteligible*.

3. La pregunta por la certeza tiene un despliegue interesante en la travesía hecha por Descartes en sus *Meditaciones*, en donde el pensar se plantea a riesgo de sí mismo; ya que el pensar no se plantea como algo que pueda sustentarse, como algo que el pensamiento lógico y razonable pueda interrogar. El pensar, en sí mismo: *es*, mientras lo pienso. La certeza (del pensamiento, del pensar) emerge justamente de su *distinción* paradójica con la duda: “*no puedo dudar de que pienso, aunque la duda del pensar exista como resto, como borde de su certeza*”<sup>24</sup>; de manera que, *lo verdadero*, en matemáticas, depende de la determinación de lo que se establece como cierto, sin volver sobre tal distinción y *haciendo* sin saber nada de ella (condición necesaria para el *hacer*<sup>25</sup>) y, no obstante, bajo la advertencia de que existe. El *hacer* matemático se funda entonces en una distinción paradójica: entre el ser ‘determinada cosa’ a condición de no ser otra. Como la definición de conjunto, en la que cada uno de los elementos que lo integran se define en relación con un elemento excluido, en donde, para operar, se mantiene la referencia, pero no se opera con el elemento excluido.

---

<sup>24</sup> “[...] me veo en la obligación de admitir que no hay nada de aquello que antes juzgaba como verdadero de lo que no pueda ahora dudar, y ello no es debido a irreflexión o vacuidad, sino a razones sólidas y meditadas. De modo que, si deseo encontrar algo cierto, debo, de ahora en adelante, abstenerme de asentir a todas esas cosas de las que acabo de decir que es lícito dudar, como si fuesen probadamente falsas. [...] haré el esfuerzo, y ensayaré nuevamente el mismo camino emprendido ayer, haciendo a un lado todo aquello que admite la más leve duda, como si hubiese hallado que es totalmente falso; y continuaré hasta conocer algo cierto, o bien, si no consigo otra cosa, al menos reconoceré como cierto que no hay nada cierto. Arquímedes tan sólo pedía un punto, que fuera firme e inamovible, para cambiar de sitio toda la tierra; asimismo, yo también podré esperar mucho si consigo hallar algo cierto e incuestionable, sin importar cuán pequeño sea.” (Descartes R., *Meditaciones metafísicas*, 1641, p. 13).

<sup>25</sup> Cuando hablamos, no pensamos en la estructura de la lengua. Hablar se funda y se despliega sobre sí mismo, sin referencia a la estructura, pero no fuera de ella.

4. En matemáticas, las definiciones son autorreferentes y comportan claros y oscuros; es decir, lo definido se soporta en aquello mismo que lo constituye y no apela –necesariamente– a la literalidad de lo dicho, acude en ocasiones a ficciones necesarias, ficciones, que serán abandonadas una vez la cosa definida consista. Tomemos en cuenta, por ejemplo, la siguiente definición:  $\Delta = AB : \{M ; CM = DM\} = \{(x,y) ; ax+by+c=0\}$ . Podríamos leerla así: “Consideremos la recta  $\Delta$  que pasa por los puntos  $A$  y  $B$  y está constituida por el conjunto de puntos  $M$  equidistantes  $C$  y  $D$ , o sea, de los puntos cuyas coordenadas cartesianas  $(x,y)$  cumplen en cierto punto de referencia la relación lineal  $ax+by+c=0$ ”<sup>26</sup>. Su lectura nos empuja a un problema, no sé si anterior o simultáneo, y es aquel de saber qué es *punto*, *equidistante*, *coordenadas cartesianas*, *coordenadas*, *relación lineal* (o *pendiente de la recta*, en cuyo caso, habría que saber qué es la *pendiente* en una recta) y que además esa relación está dada por la función lineal  $ax+by+c=0$ , donde  $y$  indica el punto de intersección de la recta con el eje de la variable independiente, etc., etc., etc. Eterno discurrir: una serpiente que devora su propia cola sin llegar nunca a engullir su cabeza. Diríamos que, en matemáticas, para leer debemos poner en juego lo que no está escrito bajo el riesgo de acercarnos asintóticamente a lo que queremos precisar. Como si lo que intentáramos definir fuera lo claro, diáfano y definido –la recta  $\Delta$ – y lo que lo soportara fueran borrosidades formales en las que es necesario apoyarse; pero que luego de cumplir su función de soporte es necesario e inevitable: abandonar. Así, podríamos decir que en la escritura matemática lo único cierto cartesiano es lo paradójico de la literalidad de lo escrito.

5. El punto anterior me lleva a pensar en dos dimensiones de lo imposible en la escritura matemática: de un lado, la imposibilidad que comporta decir con certeza no más que lo paradójico mismo del acto de escribir y, de otro, las posibilidades que abre la escritura matemática a partir de la imposibilidad de decir alguna cosa. La escritura matemática posee una gramática; es decir, unas reglas inherentes a la escritura misma. No obstante, sin violar ninguna de sus reglas y, sometándose enteramente a su gramática, lo impensable puede, a

---

<sup>26</sup> Ejemplo tomado de Guitart R., *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000, p. 55.

su vez, ser escrito. Consideremos, por ejemplo, el gesto claro y distinto de ‘escribir’ dos geometrías del espacio<sup>27</sup> que contradicen el sentido común y lo sensible, o aquel que da *existencia formal* a una partícula subatómica como el bosón de Higgs<sup>28</sup>. En la escritura matemática se trata, entonces, de una imposibilidad creadora.

Mientras tanto, Descartes insiste en *dominar* el asunto, empeñando su ser a la evidencia y a la claridad; pero dando un lugar, al mismo tiempo, a la duda y sus regiones oscuras:

---

*En fin, como conclusión de esa moral, me ocupé en hacer una revisión de todas las diversas ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para procurar escoger la mejor; [...] pensé que yo no podía hacer nada mejor que [...] emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad [...]. Siempre tuve un deseo extremo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida, [...], habiendo dado Dios a cada uno de nosotros una cierta luz para discernir lo verdadero de lo falso, yo no habría creído que tuviera que contentarme, ni un solo momento, con las opiniones ajenas, [...], es suficiente juzgar bien para hacer bien, [...]. [...]; arranqué de mi espíritu, todos los errores que se habían podido introducir en él con anterioridad. [...], todo mi propósito no tendía a otra cosa que a encontrar la seguridad y rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca y la arcilla. (Descartes R., Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias, 1637, p. 81)*

El encuentro advierte el rechazo. La roca y la arcilla suponen la tierra movediza y la arena. Esta insistencia cartesiana, su persistente reproche al camino emprendido y su ausencia de claridad plena resultan fundadores y procreadores, pulsan, palpitan, engendran nuevos

---

<sup>27</sup> *Geometría elíptica* o de Riemann y *Geometría hiperbólica* o de Lobachevsky- Bolyai.

<sup>28</sup> El 8 de octubre de 2013, la Real Academia de Ciencias de Suecia concedió a Peter Higgs y a François Englert el Premio Nobel de Física, argumentando que Higgs y Englert recibían el galardón “*por el descubrimiento teórico de un mecanismo que contribuye a nuestro entendimiento del origen de la masa de las partículas subatómicas.*”. El *mecanismo de Higgs* entraña información acerca del origen de la masa y la fuerza gravitatoria, única fuerza de la naturaleza que no ha podido integrarse a las otras en el modelo estándar de la física de partículas; no obstante, de su existencia sólo da fe la escritura matemática, ya que aún no se cuenta con una evidencia experimental concluyente, en tanto, su vida media es bastante corta, detectándose apenas a través de los productos de su desintegración.

caminos, se hacen necesarios y provocadores; diríamos que el *cogito*, como acto, resulta paradójico: de un lado, la claridad de la evidencia y, de otro, la fecunda oscuridad de la duda. Lo que insiste se encuentra por fuera de lo razonable<sup>29</sup>, de lo evidente, le da forma, lo conduce y lo perfila<sup>30</sup>. Se podría pensar, en Descartes, que la verdad, lo que existe, lo que *es*, es aquello

---

<sup>29</sup> Isaac Newton, quien, frente a la pregunta por la naturaleza de su idea de fuerza (pivote de su teoría de la Gravitación y recurso explicativo estructural de la Física) responde que aquella hace parte del “*sensorium Dei*” –*sensorio de Dios*– y que puede darse cuenta de la existencia de la fuerza por los efectos que ésta provoca. En Newton, lo que insiste, que está por fuera de lo razonable pero que a su vez lo perfila, que excede lo claro y lo distinto, que no es evidente cartesianamente, es este *sensorio de Dios* y, la evidencia de la existencia de la fuerza –sus efectos–, la *escribe* con la expresión matemática  $F \vec{\approx} (dP \vec{)/dt}$ , donde  $F \vec{}$  representa la fuerza y  $(dP \vec{)/dt}$  el *cambio* en la *cantidad de movimiento*, estando dado  $P \vec{}$  como el producto entre la masa y la velocidad; es decir: la evidencia de la existencia de la fuerza está dada por el *cambio*, no en sí misma, siendo este *sí-misma*, un agujero del que no es posible hablar clara y distintamente: no es evidente cartesianamente; pero que, no obstante, insiste. Cabe decir que, a diferencia de sus gigantes antecesores, Isaac Newton inventa el Cálculo Infinitesimal como *escritura matemática*, clara y distinta, del cambio. Algebraicamente el asunto deviene así:

$$F \vec{\approx} (dP \vec{)/dt}; (F \vec{) \approx (d((m.v) \vec{)/dt}; F \vec{\approx} m.(dv \vec{)/dt}; F \vec{\approx} m.a \vec{};$$

siendo  $m$  la masa (una constante) y  $a$  la aceleración o segunda derivada (el cambio del cambio) de la posición.

<sup>30</sup> Nicolás de Cusa, en su *De docta ignorantia* (1440), jerarquiza 3 instancias relativas al intelecto: el entendimiento, la razón y el sentido. Veamos:

*“No hay duda de que el hombre existe por el sentido y por el entendimiento, y por la razón mediadora, que une ambas cosas. Pero el orden somete el sentido a la razón, y la razón al entendimiento. El entendimiento no existe en el tiempo y el mundo, sino que está desligado de ellos; el sentido existe, sujeto por movimientos, en el mundo y en el tiempo. La razón está casi en el horizonte con respecto al entendimiento, pero elevada en cuanto al sentido. De este modo coinciden en ella las cosas que están por encima y por debajo del tiempo. El sentido es incapaz para lo que está por encima de lo temporal y para lo espiritual. Así, pues, el animal no percibe las cosas que son de Dios, existiendo Dios como espíritu y más que como espíritu. Y por ello el conocimiento sensible está en las tinieblas de la ignorancia de las cosas eternas y se mueve según la carne, por la potencia concupiscente hacia los deseos carnales, y por la irascible cuando ha de remover los impedimentos. La razón, sin embargo, está por encima de esto por naturaleza, por participación de la naturaleza intelectual; contiene ciertas leyes, por las cuales, como rectora del deseo de las pasiones, las modera y las reduce a lo justo, para que el hombre no ponga el fin en las cosas sensibles y no se prive del deseo espiritual del entendimiento. Y es la mejor de las leyes que las cosas eternas se antepongan a las temporales, y las puras y santas a las caducas e inmundas. Y a esto se dirigen las leyes, sacadas de la misma razón por medio de santísimos legisladores, según la diversidad del tiempo y del lugar. El entendimiento, volando más alto, ve que el hombre por sí no podría alcanzar el fin de los afectos intelectuales y*

---

*eternos, aun cuando sujetara siempre el sentido a la razón y no siguiese sus pasiones connaturales.”* (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 161).

El entendimiento (cuestión impropia de lo humano, privativa de lo divino y sólo acariciable por el hombre a través de su deseo), la razón (reglada, mediadora entre el sentido y el deseo espiritual del entendimiento) y el sentido (pueril y mundano). A lo largo de su obra, Nicolás de Cusa reconoce una región de lo inteligible —el entendimiento— inaccesible para el hombre; pero que, no sólo lo inspira a alcanzarla (el deseo espiritual que señala en la cita anterior), sino que además ordena su pensar (la razón). Esta región le resulta incomprensible e imposible de alcanzar:

*“[...] el llegar a la exactitud de las combinaciones de las cosas corporales [refiriéndose al número en Pitágoras], y a una adaptación adecuada de lo conocido a lo desconocido, es algo superior a la razón humana. Por eso a Sócrates le pareció que no sabía nada, a no ser que era un ignorante. Y refiriéndonos al sapientísimo Salomón, juzgaba todas las cosas difíciles e inexplicables por la palabra. Y otro varón de espíritu divino dijo que la sabiduría y el lugar de la inteligencia estaban ocultos a los ojos de todos los vivientes. Si ocurre, pues (como afirma también el profundísimo Aristóteles en la Filosofía Primera), que en la Naturaleza, en las cosas más manifiestas, tropezamos con una tal dificultad, semejantes al búho que intentaba ver el sol, y como, por otra parte, no son vanos los apetitos que hay en nosotros, deseamos verdaderamente saber que somos ignorantes. Si consiguiéramos alcanzar esto plenamente, habríamos alcanzado la docta ignorancia. Así, pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante.”* (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 24). *“La quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su pureza inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada, en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad.”* (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 28).

Habiendo establecido el principio rector de su docta ignorancia: la imposibilidad estructural del hombre por alcanzar a plenitud lo inteligible, en la primera parte de su obra y a través de enunciados lógicos indemostrables, sólo evidentes en la escritura misma, en el hablar, Cusa intenta dibujar con palabras ese *entendimiento incomprensible*, veámoslo en relación con la idea de lo absoluto, lo máximo y lo mínimo, cuestiones que, desde la razón y el sentido —la comprensión—, resultarían radicalmente incompatibles:

*“El máximo absoluto, con quien coincide el mínimo, es entendido incomprensiblemente: El máximo, mayor que el cual nada puede haber, siendo mayor simple y absolutamente que lo que puede ser comprendido por nosotros, no es posible alcanzarlo de otra manera que incomprensiblemente. Pues no perteneciendo su naturaleza a la de aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, está por encima de todo aquello que puede ser concebido por nosotros. Pues todas las cosas que son aprehendidas por el sentido, por la razón o por el entendimiento difieren mutuamente entre sí de tal manera que no hay entre ellas ninguna igualdad exacta. La máxima igualdad, que no es distinta o diferente de ninguna cosa, excede a todo entendimiento. Por lo cual el máximo, como es todo lo que puede ser, está absoluta y radicalmente en acto; y lo mismo que no puede ser mayor, por la misma razón tampoco puede ser menor, pues es todo aquello que puede ser. El mínimo es, por su parte, aquello menor que lo cual nada puede haber. Y como el máximo es de la misma índole, es*

---

evidente que el mínimo coincide con el máximo. [...] El máximo es, pues, superlativo, del mismo modo que también es superlativo el mínimo. La cantidad absoluta, por consiguiente, no es más máxima que mínima, puesto que en ella misma el mínimo es, coincidentemente, máximo. Las opciones convienen sólo a aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido [...]. Nunca al máximo absoluto, porque está por encima de toda oposición. Y esto es así porque el máximo es en acto todas las cosas que pueden ser, y ello sin ninguna oposición, de tal forma que el mínimo coincide con el máximo; entonces, sobre toda afirmación, hay, de modo semejante, una negación, y todo aquello que se concibe que es, no es más que no-ser. Y todo aquello que se concibe como que no es, no es más no-ser que ser. [...] Esto trasciende a todo nuestro entendimiento, que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio, puesto que discurrimos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma, la cual, estando apartada de esta virtud infinita, no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias, separadas por una infinita distancia. Por encima, pues, de todo discurso racional vemos incomprensiblemente que la absoluta maximidad es infinita, a la cual nada se opone y con la cual coincide el mínimo. El máximo y el mínimo, según son considerados en este libro, existen trascendiendo la significación absoluta del término [...].” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 29).

De la mano de este evidente, fluido y prístino artesanado trascendente de la no-contradicción, Cusa aborda lo geométrico –entre otras muchas cosas– cuando afirma, por ejemplo, que dos cosas aparentemente contradictorias como ‘lo curvo’ y ‘lo recto’, *participan* la una de la otra, atendiendo a una gramática que las anticipa:

“Es preciso, en cuanto a las cosas divinas [lo recto, el círculo, la esfera, ...], que sean comprendidas las contradictorias en un solo concepto en tanto que posible, previniéndolas con anticipación. Por ejemplo, no conviene concebir distinción e indistinción en las cosas divinas, como dos cosas contradictorias, sino concebir aquellas cosas en su anterior principio simplicísimo, donde no son cosas diferentes la distinción y la indistinción.” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 63). “[...] hay que concebir la prioridad de tal modo en la eternidad que la posteridad no la contradiga. Pues de otro modo la prioridad y la posteridad no podrían estar comprendidas en lo infinito y eterno. Por la cual el Padre no es primero que el Hijo y el Hijo posterior, sino que el Padre es primero de tal forma que el Hijo no es posterior.” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 65); de la manera en que las geometrías no-euclideanas no son posteriores –o distintas– a la geometría euclideana, sino, en su lugar, ésta: un caso particular de aquellas, en donde una línea recta sería una geodésica con curvatura igual a cero, lo cual no implica que no tenga curvatura, sino que su curvatura tiene como valor: cero.

Este peculiar *artesanado* e impecable *escritura* lleva a Cusa a formular ideas en torno a asuntos como:

- La medición: “Hallamos que las cosas susceptibles de ser excedidas y de exceder no podían llegar a lo máximo, tanto en su ser como en su poder. Por ello en lo anterior mostramos que la igualdad exacta sólo le conviene a Dios, de lo que se sigue que todas las cosas dables, excepto Él mismo, difieren. Así, pues, un movimiento no puede ser igual a otro, ni una medida de otro, en cuanto que necesariamente la medida difiere de lo medido” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 87), de donde se comprende por qué un ‘año’ luz es la medida de la distancia que recorre la luz en un año o por qué el arco que recorre la manecilla de un reloj nos da cuenta del paso del tiempo.

- 
- Lo que, dos siglos después, pondría en discusión Galileo Galilei en su obra *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano* (1632) en relación con el centro del universo y el movimiento de la Tierra, y anticipándose incluso, a otros tantos contemporáneos que hoy rechazan la existencia de un centro: “[...] es imposible que haya alguna máquina mundana, ya sea la tierra sensible, o el aire o el fuego, o cualquier otra cosa, como centro fijo e inmóvil con relación a los varios movimientos de los orbes. Pues no se llega en el movimiento a un mínimo absoluto, tal como un centro fijo, porque es necesario que el máximo y el mínimo coincidan. [...] Y aunque este mundo no es infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito, por carecer de términos entre los que esté comprendido. Así, pues, la Tierra, la cual no puede ser el centro, no puede carecer de todo movimiento, pues es necesario que ésta se mueva de tal manera que siempre infinitamente sea posible que se mueva aún menos. Y así como la Tierra no es el centro del mundo, tampoco lo es la esfera de las estrellas fijas u otras cosas de su circunferencia, aunque comparando la Tierra con el cielo, la Tierra parezca más próxima al centro.” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 126).
  - Una elucubración de la *naturaleza humana* como una mixtura paradójica entre lo necesario y lo contingente, como si las criaturas –los hombres– fueran los elementos de un conjunto en el que sus elementos no hacen conjunto: “*La criatura ha sido hecha por Dios para que sea una, discreta y unida al universo, y cuanto más una sea, más semejante a Dios será. Pero el que su unidad se dé en la pluralidad, su discreción en la confusión, y su conexión en la discordancia, no se debe a Dios, ni tampoco a otra causa positiva, sino a algo contingente. Y quien uniera a la vez en la criatura la necesidad absoluta, por la cual es, con la contingencia, sin la cual no es, podría entender su ser. [...] no puede llamarse una la criatura en cuanto criatura, porque está por debajo de la unidad; ni tampoco plural, porque su ser procede de lo uno; ni las dos cosas juntas, sino que su unidad consiste contingentemente en una cierta pluralidad [...].*” (Cusa N. *La docta ignorancia*, 1440, p. 91).
  - Y, finalmente, un *deseo de saber* indiscernible de su *docta ignorancia*, siendo ésta, no un defecto o una resta; sino, del saber: el más excelso, y su *deseo*, experimentable como hiancia incolmable de lo incomprensible: “*Si tal y como son estas cosas se meditan profundamente una admirable dulzura espiritual nos embarga. Pues con un interno gusto de bondad inexpresable de Dios se olerá casi como si fuera un aromático humo, y cuando realicemos el tránsito nos la dará al parecer su gloria y nos saciará de ella sin hartura, pues este alimento inmortal es la misma vida. Y como el deseo de vivir crece siempre, se come el alimento de la vida, sin que se convierta en la naturaleza del que come, pues entonces produciría hartura y abrumaría y no podría sostener la vida inmortal, pues sería insuficiente en sí y se convertiría en lo comido. Pero nuestro deseo intelectual es vivir intelectualmente, es decir, entrar continuamente y cada vez más en la vida y en la alegría, y como es infinita, los bienaventurados son llevados a ella continuamente con su deseo. Y se sacian como sedientos que beben de la fuente de la vida, y como esta bebida no pasa al pretérito, porque está en la eternidad, siempre están bebiendo los bienaventurados y siempre se están saciando y nunca habrán de hartarse. Bendito sea Dios que nos dio el entendimiento insaciable en el tiempo, cuyo deseo como no tiene fin, conoce lo inmortal por encima de la corruptibilidad temporal, por su deseo insaciable temporalmente y sabe que no puede saciar su deseada vida intelectual más que en la fruición del óptimo e inmenso bien, que nunca defrauda,*

a lo que conduce el camino de lo claro y evidente; no obstante, no podríamos dejar de lado e ignorar que, por esa misma ruta de lo claro y evidente, hemos acariciado cosas que *no son* y cuya existencia y verdad han resultado transitorias. Me refiero, por ejemplo, al *éter luminífero*<sup>31</sup>: medio a través del cual se creyó –por casi 200 años<sup>32</sup>– que se propagaba la luz y en el que se movían los cuerpos celestes, y cuya existencia va a desvanecerse formal y experimentalmente, dando lugar a una nueva mirada del mundo físico.

En ese orden de ideas, de la insistencia y la escritura, resulta muy importante aquello que no puede decirse con claridad, aquello que se reviste de sombras, en tanto, los recorridos del sujeto a través de los senderos a los que lo empuja la insistencia son necesarios para acariciar la evidencia.

Para el caso de las ciencias –las ciencias naturales, por ejemplo– la insistencia resulta claramente paradójica: si bien se pretende hablar de *lo natural*, sus gramáticas internas se alejan de esto contradiciendo la sensación, la intuición y el sentido común. Las ciencias, en

---

*en el cual la fruición no pasa al pretérito porque no decrece en la fruición. Usando de un ejemplo corporal, es casi como si un hambriento se sentara a la mesa de un gran rey en donde por su deseo se le sirviera un alimento cuya naturaleza consistiera en que saciando, al mismo tiempo agudizaba el apetito, y que este alimento nunca faltase. Es evidente que el comensal se saciaría continuamente, y continuamente apetecería del mismo alimento, y siempre se dirigiría deseosamente a él, y siempre sería capaz de ingerirle, pues la virtud de este alimento consistiría en mantener siempre inflamado el deseo del alimentado.” (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440, p. 186).*

<sup>31</sup> La referencia inicial a un *éter luminífero* se remonta a 1704, cuando Isaac Newton, en el Libro Tercero de su *“Óptica: o un tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz”*, sugiere su existencia; no obstante, ésta deja de ser necesaria y el *éter* encuentra su fin en 1887 con el experimento-fallido de Michelson-Morley –el cual proponía medir la velocidad relativa a la que se mueve la tierra con respecto al *éter*– y recibiendo su estocada final a comienzos del siglo XX con la emergencia y consolidación de la TER (Teoría Especial de la Relatividad) en 1905, cuando Albert Einstein, en su artículo *“Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”*, propone que el espacio y el tiempo no son absolutos, siendo éstos afectados por la ubicación y la velocidad del observador, abandonando así, la idea de un único sistema de referencia universal inercial, y con ella, la aceptación de la teoría de un *éter*.

<sup>32</sup> Aunque desde el siglo XVI y hasta finales del siglo XIX, los eventos gravitacionales también se modelaron utilizando un *éter* (*éter gravitacional mecánico*).

general, soportadas en la razón: discurren, a condición de alejarse de lo sensible y aproximarse a lo formal:

---

*La razón puede pensar más que lo razonablemente determinado como razonable, ligeramente más allá de los límites que ella se asigna a priori [...]. Ese escaso, pero no insignificante desborde de la capacidad de la razón sobre su propia naturaleza tal como ella piensa, revela, por supuesto, que ella no se domina y, precisamente, que ese no dominio amplía otro tanto su poder. (Guitart R., Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud, 2000, p. 33).*

Es por este *no-dominio*<sup>33</sup> que la cadena continúa, la cadena del pensamiento, de la palabra; si no, se detendría en algún momento. Pensar el sujeto de esta manera, en su hiancia, me recuerda a Pascal en sus *Pensamientos*, para quien el padecimiento principal del hombre es su insaciable curiosidad por aquello que no puede saber, y habitar el error, no le resulta tan insoportable como esa insufrible curiosidad. En Pascal, los sentidos no perciben nada absoluto, de manera que el hombre es incapaz de saber con certeza plena y de ignorar absolutamente:

---

*No hace falta tener el alma muy elevada para comprender que no hay aquí satisfacción verdadera y sólida, [...]. Nada hay más real ni más terrible que esto. [...] Es verdad, pues, que es un gran mal hallarse en esta duda; pero es por lo menos un deber indispensable el buscar, cuando se está en ella; y por esto, aquel que duda y no busca es, a la vez, sumamente desgraciado y sumamente injusto; si con esto queda tan tranquilo y satisfecho que haga profesión de ello, y que, finalmente, se vanaglorie de ello, y que incluso haga de este estado objeto de su vanidad, no tengo palabras para calificar a tan extravagante criatura. [...] No sé quién me ha traído al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo; me hallo en una terrible ignorancia de todo; no sé lo que es mi cuerpo, qué mis sentidos, qué mi alma, ni qué esa misma parte del yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma, y no se conoce a sí misma mejor que al resto. [...] He aquí mi estado, lleno de flaqueza y de incertidumbre. (Pascal B., Pensamientos, 1670, p. 25).*

---

<sup>33</sup> Insaciable *deseo espiritual del entendimiento* cusiano que persigue el intelecto por la imposibilidad de asir el entendimiento divino a través de la razón.

Parece –con Pascal, Descartes y Cusa– que el hombre **permanentemente busca lo que no puede** saber (aunque en el camino encuentre cosas); en tal caso, nos es lícito afirmar que: *la imposibilidad hace caminar*; es decir, sólo por la duda, no la certeza; la insistencia, no la evidencia; los espacios entre las letras; esa persecución incesante, constitutiva de lo humano, de lo que no puede; el vacío; el efecto necesario de *horror vacui* cuando un émbolo es halado en una jeringa cerrada herméticamente; esa angustia y el *no-poder-hablar* cuando se espera y se demanda decir-algo... sólo por eso seguimos: por el vacío al interior del émbolo, el émbolo cobra vida y movimiento.

No se puede saber con certeza y, en todo caso, lo que nos empuja es otra cosa. No se puede educar en la medida justa, y, en todo caso, lo que nos anima es de naturaleza distinta a lo esperado. Al margen del propósito social de insertar al otro en la cultura, buscamos educar, justamente, porque *educar es imposible*. No deseamos *saber* por sus productos o saldos de saber, deseamos no-saber, *deseamos desear*: “*Deseamos lo que no tenemos, y ese deseo, de lo que no tenemos, no puede satisfacerse, colmarse [...]. Ese deseo de lo que no tiene, esa pretensión de saber lo que jamás aprendió, ¿no es en el fondo un deseo de no dominio? [...]. La apuesta, como embarque, no colma el deseo incolmable donde ya no podemos no haber tenido lo que tenemos; al contrario, lo resuelve, le asigna su punto de fuga*<sup>34</sup>. Así, en el sentido fuerte que le atribuye el psicoanálisis, el deseo, radical, incolmable, podría ser designado como *deseo de falta*, lo que con toda seguridad es incolmable. Más precisamente, en el marco propuesto por Lacan, donde el lenguaje, la lengua y la palabra son el material esencial, se podría asignar ese deseo a la pérdida irreparable producida cuando hablamos por primera vez: *el deseo de no haber hablado nunca. Deseo que nuestra palabra*

---

<sup>34</sup> Si bien Guitart alude al *punto de fuga* como esa manera de *resolver* que ofrece la *apuesta* a ese *deseo incolmable*; me gusta más pensar al deseo –en lugar de la apuesta que podría ser concreta y nombrable– como el *punto de fuga* de la geometría proyectiva: ese lugar geométrico o entidad topológica situada en el infinito y que se introduce como borde o frontera infinita. Visualmente se trata de ese punto necesario para dibujar en perspectiva; pero que podría no hacer parte de lo dibujado, que ordena, marca y dicta las líneas imaginarias a través de las cuales se realiza el diseño. Un *punto de fuga* marca el derrotero. Es la frontera infinita que delinea un espacio topológico, inalcanzable, indecible, innombrable; pero formalizable.

*desplegaría indefinidamente desde entonces.” (Guitart R., Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud, 2000, p. 36).*

En la verdad científica, el acto del sujeto es eliminar lo insabido<sup>35</sup>, y lo logra, y no puede evitar hacerlo; no obstante, el deseo por desear lo insabido lo ronda, siendo, a su vez, condición necesaria para que el movimiento se renueve: *“Deseo radical de lo que no se tiene en tanto no se lo tiene, deseo último para el cual el objeto del deseo, por lo tanto, es totalmente secundario. [...] ¿Qué dice la conciencia, en verdad, de este inconsciente que la escarba y deporta al sujeto que ya no se domina? Según mi tesis, no poca cosa, y en la claridad que tal vez no exista, algo puede articularse sobre lo oscuro.”* (Guitart R., *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000, p. 37-41), y así como el psicoanálisis interpela lo oscuro del acto, también el matemático puede hacerlo –interpelar lo oscuro– en su propio acto y para su beneficio.

---

<sup>35</sup> *Eliminar lo insabido* no por la vía de la contradicción o la negación. Para la conciencia y la razón, la creencia en la existencia del inconsciente no se abandona negándola, más bien: no es necesaria. De la manera en la que para Koyré (1953), en *Del mundo cerrado al universo infinito* y a propósito del tránsito de la Filosofía Natural a la Física, se silencian los dioses y la existencia de un creador deviene innecesaria: “[...] *el mundo creado se hizo infinito tanto en espacio como en tiempo. [...] un mundo infinito y eterno difícilmente puede admitir la creación, ya que no la precisa y existe en virtud de su misma infinitud. [...] Finalmente, aunque no por ello menos importante, el mundo-reloj hecho por el divino Artífice resultó ser mucho mejor de lo que Newton había pensado. [...] la fuerza motriz del Universo, su vis viva, no decrecía; el reloj del mundo no necesitaba ni que le diesen cuerda ni que lo reparasen. El divino Artífice, por consiguiente, cada vez tenía menos que hacer en el mundo. Ni siquiera necesitaba conservarlo, puesto que el mundo resultaba cada vez más capaz de pasarse sin sus servicios. Así pues, el poderoso y activo Dios de Newton que de hecho ‘hacía marchar’ el Universo según su libre voluntad y decisión, se tornó en rápida sucesión en un poder conservador, en una intelligentia supramundana y en un ‘Dieu fainéant’. Laplace que, un siglo después de Newton, llevó la nueva Cosmología a su estado final de perfección, le dijo a Napoleón cuando éste le preguntó por la función de Dios en su Sistema del Mundo: ‘Sire, je n’ia pas besoin de cette hypothèse’. Ahora bien, lo que ya no precisaba de la hipótesis de Dios no era el Sistema de Laplace, sino el mundo que en él se describía.”*. No es que el divino Artífice no exista, es que no es necesario en una gramática del pensamiento. Siguiendo esta intuición, me atrevo a afirmar que, así como Dios *deja de ser necesario* en una gramática de la razón y a pesar de reconocerse como el Artífice y motor de todo cuanto es – para el caso tomemos en cuenta el *sensorium Dei* de Newton como ejemplo–: el inconsciente es entonces Dios para la conciencia. Dios *insabido* que, no obstante hecho a un lado: da forma, ronda y acicatea.

Para Descartes, lo verdadero reside en lo evidente, claro y distinto; mientras que, para Guitart, habita en lo extraño, oscuro e indiscernible de la sorpresa, el asombro, la vacilación y en el fugaz espacio entre las letras que las incita a continuar, las jalona, hace hablar, hace escribir o enmudecer.

En el escribir, a este dueto correlativo: escritura–insistencia va a asociárseles con lo verdadero cartesiano (la evidencia) y lo verdadero freudiano (la extrañeza), con la cuestión del sentido representado en el enunciado y el hecho de la enunciación, con el saber y el acto, con la finitud de la detención –lo determinado– y la infinitud de lo indeterminado que se repite; pero no se trata de oposiciones, como lo serían las caras de una misma moneda o la relación especular de un objeto frente a su imagen. Se trata, en su lugar, de cosas heterogéneas que pulsan la una por la otra, como cuando en la palabra: dicho y decir se hacen uno y a la vez se separan. Esta pulsación extraña, pero verdadera, que hace *escribir*, provoca el deslizamiento del sujeto en lo simbólico. Es ese *es* y ese *no-es* que hace hablar, porque si fuera, entonces, se detendría; no obstante, se profiere. El texto: movimiento que comparte estas dos propiedades ‘opuestas’: se detiene atado a la evidencia cartesiana y se desliza en la extrañeza freudiana y, no obstante, se sostiene en ellas. He allí un punto del interés de Lacan por la *escritura matemática*: el sujeto, víctima de la extrañeza freudiana, no cede a la evidencia cartesiana. Así, fundar una disciplina es lo que resulta de escribir bien un asunto paradójico, es la batalla interminable entre la certeza que señala lo que *es* y la extrañeza que activa el movimiento porque *nunca es precisamente eso*. De manera que, por ejemplo, en la producción matemática y científica se hace posible delinear el borde que señalan las paradojas para excluirlas y luego reescribirlas como campos nuevos bajo su propia gramática discursiva, tal vez ignorando –cuestión necesaria para que discurra–, pero jamás eliminando esta dualidad constitutiva entre lo evidente y lo extraño. Disciplinas como la Física, y en especial las Matemáticas, ilustran magistralmente cómo la razón puede escribir bien –razonablemente– lo paradójico propio: “*La evidencia puede hablar, en su nombre, de la extrañeza radical, no puede decirla pero puede decir algo de ella, y lo que se dice es del orden de lo verdadero cartesiano, que no deja de hablar de lo verdadero freudiano.*” (Guitart R., *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000, p. 156).

Así como lo claro y distinto de la evidencia va a ser el objeto de interés filosófico para Descartes, la *inquietante extrañeza* va a ser el objeto de interés para Freud, revestido este, como aquel, de un rasgo paradójico: en *Das Unheimliche* –texto de 1919– “*Freud quiere demostrar en primer lugar, a partir de un estudio semántico del adjetivo alemán heimliche y de su antónimo unheimliche, que hay un sentido negativo cercano al antónimo que se vincula ya al término positivo de heimliche, ‘familiar’, que significaría también ‘secreto’, ‘oculto’, ‘tenebroso’, ‘disimulado’.* Así, en la palabra heimliche misma, lo familiar y lo íntimo se invierten en su contrario, alcanzando el sentido opuesto de ‘inquietante extrañeza’ que contiene unheimliche.” (Kristeva J., *Strangers to ourselves*, 1988, p. 182)

Freud se dispone a analizar las diversas acepciones del término *heimliche*; pero su interés se sitúa propiamente en *unheimliche*, en donde el *Un* de *unheimliche* es considerado por Freud como la marca de una negación. De manera que “[Unheimliche] sería aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás [...]. La voz alemana unheimliche es, sin duda, el antónimo de heimliche (íntimo, secreto, familiar, hogareño, doméstico), imponiéndose en consecuencia la deducción de que lo siniestro [unheimliche] causa espanto precisamente porque no es conocido, familiar. Pero, naturalmente, no todo lo que es nuevo e insólito es por ello espantoso, de modo que aquella relación no es reversible. Cuanto se puede afirmar es que lo novedoso se torna fácilmente espantoso y siniestro; pero sólo algunas cosas novedosas son espantosas; de ningún modo lo son todas.” (Freud, *Lo siniestro*, 1919, p. 2484).

Fijando la mirada en uno de los contenidos del concepto *unheimliche*: “*Unheimliche sería todo lo que debía quedar oculto, secreto, pero que se ha manifestado.*” (Freud., *Lo siniestro*, 1919, p. 2487); no obstante, dejando a un lado, no por menos importante pero sí por poco pertinente para este documento, las diversas acepciones que, desde la literatura, la ficción y la clínica tiene nuestro término en cuestión, llama poderosamente mi atención el papel jugado por la *inquietante extrañeza* en la incertidumbre intelectual frente al ejemplo –para Freud *el más notable de todos*– de la muerte. Al respecto Freud manifiesta que “*Difícilmente haya otro dominio en el cual nuestras ideas y nuestros sentimientos se han modificado tan poco desde los tiempos primitivos, en el cual lo arcaico se ha conservado tan incólume bajo un*

*ligero barniz como en el de nuestras relaciones con la muerte. Dos factores explican esta detención del desarrollo: la fuerza de nuestras reacciones afectivas primarias y la incertidumbre de nuestro conocimiento científico. La biología aún no ha logrado determinar si la muerte es el destino ineludible de todo ser viviente o si sólo es un azar constante, pero quizá evitable, en la vida misma. El axioma de que todos los hombres son mortales aparece, es verdad, en los textos de lógica, como ejemplo por excelencia de un aserto general, pero no convence a nadie, y nuestro inconsciente sigue resistiéndose, hoy como antes, a asimilar la idea de nuestra propia mortalidad.”* (Freud, *Lo siniestro*, 1919, P. 2498). De lo anterior podríamos decir que *Unheimliche* –inquietante extrañeza– significa algo que se ha olvidado y que provoca inquietud al ser reconocido como familiar en su retorno. De la manera en la que, cuando nos mentimos a nosotros mismos y después resurge algo de eso, tenemos la sensación de haber sabido siempre que nos mentíamos y de saber, a su vez, desde hace mucho tiempo atrás, lo que era preciso entender de eso. En el asunto que nos convoca se trataría de esa *inquietante extrañeza* que habita, que hospeda, se esconde, ronda y amenaza la *evidencia cartesiana*: una suerte de anudamiento paradójico entre dos determinaciones de lo verdadero<sup>36</sup>, asimilables y distinguibles al mismo tiempo.

*Lo matemático* no anida en los contenidos, saberes, técnicas o procedimientos específicos y establecidos, aunque se sirva de ellos; sino en la práctica efectiva del pensamiento, en el saber-hacer, en la literalidad y el *escribir bien*. El objeto de la matemática no es la demostración en sí misma, sino el rigor; es decir, el tino de la escritura sobre aquello que se quiere simbolizar, en donde las figuras de la geometría: son habladas y las variables en el álgebra, los esquemas de los algoritmos, las gráficas de funciones, las relaciones de proporcionalidad y las organizaciones rigurosas de conceptos: letras de esta escritura. El objeto de la matemática no sería entonces *lo escrito* (signos de puntuación, fórmulas, palabras, gráficas, enunciados); sino *el escribir*: el **acto matemático**.

---

<sup>36</sup> “Descartes identifica lo verdadero con lo evidente y funda la ciencia en ese gesto; Freud lo identifica con lo extraño y funda así el psicoanálisis” (Guitart R., *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000).

Relacionar a Lacan con *lo matemático* exige apreciar la escritura matemática en las posibilidades que ofrece su incompletud y movimiento y, apegados a la literalidad y al rigor exigidos por la evidencia cartesiana, delinear algo de esa incompletud e imposibilidad del sujeto. No se trata del *uso* de la matemática en la elaboración teórica del psicoanálisis lacaniano; se trata de lo que en Lacan constituye una *teoría* del sujeto y el hecho de que al respecto se pueda *hablar de cierta manera*, en donde, matemáticas que se ocupan de espacios topológicos, paradojas, infinitos, entre otros, resultan esclarecedoras<sup>37</sup>.

La matemática brinda al psicoanálisis la estética del *artesanado* que se conjura al escribir, por el rigor del *acto matemático*, por la evidencia del argumento y por la idea de que no es sólo un asunto de técnica, sino de postura; de igual manera, permítaseme decir que el psicoanálisis podría advertir a la matemática algo en relación con el papel jugado por la extrañeza que habita en lo paradójico y que asalta en los espacios entre las letras y objetos

---

<sup>37</sup> Es el caso, por ejemplo, de aquello que introducen en la matemática los *Teoremas de incompletitud* de Gödel: hasta finales del siglo XIX –de manera general y salvo ciertas excepciones como el surgimiento de las geometrías no-euclidianas a partir del problema que bordeó la aceptación del quinto postulado de Euclides– se creía que la única fuente de certeza matemática era la estricta deducción formal cuando, a partir de unos axiomas aceptados como válidos, era posible deducir lógicamente otros enunciados igualmente válidos; es decir que *todas* las afirmaciones verdaderas al interior de un sistema debían ser susceptibles de ser demostradas a partir de las mismas reglas de construcción de dichas afirmaciones, así: la consistencia de una teoría se soportaba en la completa, clara y evidente formulación de la veracidad o falsedad de sus enunciados; sin embargo, a comienzos del siglo XX, con afirmaciones matemáticas autorreferentes del tipo “*esta frase es mentira*”, Gödel va a plantear, entre otras cosas, que a partir de un sistema axiomático consistente es posible producir enunciados indecibles en su veracidad o falsedad dentro del mismo sistema, poniendo en duda la simultaneidad entre la consistencia y la completitud de un sistema; es decir, si los axiomas de una teoría no se contradicen entre sí –si la teoría es consistente–, entonces existen enunciados que no se pueden probar ni refutar a partir de los axiomas –la teoría es incompleta– (es el caso, por ejemplo, de la consistencia propia de un sistema; la cual no puede ser probada dentro del mismo sistema). Con el teorema de Gödel se puso en duda la existencia de una única vía de certeza matemática a través de conclusiones causalistas, predictivas y orientadas por la mera deducción lógica, camino que, a pesar de su escritura rigurosa, resultaba insuficiente en la formalización de una teoría del sujeto como el que Lacan estaba considerando: irreducible a una lógica clásica bivalente de lo falso o verdadero; paradójico, mas no contradictorio; afectado por la imposibilidad, pero no definido en la impotencia; bordeable: sin-lugar. Situada en este instante del documento en el paréntesis de pensamiento que me permiten los *Teoremas de incompletitud de Gödel*, permítaseme insinuar –por ahora– que *La educación*, como ideal pansófico, podría considerarse aquí como uno de esos teoremas formulables, consistentes; pero irresolubles e incompletos.

matemáticos: de allí que el saber –matemático o psicoanalítico– por sí sólo, puede ser un obstáculo, porque no se trata de *saber y aplicar*, se trata, en su lugar, de otra cosa<sup>38</sup>.

Lacan no hace matemática; ¡no es matemático!; ni su interés es la búsqueda de la verdad última de las cosas en el sentido cartesiano de lo claro, distinto y evidente; en Lacan no encontraremos un teorema nuevo o una teoría estrictamente matemática que se ocupen de algún objeto de estudio abstracto-formal, aunque apueste por una formalización del sujeto; tampoco ‘aplica’ la matemática a su campo<sup>39</sup>, aunque haya hecho análisis lógicos apelando a elementos de la *Teoría de juegos* en *El seminario sobre La carta robada* (1955) o en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma* (1945), sólo por mencionar esto de entre muchas otras cosas<sup>40</sup>. Leyendo a Lacan encontramos un sentido más

---

<sup>38</sup> Así mismo, en la enseñanza: saber, comprender y aplicar teorías pedagógicas no es garantía. En el acto formativo se juegan otras cosas.

<sup>39</sup> Como lo hacen –por ejemplo– la psicología y la psiquiatría cuando apelan a los datos, los instrumentos de recolección de información, la probabilidad y/o recurrencia de un evento para emitir un juicio o diagnóstico del estado de un sujeto. En este contexto, se transa la palabra del paciente con el dato que arroja el análisis estadístico. En ningún caso estoy diciendo que esté bien o mal; sin embargo, creo que a ese respecto le subyace un interés por imprimir un carácter de cientificidad soportado en la idea –equivocada, por cierto– que, porque se mide, se contrasta, se cifra, se compara: es científico. Pero no es nada científico y los que piensan el problema saben perfectamente que la evaluación estadística de un sujeto no se trata de una ciencia. No porque haya cálculo, hay ciencia.

<sup>40</sup> Para Nathalie Charraud (*Lacan y las matemáticas*, 1997, p. 140) “[...] *la estrategia, el entorno y el infinito son los 3 matemáticos mayores de Lacan* [...]”. Lacan ronda cuestiones matemáticas que le permiten esclarecer cuestiones psicoanalíticas, entre otras, como: el infinito –advirtiendo su relación y proximidad semántica con lo imposible–, el azar, el Uno, la Teoría de conjuntos, los Teoremas de incompletitud de Gödel –a partir de Gödel, la noción de verdad deja de equipararse a la de demostrabilidad, interpretando la primera en función de la segunda, por ejemplo: al afirmar que una fórmula es lógicamente verdadera si y sólo si es demostrable. Con Gödel, no todo es demostrable formalmente y no por ello deja de ser verdad, los teoremas de incompletitud nos obligan a aceptar que la verdad no es sinónimo de demostrabilidad; es decir, que ningún sistema axiomático, por potente que sea, puede abarcar toda la matemática: una postura de naturaleza tan platónica como que los objetos matemáticos existen con independencia del sujeto. Las consecuencias de los teoremas de incompletitud de Gödel, en matemáticas, se aproximan bastante a la postura epistémica cusiana (Cusa N., *La docta ignorancia*, 1440), en la que el *entendimiento* es esa región: por-fuera e inabarcable por la *razón* humana. Podría decirse que con Gödel y Cusa se advierte la

amplio de la lógica que aquel que se soporta en la dualidad: causa-efecto o verdadero-falso; pero, definitivamente, leyendo a Lacan no encontraremos un desarrollo de contenidos matemáticos, en su lugar, análisis de situaciones y apropiación de objetos matemáticos como ilustración de lo que él quiere decir sobre el sujeto y el lenguaje. En la escritura de las fórmulas de la sexuación<sup>41</sup> podemos entender un poco el asunto: para el lógico clásico hay

---

existencia de un *real* como región no simbolizable. Luego, la historia de la matemática testificará que esta ‘anomalía’ develada por Gödel será ese *resto* que permitirá la emergencia de nuevas matemáticas–, la Topología –este campo sintetiza geometrías diversas y amplía la idea de espacio al trascender su estatuto puramente físico. Las definiciones topológicas se aproximan a lo estructural, tomando distancia de lo imaginario y de cualquier intento de un espacio dibujado. La Topología ofrece una formalización del espacio y, conceptos como el de *vecindad* o *entorno*, van a servir de apoyo en la elucidación de ideas psicoanalíticas como las de *metáfora* y *metonimia*; de otra parte, pensar en una Topología de los significantes permite nutrir una suerte de teoría de las asociaciones que bien podría servir de brújula a un analista que se enfrenta al material que elabora su paciente. Cabe decir, con Bachelard (*El nuevo espíritu científico*, 1934, p. 128), respecto a la Topología como campo que generaliza lo dicho acerca del espacio: “*El carácter de ‘completud’ debe pasar, de una cuestión de hecho, a una cuestión de derecho [...] No se trata de censar las riquezas, sino de actualizar un método de enriquecimiento.*”–. Y estas son, apenas, unas brevísimas cuestiones que ilustran el encanto lacaniano-matemático, cuya aspiración pareciera ser: reducir el sentido, despejar la estructura apagando el ruido del contexto y apelando a la formalización rigurosa que ofrece la matemática para decir de lo humano, sin interpretaciones ideológicas, historicistas, tendenciosas o prejuiciadas por las opiniones de quien lo hace posible. Lacan persigue una reducción literal. No obstante, pareciera que su paso por la Lingüística evita que se sujete a un asunto meramente lógico, haciéndolo reconocer una anterioridad a la cuestión matemática misma: la escritura y la letra.

<sup>41</sup> Me ocuparé, únicamente, de lo que, desde la lógica, posibilita la escritura de las fórmulas de la sexuación. En *El Seminario*, libro XX: “*Aún*” (Lacan J., 1972-73), Lacan escribe cuatro proposiciones (frases que afirman o niegan algo, estableciendo entre ellas relaciones lógicas de inclusión o exclusión, en todo o en parte):

$$\exists x \overline{\Phi x} \quad \overline{\exists x \Phi x}$$

$$\forall x \Phi x \quad \overline{\forall x \Phi x}$$

En la esquina superior izquierda está el cuantificador existencial ( $\exists x$ ) y la función  $\Phi$  negada ( $\overline{\Phi x}$ ). Esta fórmula se lee: “*Existe al menos un x, que no  $\Phi$  de x*”, que quiere decir que hay *al menos un elemento* para el que no opera la función  $\Phi$ . Esta *existencia* de *al menos uno* para el que *no opera la función  $\Phi$* , configura la *excepción* a partir de la cual se funda un conjunto, representado con el cuantificador universal ( $\forall x$ ) y la función  $\Phi$  ( $\Phi x$ ), que va a ser descrito por la fórmula de la esquina

una falla del lado “mujer”; no obstante, lo que Lacan intenta relevar del asunto, pienso yo, es, tal vez, un imposible constitutivo. Es decir que, si bien apela a lo ‘bien escrito’, por lo que echa mano de la lógica, no es para condenarse en la conclusión de los límites que aquella le impone. En Lacan, la paradoja, el equívoco, la contradicción... ¡hablan!, algo del sujeto dicen. Estos ‘tropiezos’, bellamente escritos, advierten la existencia de un real. Un real como eso con lo que nos topamos cuando no podemos escribir cierta cosa en matemáticas y que, como vimos, se declara y manifiesta en los impasses de la lógica. La elaboración de Lacan no nos interesa en el campo de las nociones matemáticas, ni en el de la aplicación de estas nociones al psicoanálisis; nos interesa, más bien, en su interés por *el decir*, el cual equipara al asunto de la escritura y del hacer en matemáticas. *Objetos lacanianos* como el grafo del

---

inferior izquierda y que se lee: “*Para todo  $x$ ,  $\Phi$  de  $x$* ”, que quiere decir que *para todos* los elementos de este conjunto opera la función. Estas dos fórmulas –lado izquierdo de la imagen– corresponden al lado denominado “hombre” de las fórmulas de la sexuación.

Del lado denominado “mujer” –lado derecho de la imagen–, en la esquina superior derecha están, ambos negados, el cuantificador existencial ( $\exists \bar{x}$ ) y la función ( $\bar{\Phi}x$ ). Esta fórmula se lee: “*No existe  $x$ , para el que no  $\Phi$  de  $x$* ”, lo que significa que no existe un elemento para el que no opere la función. Observemos que del lado “mujer” nada viene a decir no, nada hace objeción a  $\Phi$ . La no negación a la función implica que, de ese lado, no hay excepción que funde un conjunto. Si del lado “hombre” hay un todo –“*para todo  $x$* ”– fundado en la existencia de la excepción de “*al menos un  $x$  para el que no*”, del otro lado, en su lugar, en tanto no hay excepción –“*no existe ningún  $x$  para el que no opere la función*”–: los elementos para los que opera la función no pueden, sin embargo, fundar un conjunto, no pueden fundar un “*para todo*”. Podríamos decir que los  $x$  del lado “mujer” pueden formar un grupo, una aglomeración; pero no un conjunto que tenga a  $\Phi$  como referente, no pudiendo constituirse el conjunto de “*Las mujeres*”, en tanto, para fundar ese conjunto, es necesario que su fundación se soporte en la existencia de una excepción. La fórmula superior derecha escribe la falta de excepción del lado “mujer”; de manera que no puede escribirse una fórmula que postule un “*para todo*” del lado “mujer”, deviniendo necesaria la escritura del cuantificador universal negado ( $\forall \bar{x}$ ) respecto a la función  $\Phi$  ( $\Phi x$ ): “*No todo  $x$ ,  $\Phi$  de  $x$* ”. Las existencias del lado “mujer” no se agrupan en ningún *todo*; pero este “*no todo*” –algunos– no debe entenderse como un partitivo (una parte); sino como elementos que, respecto al referente  $\Phi$ , no hacen conjunto, no sustentan una definición; existen, sí, pero sin identidad, sin un concepto que los represente, que los condense, que los resuma. Nos hallamos así, ante un problema lógico y es que es imposible escribir el “*para todo*” del lado “mujer”. Una consecuencia lógica de esta imposibilidad es que este “*no todo  $x$* ” del lado “mujer” no traduce que en algunos  $x$  opere  $\Phi$  y en otros  $x$  no; sino que el *no todo* señala, nombra a cada uno de los  $x$  del lado “mujer”; de manera que, si pudiéramos decir “*todas las ‘mujeres’*”, sin contradecir las fórmulas, tendríamos que decir “*en cada mujer opera  $\Phi$ ; pero, no completamente*”. Así escritas, las fórmulas del lado “mujer” nos revelan una paradoja: la de un ‘conjunto’ de elementos cuyo rasgo constitutivo es que no hacen conjunto. Un conjunto de elementos singulares.

deseo y las fórmulas de la sexuación, entre otros, no son *objetos matemáticos* como tal, que ofrezcan un saber en el orden de lo matemático; no obstante, no puede ignorarse que, si bien con estos objetos Lacan no hace matemática, sí muestra con ellos algo sobre la escritura matemática y su inteligibilidad depende, justamente, de su *mise en scène*, en cuyo caso, renacen como *objetos matemáticos lacanianos*. A tales objetos Lacan los llamó *matemas*.

Mi intento por elucidar el interés de Lacan por el hacer matemático, tomando como referencia estos *objetos*, me ha llevado a considerar la idea de *matema*. Indagando al respecto encontré que, si bien la pregunta por el *matema* puede simplificarse de manera práctica aduciendo que éste es una *fórmula*, la idea de *matema* desborda a la de fórmula, en tanto trasciende la mera representación formal de las cosas apelando a una suerte de anterioridad a sí misma, además de manifestarse y materializarse a través de su escritura. Para Heidegger, citado por Guitart (*Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*, 2000, p. 45), “*un matema es algo que ya se sabe*”; es decir, lo que el hombre ya sabe de las cosas cuando entra en relación con ellas, es lo que hace de las cosas: cosas, un *matema* es la *estructura* de las cosas. La circunferencia, por ejemplo, por su formulación evidente preexiste a la formulación misma<sup>42</sup> y, una vez formulada, se vuelve transmisible, contable, enseñable y ahí es cuando es *matema*. *Matema* es el alma de las cosas, por la cual, las cosas son lo que son, y así, en tanto está escrito: ronda lo tautológico.

Lo más cercano a pronunciar el alma de las cosas, sabiendo de su imposibilidad, pero sin resignarse a ella, es la formalización matemática, porque ella es *matema*, y como tal: capaz de transmitirse íntegramente. Me atrevería a decir que, en ese orden de ideas, un *matema laciano* apela a la *literalidad*, tomando distancia de cadenas y cadenas de razones e interpretaciones, como si esta mónada de saber –la *letra*, el *matema*– condensara una eterna sucesión de explicaciones y actuara como una especie de recorte o detención necesaria, como una presa en mar abierto.

---

<sup>42</sup> Una circunferencia es una circunferencia y antes de ser nombrada en cualquiera de sus formas –algebraica, geométrica, analítica– ya existía en el mundo de las ideas.

Podríamos decir que el interés lacaniano por el objeto matemático –*matema*– reside no en su aplicación a conceptos psicoanalíticos, viendo cómo estos se deducen a partir de éste; sino en su dimensión de acto de abreviación, de acto bien hecho, bien escrito, de abreviación rigurosa para quien lo hace. La abreviación que introduce el *matema* es como el atajo de un sendero que se conoce desde siempre, como una suerte de ‘sentido evidente’ del que se presiente que se había olvidado; pero que, a su vez, sorprende, sorprende por la ‘familiaridad’ extraña con la que se le reencuentra. Como *déjà vu*. Si se intentara describir la naturaleza de la evidencia que presenta el *matema* sería imposible, sin invocar algo que se presiente olvidado, pero que habitó siempre y, sólo así, por su evidencia tácita, es posible que sea transmisible.

En una disciplina, un *matema* es *lo que ya se sabe y, sabiéndose, se enseña*: se asume como anterior y evidente. Transmitir el *matema*, enseñarlo, supone que éste puede ser escrito, que puede ser dicho; no obstante, no es posible ubicar el instante exacto de su creación y existencia, el *matema* preexiste, está implícito, se revela en el escribir mismo, en el devenir propio de una disciplina. Diríamos, por ejemplo, que, para el psicoanálisis, el lenguaje está en posición de *matema*, pues se le reconoce determinante y presente antes de la constitución subjetiva.

El *matema* es autorreferente, invariante en el tiempo, no evoluciona, se funda en sí mismo en razón de su propia estructura. Tomemos como ejemplo uno de los dogmas aceptados por el catolicismo: la *Inmaculada concepción de María*, entendiendo por dogma, aquellas afirmaciones que se aceptan como verdad:

La iglesia católica decreta la *Inmaculada concepción de María* en 1854, estableciéndose como fecha de su celebración el 8 de diciembre, 9 meses antes de la celebración de la natividad de la virgen –8 de septiembre–. Este dogma establece que, en virtud de los méritos de su hijo Jesucristo y de su lugar ocupado como su madre: “*La bienaventurada Virgen María fue, en el primer instante de su concepción [...] preservada intacta de toda mancha del pecado original. Eligiéndola el Padre desde antes de la fundación del mundo para ser santa e inmaculada. Dios envió a su Hijo, pero para dar forma a Su cuerpo quiso la libre cooperación de una criatura. Para ello, desde toda la eternidad, Dios eligió a la Virgen [...]*”.

*Esa santidad [...] con la que se ve enriquecida desde el primer instante de su concepción le viene íntegramente de Cristo: ella es redimida de manera eminente en consideración a los méritos de su Hijo”<sup>43</sup>.*

Tomo esta ‘declaración’ hecha por el papa Pío IX para ejemplificar ese rasgo de autorreferenciación e involución del *matema*, en tanto, es el Hijo, que viene al mundo *después* de su madre, quien le otorga a ésta su *inmaculada concepción*, la cual es necesaria para el nacimiento de quien será “el Salvador”. Así mismo, es el Hijo, quien, a su vez, le otorga la dignidad de Padre, al Padre, desde antes de nacer, desde la eternidad anterior a su nacimiento.

El *matema*: ¡ES!, no se deduce, se funda en sí mismo, así como el dogma: que se ‘declara’ y se sostiene por sí mismo en su propia imposibilidad provocadora<sup>44</sup>, pero referida a lo que constituye el objeto de la matemática; es decir: el rigor y el tino de la escritura (lo humano) sobre el entendimiento cusiano (lo divino).

Así las cosas, pareciera que el interés de Lacan por lo matemático reside en el *escribir bien*.

La escritura matemática le provee, si se quiere, ‘recursos’: si bien suele pensarse que lo matemático apunta hacia el origen –lo hallamos en Cusa y en Descartes–, que lo matemático ubica el origen de lo que ulteriormente van a decir las ciencias y funda algunos de sus asuntos, como el espacio infinito, homogéneo, isotrópico y matemático de la Mecánica Newtoniana:

---

<sup>43</sup> Tomado del *Catecismo de la Iglesia Católica*: Primera parte, Segunda sección, Capítulo segundo, Artículo 3, párrafo 2, p. 490-493. En: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s2a3p2\\_sp.html#II%20...%20nacido%20de%20la%20Virgen%20Mar%C3%ADa](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2a3p2_sp.html#II%20...%20nacido%20de%20la%20Virgen%20Mar%C3%ADa) Recuperado el 05/09/2020.

<sup>44</sup> En este documento, la *educación como imposible* opera como *matema*. *Matema* que se declara, que preexiste, que no se propone deducción alguna de su origen, que se sostiene por sí mismo, en su inherente imposibilidad, imposibilidad que acicatea y provoca contingencias que no es posible determinar previamente. Si se aceptara la educación como posibilidad, su afirmación en sí misma señalaría un *cómo* y, por lo tanto, un *así* –como existencia o ilusión–, cuestión que no sólo es poco atractiva, en tanto, la cuestión se fosiliza en definir y operar una técnica; sino que recorta posibilidades y asegura puertos de desencanto. Un *matema* como la *educación imposible* deviene en un cuestionamiento infinito que quizás encontrará detenciones, respuestas y revelaciones en la experiencia singular del uno por uno; pero, vamos despacio, distanciándome del *cómo* y del *así*, esto apenas es el ‘case’ de una apuesta.

fundar no es señalar un origen, porque a condición de fundar, no puede preguntarse por sí mismo, se trata, en su lugar, de *escribir bien* y, al escribir: fundar lo no escrito, incluso lo paradójico, cuestión, además, inherente a la naturaleza humana.

La historia de la matemática exhibe bastantes ejemplos de cómo el sostenimiento de lo paradójico se constituye en uno de sus mayores recursos de fundación –puntos al infinito, existencia de un componente imaginario en los *números complejos*, entre otros– y ni qué decir del sostenimiento fundador en la escritura, del equívoco y de la imposibilidad. De manera que, el asunto reside, quizás, en el interés por lo *bien escrito*, aunque sea paradójico, y que, por estar *bien escrito*, resuelve, anticipa, precisa, inventa y crea.

En este punto, luego de bordear por un interés puramente personal y como antesala al estudio que me propongo del *Grafo del deseo*, me permito decir que el interés de Lacan por lo matemático habita en el deseo de *escribir bien* sobre el sujeto y su constitución paradójica, afectada por un equívoco que se sostiene e inventa y en la que *lo imposible* juega un papel, estructural, de creación, en donde, el uso de diagramas, como el *Grafo del deseo*, tendrían una función, si se quiere, de *recurso retórico*. El diagrama, visto así, no dice por sí mismo, se asume como un vehículo, como un esqueleto del que cuelgan cosas y no vela lo de que allí cuelga con discursos demostrativos de sí mismo. No obstante, todo diagrama, como objeto matemático, es, en sí mismo, una organización rigurosa que no se propone nada más que eso; es decir, sin motivar ningún sentido sobre lo que de ella pende. Así, los grupos, los anillos, los grafos, las trenzas, las topologías... son sólo organizaciones rigurosas, susceptibles de ser presentadas de manera diagramática<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Cuando quise en esta investigación abordar el *Grafo del deseo* pensando el asunto de la formación, quise pensar que en el interés de Lacan por lo matemático –el *Grafo* como grafo– habitaba algo sustancial que me demandaba develarlo, además, por mis afectos propios por el asunto matemático y epistemológico, y me dispuse a rastrear eso desconocido que me empujaba; no obstante, mi sorpresa fue grandemente desconsoladora al llegar a este punto y develar que en el ‘fondo’ no había nada de aquello que yo suponía, nada más que un cascarón hueco en donde dibujar el asunto psicoanalítico. ¡Bueno! Un cascarón hueco ya es ‘algo’; pero, nada más que ‘eso’: un *cascarón hueco*.

Concluyendo, podríamos decir que la aproximación lacaniana a lo matemático no reside en la aplicación de saberes matemáticos constituidos al psicoanálisis –psicoanálisis matemático–; sino, más bien, en la cuestión del acto de pensamiento, de la escritura clara, del rigor que a ello subyace y de ese bascular, bien escrito, entre sentido y no-sentido, que no sería posible si la matemática fuera un discurso de lo verosímil, a través de vehículos como lo son los *diagramas* –grafos, nudos, fórmulas–, tomando en cuenta: no sólo los claros de la escritura, sino también los oscuros, aquello que no está dicho explícitamente; pero que, por dejarse fuera, también se dice, como lo paradójico que, bien escrito, es susceptible de existir.

Así, lo paradójico del sujeto; el equívoco, estructural y necesario; la imposibilidad creadora... encuentran en el hacer matemático cómo decirse consistentemente.

Embelesada, la meta se hizo distante. Me detuve a mirar el árbol y que quedé esculcando en sus hojas. La intención por esclarecer el interés de Lacan por la matemática se volvió el velo necesario que encubría, del otro lado, mi propio asunto, ese: del que no se puede hablar; pero que atrae como abismo y que se sabe porque se padece, conmueve, anuda la garganta, ahoga el aliento, azota algo que no es el pensamiento y hace llorar. Pero el velo era necesario y, a riesgo de equivocar el sentido y deponiendo confesamente la intención de esclarecer, anudé con la firmeza que me da el haber hecho yo misma el recorrido, lo que sigue:

---

---

No obstante, no quise privar a este documento del recorrido que, al final, se dio cuenta que perseguía una quimera: un *sentido* trascendental, rayando en lo espititual, de la aproximación lacaniana a lo matemático.

Para algunos, el recorrido pudiera parecer vacuo; pero yo no hubiera podido llegar a tal conclusión sin haberlo transitado y eso, para mí, aún lejos de ser un *saldo de saber* que sirva para algo, cuenta.

## 2. El Grafo del deseo

*“Pues lejos de ceder a una reducción logicizante, allí donde se trata del deseo, encontramos en su irreductibilidad a la demanda el resorte mismo de lo que impide igualmente reducirlo a la necesidad. Para decirlo elípticamente: que el deseo sea articulado, es precisamente la razón de que no sea articulable. Entendemos: en el discurso que le conviene, ético y no psicológico. Tenemos entonces que llevar mucho más allá ante nosotros la topología que hemos elaborado para nuestra enseñanza durante este último lustro, o sea introducir cierto grafo a propósito del cual avisamos que no garantiza sino el empleo entre otros que vamos a darle, habiendo sido construido y perfeccionado a los cuatro vientos para ubicar en su nivelación la estructura más ampliamente práctica de los datos de nuestra experiencia. Nos serviría aquí para presentar dónde se sitúa el deseo en relación con un sujeto definido a través de su articulación por el significante.”*

*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. J. Lacan, 1960*

## 2.1 Topología del Grafo del deseo<sup>46</sup>

¿Por qué Lacan va a valerse de un grafo topológico para hablar del sujeto? Matemáticamente hablando, ¿qué ofrece un grafo a una teoría del sujeto?, ¿qué permitirá decir el *Grafo del deseo*, y que no, acerca de la formación?

En general, los grafos son elementos topológicos; en ese orden de ideas, podríamos decir que el *Grafo del deseo* es la entrada sistemática de la Topología en el Psicoanálisis. Digo ‘sistemática’ porque con anterioridad al *Grafo del deseo*, Freud y Lacan ya apelaban a la representación a partir de modelos y esquemas<sup>47</sup> a los que también les asisten cuestiones topológicas<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> A propósito de *Apuntes matemáticos para leer a Lacan. Tomo I: Topología* de Pablo Amster (2012): -Parece ser que Lacan fue muy criticado por el uso que hace de la Topología y la Matemática en general; sin embargo, al respecto, J. A. Miller dice que “no se puede extraer esta Topología de la enseñanza de Lacan para hacerla una disciplina independiente. Esta Topología sólo es útil inmersa en su enseñanza, no es una disciplina sui generis”. De manera que no se puede hablar de *Topología Lacaniana*, pero he dicho que Lacan tampoco hace una aplicación de la Topología, ¿entonces?

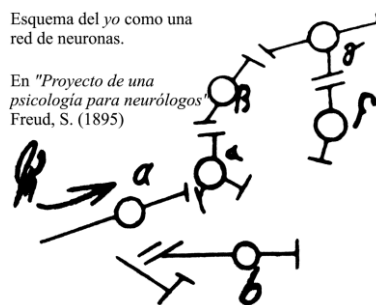
<sup>47</sup> En Psicoanálisis: los modelos (*Modelo óptico*), los esquemas (*L-Lambda* ( $\lambda$ ), *Z y R*) y los grafos (*Grafo del deseo*) presentan los conceptos psicoanalíticos y sus relaciones de manera sincrónica, en ellos, todos los conceptos puestos en juego están dados simultáneamente, eliminando interpretaciones causales y deterministas y revelando, con su asincronía, su relación estructural. No obstante, los modelos son analógicos, tienen estructura imaginaria y la analogía es algo imperfecto dentro del concepto; de manera que, el *Modelo óptico* me resulta el estado topológico más primitivo de lo que intento elucidar, a diferencia de los esquemas, los cuales deben ser sólo ‘leídos’ y cuya función es económica al ser sólo una manera de fijar las ideas y sus interrelaciones, alejándose así de la imaginarización a la que recurren los modelos y aproximándose más a una estructura discursiva.

<sup>48</sup> En el esquema que se presenta en “*Proyecto de una psicología para neurólogos*” (1895), Freud propone que nos “*Imaginemos el yo como una red de neuronas [...]*”. En Matemáticas, una red es un grafo; de manera que es lícito afirmar que, en el esquema, Freud propone que nos representemos al yo como un grafo de neuronas “*catectizadas y bien facilitadas entre sí*”. Ahora bien, según Eidelsztein (2005), estas ‘neuronas’ serán llamadas luego ‘huellas mnémicas’ y más tarde ‘representaciones’, ‘representaciones que la Lingüística hoy llama ‘significantes’. En ese orden de ideas, este yo freudiano del “*Proyecto de una psicología para neurólogos*” es un grafo de significantes; es decir: un sujeto, el del *Grafo del deseo*. Diría que, si aceptamos que el yo del “*Proyecto de una psicología para neurólogos*” es una red de representaciones, o sea, un grafo,

Como en Psicoanálisis se trata de conceptualizar simbólicamente y no de imaginar, el paso – en Lacan– del uso de modelos al de esquemas y grafos me resulta comparable con la

---

entonces, Lacan encuentra al sujeto en el mismo lugar que Freud: un sistema de significantes con estructura de grafo.



A finales del siglo XIX cuando Freud escribe este texto (*Proyecto de una psicología para neurólogos*, 1895), la gramática del campo de producción científica –en particular la de la Física y la Biología–, sus fundamentos y conceptos, se instalan como ejemplo y ruta de validación de lo que se pretende verdadero, permeando la estructura discursiva de los intelectuales de la época. Freud no es ajeno a esto y, en este texto en particular, se percibe esa intención: “*La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco. El proyecto entraña dos ideas cardinales: 1. Lo que distingue la actividad del reposo debe concebirse como una cantidad (Q) sometida a las leyes generales del movimiento; 2. Como partículas materiales en cuestión deben admitirse las neuronas.* (Proyecto de una psicología para neurólogos, 1895, p. 211), “[...] quien se dedique a la construcción de hipótesis científicas sólo podrá tomarlas en serio una vez que se adapten desde más de una dirección a los conocimientos ya establecidos y siempre que de tal modo sea posible restarles su carácter arbitrario de construcciones ad hoc.” (Proyecto de una psicología para neurólogos, 1895, p. 217), “Hasta ahora ni siquiera hemos mencionado el hecho de que toda teoría psicológica, además de cumplir los requisitos planteados por el enfoque científico natural, debe satisfacer aún otra demanda fundamental. En efecto, habrá de explicarnos todo lo que conocemos de la más enigmática manera, a través de nuestra ‘consciencia’, y dado que esta consciencia nada sabe de lo que hasta ahora hemos estado presuponiendo –de cantidades y de neuronas–, dicha teoría habrá de explicarnos también esta falta de conocimiento.” (Proyecto de una psicología para neurólogos, 1895, p. 221).

La mecánica y el electromagnetismo se encontraban en su apogeo y es patente que ideas como las de movimiento, energía, carga, principio de inercia, descarga, partículas... resulten recurso explicativo en este texto; no obstante, tomando la distancia que posibilita el tiempo y reconociendo que para 1895 aún no se afirmaba la Lingüística moderna, ni el Estructuralismo y ni qué decir de la Topología y la Teoría de los grafos, podemos leer en *el decir* de este magnífico texto, a propósito de, pero más allá de *lo dicho*, que son evidentes sus *aires de familia* con el *Grafo del deseo*: un sujeto como efecto de una red de ‘cosas’... por ahora...

emergencia del Álgebra en las Matemáticas y con su introducción en la Geometría y en la Física:

- En Matemáticas, expresar relaciones entre números a través de símbolos generales como en el caso de las funciones  $-f(x)-$ , permitir que tales relaciones sean sintetizadas en letras o signos y autorizar operar con entidades desconocidas –incógnitas–, puede interpretarse como una generalización de la Aritmética;
- En Geometría –Geometría Analítica–, representar un punto en el espacio mediante un conjunto de números (coordenadas cartesianas<sup>49</sup>) hizo posible, con la aplicación de métodos algebraicos como el Teorema de Pitágoras o los métodos de solución de sistemas de ecuaciones lineales, la abstracción simbólica y la generalización de problemas geométricos (espaciales) y
- En Física, formalizar algebraicamente relaciones entre entidades físicas –masa, tiempo, velocidad, distancia, momentum, fuerza– ya presentes en las descripciones del movimiento anticipadas por la Filosofía Natural inauguró el tránsito del mundo de lo sensible al universo de lo inteligible<sup>50</sup>: “[...] *una física matemática deductiva* y

---

<sup>49</sup> Descartes inauguró una era al presentar aquella conjunción entre Geometría y Álgebra que hoy conocemos como Geometría Analítica; en tanto que, algebraicamente, es posible aproximarse a la estructura del espacio sin recurrir a la imaginarización. No obstante, tanto la Geometría Analítica como la Geometría Proyectiva, se sitúan aún a medio camino en ese paso que va de la intuición imaginaria de la Geometría Euclideana, sus formas, métrica y tamaños, a la conceptualización simbólica y puramente cualitativa de la Topología. Diré así que la Geometría Euclideana es como un hombre vestido con traje, las Geometrías Proyectiva y Analítica, un cuerpo desnudo y la Topología, el esqueleto humano: paso depurativo en el que se decanta un espacio con propiedades menos numerosas, pero más esenciales.

<sup>50</sup> Se suele atribuir esta gesta a Galileo Galilei; no obstante, Alexandre Koyré (*Estudios Galileanos*, 1966) sitúa a Arquímedes como precursor cardinal de este proyecto, joya de la corona de una transformación espiritual en la que la vida contemplativa dio paso a la vida activa, en la que el hombre dejó de contemplar la naturaleza para hacerle ahora confesar sus secretos. Para Koyré, la formalización de las ideas –maravillosa *couple* entre Filosofía Natural y Álgebra– tiene su génesis en Arquímedes, superando así, epistemológicamente, a Galileo: “¿De dónde viene esta curiosa física mecánica –todos los movimientos de los cuerpos, dice con bastante frecuencia Galileo, pueden ser reducidos al principio de la balanza– [...] que acabamos de encontrar en Galileo? Lo hemos dicho ya varias veces: proviene directamente de Arquímedes, cuyo nombre no escribe jamás Galileo sin

*‘abstracta’*: tal será la física que Galileo desarrollará en Padua. Física de la hipótesis matemática; física donde las leyes del movimiento [...] son deducidas ‘abstractamente’ [...] sin recurrir a la experiencia de los cuerpos reales” (Koyré A., *Estudios galileanos*, 1966, p. 71).

Parece que la sustitución de las nociones psicoanalíticas por letras –tanto en los modelos, como en los esquemas y en el Grafo del deseo– tiene intención algebraica: todo sujeto, hablante, como el matemático y el científico, no puede evitar las relaciones significante/significado que implican sus nociones por estar éstas hechas de palabras. El álgebra, al operar sólo con letras, evita toda relación con el significado, toda interpretación subjetiva<sup>51</sup>.

---

*acompañarlo de los más elogiosos epítetos, y bajo cuya autoridad se va a poner. Con toda razón, sin duda alguna. Por otra parte, no fue Galileo el único que admiró por encima de todo a Arquímedes. Desde que Tartaglia edita sus obras en latín, su gloria, primero, y su influencia, después, no hacen más que crecer. Hasta tal punto que Cardano, quien muy seriamente se entretiene en clasificar a los grandes hombres por orden de preeminencia, asigna el primer lugar –por encima de Aristóteles– a Arquímedes, único en su categoría. [...] ¡poner a este artesano por encima de Euclides, por encima de Aristóteles! [...] En cuanto a la influencia, está muy claro que los dos mejores mecánicos de la época, [...], deben lo más lúcido de su pensamiento a Arquímedes. Y en cuanto a Galileo, puede decirse, por expresarlo de alguna manera, que se formó en la escuela de Arquímedes. En efecto, es con la Bilancetta –tratado de la balanza hidrostática– con la que el joven Galileo se inicia en la vida científica; y su primera cátedra de matemáticas en la Universidad de Pisa la debe a un trabajo sobre el centro de gravedad de los sólidos, de inspiración y técnica totalmente arquimedianas; y es afiliándose consciente y resueltamente a la escuela de Arquímedes, abrazando la tradición del pensamiento que éste representa –a favor de los ‘antiguos’ y en contra de Aristóteles– como Galileo llega a superar la física de la fuerza impresa y se eleva al nivel de la física matemática, que no es otra cosa sino una dinámica arquimediana. [...] Una física arquimediana quiere decir una física matemática deductiva y ‘abstracta’: tal será la física que Galileo desarrollará en Padua. Física de la hipótesis matemática; física donde las leyes del movimiento, la ley de la caída de los graves son deducidas ‘abstractamente’ sin hacer uso de la noción de fuerza, sin recurrir a la experiencia de los cuerpos reales” (Koyré A., *Estudios galileanos*, 1966, p. 68).*

<sup>51</sup> A propósito de la fórmula del fantasma y el papel del algoritmo en su enseñanza, Lacan apunta que: “[...] Es lo que simboliza la sigla ( $\$ \diamond a$ ) que hemos introducido a título de algoritmo que no por casualidad rompe el elemento fonemático que constituye la unidad significativa hasta su átomo literal –la letra–. Pues está hecha para permitir veinte y cien lecturas diferentes, multiplicidad admisible hasta el límite en que lo hablado permanece tomado en su álgebra. Este algoritmo y sus análogos utilizados en el grafo no desmienten en efecto en modo alguno lo que hemos dicho de la imposibilidad de un metalenguaje. No son significantes trascendentes; son los índices de una significación absoluta [...]” (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 796).

Pero ¿qué papel juega la Topología en el contexto psicoanalítico?, ¿cómo se articula lo particular de cada caso con lo general o universal de la estructura?, ¿cómo se accede a la estructura? Bien, las nociones de la Topología y, especialmente, la de *Invariantes topológicas* serán capitales en el esclarecimiento de estos interrogantes.

Si bien la Topología hace referencia al *lugar*, desborda la idea sensible de éste como instancia física espacial (sitio) ampliándose en una postura formal de generalización; es decir, la Topología es la *generalización inteligible* del espacio, en la que la Geometría, sus coordenadas y métricas, son apenas un caso particular.

De manera general, la anterior es una definición de Topología y, lo que sigue, 5 principios topológicos y su articulación con el Psicoanálisis:

1. La *forma*: En Topología se omite la *forma*. En la idea de espacio topológica descrita, aquella no cumple ninguna función determinante. Coloquialmente a la Topología se le ha llamado la *geometría de la lámina de goma* porque, aunque a una superficie se le estire, se le doble o se le apriete, cambiará su forma, pero nunca su *estructura*. Lo anterior, provee un recurso invaluable al Psicoanálisis, en cuanto fija la mirada en la estructura clínica del sujeto y ya no en su forma o apariencia; la cual podría jugar el papel de encubrimiento. Por eso, lo imaginario (forma, imagen y apariencias) no resulta determinante en el develamiento de la estructura.

2. La *medida*: Lo mensurable, referido al tamaño o a las distancias, no tiene ninguna función. En Psicoanálisis, este principio de no mensurabilidad es extensivo al tiempo y al espacio. No es que no se tengan en cuenta el espacio y el tiempo; es que, como en la Topología, no se hace por la vía de la medida<sup>52</sup>. Concebir la idea de separación a partir de la medida, por ejemplo: en kilómetros, millas u océanos, no juega un papel determinante para el

---

<sup>52</sup> Un *instante de ver* podría no ser un 'instante' y durar; un *lapso para comprender* podría durar un diminuto intervalo temporal y un *momento de concluir* tardarse el resto de una vida. (Lacan J., *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, 1945, *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*).

Psicoanálisis<sup>53</sup>. Las estructuras con las que trabaja la Topología no se determinan por la dimensión de la medida.

3. *Interior / Exterior*: Al igual que como con las dimensiones de tiempo y espacio, no es que en Psicoanálisis no se trabaje con las nociones de interior y exterior; sino que éstas se relacionan de manera distinta a como lo hacemos desde el sentido común. Relaciones de orden imaginario entre interior y exterior se agotan en cuestiones que presenta el Psicoanálisis: como aquella en la que se afirma que las palabras que proferimos provienen del Otro ¿cómo es que ‘sacamos de dentro’ algo que ‘viene’ del Otro, de ese Otro ‘de fuera’?; asimismo, ¿por qué es necesario un analista para que un sujeto se analice?, ¿cómo es que dentro del Sujeto están los *ideales*<sup>54</sup>? La noción de Sujeto que sostenemos en este documento toma distancia y se opone a la de Individuo que, si bien se refiere a ‘indivisible’ –indiviso en sí mismo–, alude a un in-dividuo radicalmente dividido entre un *adentro* y un *afuera*: el resto, el mundo, los otros... La cuestión *interior/exterior* que ofrece la Topología se adecúa muy bien respecto a la oposición que presento a Ustedes entre Sujeto e Individuo; ya que la noción de *corte o borde* en el Sujeto psicoanalítico estará indicada de manera distinta a la del sentido común.

4. *Sujeto / objeto*: La Topología subvierte la concepción común que se tiene de la relación *sujeto/objeto*; en tanto ésta última generalmente está referida a la relación *res extensa/res cogitans* –cosa extensa/cosa pensante–. La *res extensa* es usualmente concebida de manera tridimensional: objetos físicos materiales y la *res cogitans* como adimensional: no ocupando un ‘sitio’. Sin embargo, topológicamente hablando se reconoce la existencia de *objetos*; pero su *forma* –tridimensional– resulta irrelevante, importando en su lugar: la superficie –bidimensional–. En ese orden de ideas, ¿de qué naturaleza es entonces el objeto *a*?, ¿Cuál es la naturaleza del Sujeto del *Grafo del deseo*? Un objeto de satisfacción pulsional, ¿coincidirá

---

<sup>53</sup> Esposos podrían sentirse ‘separados’ y, no obstante, compartir el mismo lecho.

<sup>54</sup> La naturaleza en sí misma de un *ideal* es estar por fuera. El ideal ‘de un Sujeto’ se supone externo.

con la noción de objeto *a* decantada en el *Grafo del deseo*? No obstante, ...nos pasamos la vida queriendo hacer tridimensional al objeto *a*...

5. *Invariantes*: En los 4 principios anteriores vemos cómo lo sensible, lo imaginario y lo común se desvanece... ¿qué permanece?: la estructura. Desnudados de la forma, el tamaño, las apariencias, la variabilidad subjetiva... hay algo que se revela invariante. Los invariantes en las disciplinas, no solamente determinan sus fundamentos y límites; sino que son, a su vez, ancla y destino de todo lo que desencadene la gramática, no métricos, propiedades esenciales de las figuras imaginadas por la Geometría y que revelan su atributo más íntimo<sup>55</sup>. En Psicoanálisis, por ejemplo, un invariante es que el inconsciente está estructurado como un lenguaje: eso, es real en *todo* sujeto. Todo inconsciente que todo psicoanalista reciba en su clínica tendrá la misma estructura: siempre será un inconsciente estructurado como un lenguaje, más allá del detalle, la forma y las apariencias de cada sujeto. *Invariante* es entonces la noción topológica que nos permite articular la clínica del caso—por—caso con las propiedades estructurales de un sujeto.

Bien, hasta aquí podemos afirmar que los grafos, como elementos topológicos, permiten presentar cuestiones que desbordan y subvierten lo sensible e imaginario, aproximándose, desnudando: lo *estructural*. No importa cómo se los dibuje, porque el grafo no es ‘el dibujo’, en ellos, el diagrama en sí mismo no cumple ninguna función: un grafo en particular, con su particular y única *estructura*, podría representarse gráficamente mediante dibujos diferentes. Ahora veamos, propiamente, las características topológicas del *Grafo del deseo*<sup>56</sup>:

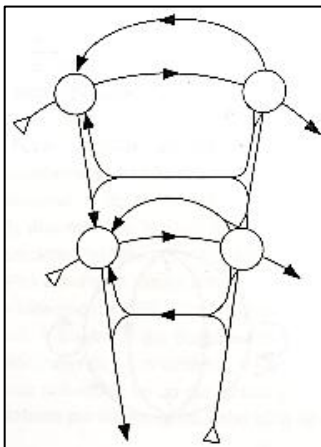
---

<sup>55</sup> A través de uno de sus habituales juegos de palabras, Lacan expresa al toro como *trou matisme* (agujero -matismo), dejando ver que lo propio de un toro, su intimidad, su *trauma*... radica en tener un agujero.

<sup>56</sup> Debo confesar que me ha costado muchísimo esfuerzo entrar a trabajar el *Grafo del deseo* desde la Topología. Ingenuamente pensé que había que entender primero la Topología, para luego entender los grafos y los nudos y luego, ahora sí: el *Grafo del deseo*; sin embargo, no hay tal camino secuenciado y en escalamiento, de menor a mayor. Y menos en Psicoanálisis. Por eso me siento como en contravía en una autopista. ¿¿¿Cómo pude dejar pasar lo que Él mismo plantea en *Subversión del*

Aunque su nombre *grafo* nos lleva a la teoría matemática de los grafos, su origen griego – *graphein*– nos lleva a significarlo como ‘grabado’, ‘letra’ o ‘escritura’. El *Grafo del deseo* es, entonces, un tipo *particular de escritura* que es literal, formal, que no dice porque busca reducir al máximo el sentido; no obstante, si bien el *Grafo* ha sido ampliamente trabajado y comentado, en esta investigación no puedo ingenua y espontáneamente aceptar como accidental su *particular escritura topológica*, de manera que intentaré subrayar en ella, algunas de sus propiedades ignoradas, las cuales revelan el excepcional tino de Lacan al hilvanarlo como atril del deseo y del sujeto psicoanalíticos:

Para empezar, tomemos en cuenta la estructura del Grafo sin, por ahora, las funciones que Lacan asigna a vértices y aristas:



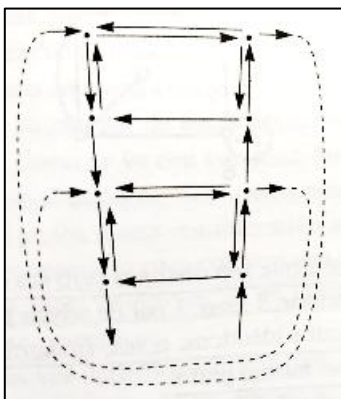
Dados los vectores (aristas dirigidas: flechas) podemos decir que es un grafo orientado; pero ¿a dónde se dirigen las aristas que salen de la derecha del Grafo?, ¿de qué otras aristas orientadas provienen los vectores que llegan por la izquierda?: ¿cómo conectan estas aristas ‘anormales’?

Bien, dos invariantes topológicos de los grafos indican que, necesariamente, *todo grafo debe estar formado por partes*

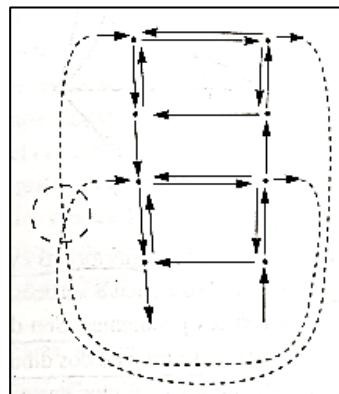
---

*sujeto... ???* Allí encuentro, después de haber leído el mismo párrafo como 101 veces, que el tránsito fue al contrario del recorrido que estoy haciendo: el *Grafo*, como grafo, **se hizo necesario** para articular las nociones psicoanalíticas **que la clínica despertó**. ¡No al revés! El *Grafo del deseo*, como grafo, es una **consecuencia** formal de la experiencia clínica, no su entrada. Sin forzamientos, sin intentos de encuadrar lo encuadrable, fluido, suave, liviano... **¿Cómo no pude verlo antes?** Bien..., las cosas se han hecho a mi medida, sin ahorrar dificultad y sin atajos... y pues... yo misma no podía entrar por la clínica, porque no soy psicoanalista... eso lo sé. No obstante, si bien la manera en la que estoy abordando el *Grafo* no es la manera en la que sucedió en Lacan, es la entrada que –aunque batallada– estoy haciendo por mí misma.

conexas<sup>57</sup> y todo grafo se puede realizar en el espacio de 3 dimensiones sin necesidad de cortes, apelando a la superposición de aristas.



De acuerdo con lo anterior, 2 soluciones que articulan estas aristas se hacen posibles: una solución planar (la de la izquierda) y una solución no-planar (la de la derecha), ¿cómo decidir la solución adecuada?



### 2.2.1 Continuidad, Sujeto dividido y Ocho interior

Además del invariante de conexión-continuidad que exige el tratamiento topológico, una respuesta por la vía de lo discontinuo (solución planar) no resultaría auténticamente psicoanalítica, como dije, la noción de Individuo<sup>58</sup> se opone radicalmente a la de Sujeto – Sujeto dividido– que es la que intento trabajar aquí.

<sup>57</sup> Una red –o grafo– en el que sus vértices se unen mediante caminos se llama conexa, lo que significa que la red no se descompone en partes. En Topología, *conexión* es sinónimo de *continuidad*, fundamental en Topología. Si el Grafo del deseo es continuo y esas aristas conducen a alguna parte, creo inconveniente hacer una lectura del grafo por pisos, a menos que no se pierda de vista que hablar de ‘pisos’ es apenas un recurso didáctico.

<sup>58</sup> Indivisible en sí mismo, Unidad y Completitud, radicalmente separada de lo que no es ella, unidad separada de su entorno. Esta noción de *Individuo* –continuo en sí mismo, si bien separado de lo otro– alienta la idea topológica de su *esfericidad*: la buena forma griega del cosmos, armonía que excede –por la infinitud del número de sus caras– a la de los sólidos platónicos, sinónimos de perfección; no obstante, la clínica psicoanalítica nos enseña que tal armonía puede ser puesta en cuestión. Para reconocer y reforzar esta idea de compacidad, unidad y esfericidad originarias y esenciales del hombre-individuo, tomemos de *El Banquete* (Platón, 380 a. C., p. 94) la intervención de Aristófanes: “[...] es preciso comenzar por decir cuál es la naturaleza del hombre [...] todos los hombres tenían formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo, [...], dos fisonomías, unidas a un cuello circular y perfectamente semejantes, [...]. Marchaban rectos como nosotros, [...] avanzaban con rapidez mediante un movimiento circular, [...]. De estos principios [de los astros] recibieron su forma y su manera de moverse, que es esférica. Los cuerpos eran robustos y vigorosos y de corazón

*Sujeto dividido* es una noción que Lacan toma del texto *La escisión del yo en los procesos de defensa* (Freud S., 1938): “*Ichspaltung*”. Esta noción implica una división continua, provocada por “*el conflicto entre la exigencia del instinto (interior) y la prohibición por parte de la realidad (exterior)*” (p. 3375), conflicto en el que, de ser resuelto, las dos partes en disputa reciben lo suyo: al instinto se le permite seguir con su satisfacción y a la realidad se le muestra el debido respeto; no obstante, a costa de un ‘*desgarrón*’ del yo que nunca se cura<sup>59</sup>. La división de la que aquí se trata –continua y estructural– se corresponde, a su vez, en el mismo sentido topológico, a la lógica planteada en 1925 por Freud en *La negación*<sup>60</sup>: afirmar mediante la negación y negar mediante la afirmación, una separación continua con un único borde<sup>61</sup>. Esta división del sujeto es sobre la que se sostiene el *Grafo del deseo* (ya veremos por qué); de manera que la solución no-planar (continua) se ajusta muy bien en su

---

*animoso, y por esto concibieron la atrevida idea de escalar el cielo y combatir con los dioses, [...], después de largas reflexiones, Zeus se expresó en estos términos: Creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y hacerlos más circunspectos, y consiste en disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos; así se harán débiles [...]”*. Por supuesto que esta noción de *individuo* riñe con la idea de *educación imposible* que intento demostrar, en tanto, esa ‘división’ que harán los dioses, entraña una promesa y una ilusión de retorno al origen, a la unidad de la esfera, que difiere radicalmente de la imposibilidad lógica que otorga una división estructural del sujeto; en ese orden de ideas, y topológicamente hablando, la esfera, cuya superficie puede ser reducida a un plano, no resulta una estructura compatible con el *Grafo del deseo*, el cual, por esta misma razón, no puede ser planar.

<sup>59</sup> “*Las dos reacciones contrarias al conflicto (rechazar la realidad y rehusar aceptar cualquier prohibición y reconocer el peligro de la realidad e intentar despojarse de dicho temor) persisten como el punto central de una escisión del yo*” (Freud S., *Escisión del “yo” en el proceso de defensa*, 1938, p. 3375).

<sup>60</sup> Como podemos notar, este asunto de lo continuo vs. lo discontinuo ya está en Freud y en los genes de cuestiones capitales para el psicoanálisis, podemos, asimismo, anticiparle a este asunto un atributo estructural del sujeto: la presencia de una falla fundamental, condición de tal división. Veremos entonces cómo, topológicamente hablando, podría ser enunciada esa falla fundamental en el *Grafo del deseo*.

<sup>61</sup> La “*denegación*”: término sugerido por Jean Hyppolite en 1954, quien, en el marco del *Seminario de técnica freudiana* del año 53-54 y a petición de Lacan, comenta el texto de Freud.

Tanto en *La Negación* (Freud S., *La negación*, 1925) como en el *Comentario hablado sobre la Verneinung de Freud* (Hyppolite J., 1954), a propósito del *Juicio de atribución* y el *Juicio de existencia*, se plantea que, originalmente, en un principio, en la génesis del pensamiento, en el mito que funda el juicio, no existe oposición entre exterior-interior, adentro-afuera, subjetivo-objetivo, representación-percepción, cuestión que merece ser analizada en detalle en otra oportunidad; pero que, para el caso que nos concierne aquí, sugiere imaginar una superficie de un único borde.

descripción topológica dado que el recorrido de este grafo no-planar sería el de un *Ocho interior*<sup>62</sup>.

### **2.1.2 Banda de Moebius, aplanamiento y Ocho interior**

La *Banda de Moebius* resulta ser un artilugio físico fácil de construir<sup>63</sup> y nos permite, en su definición topológica estructural, cierta aproximación al sujeto dividido como soporte del *Grafo del deseo*, al subvertir nuestro sentido común del espacio, en tanto, el derecho y el revés de la banda se resultan en continuidad, así como el adentro y el afuera en la *Botella de Klein* están del mismo lado.

Si deslizáramos la yema de nuestros dedos sobre uno de los lados de la banda, recorriéndola en un sentido, sin levantar el dedo, ni cruzar su borde, luego de una vuelta completa nos hallaríamos al otro lado, en el revés (si creyésemos que arrancamos en el derecho) de nuestro punto de partida del recorrido, encontrándonos así, frente a la paradoja de una superficie de un solo borde en la que los anchos paralelos del rectángulo inicial se confunden en uno sólo en una superficie unilátera<sup>64</sup>. Este borde, luego de una operación topológica de aplanamiento, delinea un *Ocho interior*<sup>65</sup>.

El camino que contingentemente estoy recorriendo, y tropezando, me ha llevado, entre otras cosas, a examinar la relación Topología-Psicoanálisis y, conocida y aceptada mi fragilidad al

---

<sup>62</sup> Un *ocho interior* no es más que un ocho (8) replegado sobre sí mismo; es decir, los dos bucles que lo forman no se dibujan en un mismo plano, sino uno sobre otro.

<sup>63</sup> Se toma una tira rectangular de papel y se pegan –se juntan en una superficie continua– sus 2 extremos, aplicando, previamente, una torsión de 180° a uno de ellos; no obstante, cabe aclarar que dicho modelado de la *Banda de Moebius* no es, en su materialidad estricta, la *Banda de Moebius*.

<sup>64</sup> Así mismo, si atravesáramos la banda con un lápiz, localmente en el lugar del lápiz daríamos por sentada la existencia de 2 caras; sin embargo, al considerar la banda como totalidad, por continuidad garantizaríamos una sola. Lo anterior, me sugiere la diferencia entre la lectura local del relato, puede ser anecdótico, declarado por un analizante y la lectura estructural que atiende al cifrado del crucigrama que es cada sujeto. La *Banda de Moebius* subvierte la concepción habitual de espacio y plantea la necesidad, para ciertos ámbitos, de una lectura desde lo estructural.

<sup>65</sup> Ese mismo que mencioné cuando elegí una configuración no-planar para el *Grafo del deseo*. El *Ocho interior* es la *Banda de Moebius* inmersa en el plano.

no contar con un suelo en la clínica como analista, encuentro bruma, como es de suponer, en el camino que elegí tropezar; no obstante, intentemos tender un puente: delinear un *Ocho interior* luego del aplanamiento topológico de una *Banda de Moebius*, con la complejidad que entraña la subversión del espacio que antes estimé, me sugiere considerar un algo imposible de ser dicho que queda cercado en esta operación de escritura; si se quiere, con el dibujo del *Ocho interior* diríamos que se escribe un matema, en el sentido en que el dibujo se transmite tal cual, independientemente de los efectos de significación que pueda generar; es decir, a mi pesar, que el uso de esta escritura no debe discurrir demasiado en el asunto epistemológico del estatuto de la Topología; en ese orden de ideas, a continuación, describiré 3 usos de la *Banda de Moebius* y del matema de su aplanamiento u *Ocho interior* que me permitirán ir perfilando, poco a poco, elementos de capital importancia en el *Grafo del deseo*:

Primer uso: Ferdinand de Saussure había sostenido la relación entre significante (Ste) y significado (sdo) sobre la imagen de las dos caras de una moneda o, para el caso que nos convoca, las dos caras de una hoja de papel o banda (derecho y revés); sin embargo, la donación topológica que me hace la *Banda de Moebius*, perturba la oposición Ste/sdo asociada a las dos caras de dicha hoja, en tanto que, como ya lo describí, los indicados derecho y revés se continúan mutuamente; de manera que, si recorro la banda con los dedos, localmente, en cada instante del recorrido, reconozco dos caras, en este sentido, Ste y sdo se oponen, pero su oposición se sostiene en un elemento temporal, ya que un Ste significa cierta cosa en cierto momento y en un contexto particular; pero, no es posible, en el mismo instante, dar a un Ste su sdo: éste se desliza por el revés de la banda y, luego de una vuelta completa a lo largo de esta, es otro Ste, ahora en el derecho de la banda, el que viene a definir al primero: “*Un Ste nunca remite más que a otro Ste, representa a un sujeto, para otro Ste.*” (Lacan, 1969-70, *El reverso del psicoanálisis*, p. 93).

Segundo uso: En el caso de la repetición de un mismo Ste en una frase, por ejemplo: “Cali es Cali, lo demás es loma”<sup>66</sup>, podemos leer que las dos palabras “Cali” no comparten el

---

<sup>66</sup> Frase del argot caleño.

mismo sdo en la frase, en el primer caso, “Cali” es el nombre de una ciudad colombiana; mientras que, en el segundo caso, “Cali” denota algo así como ¡lo máximo!, significación aupada por “...lo demás es loma.”. Los dos Stes no tienen el mismo sdo, el primer “Cali” no es idéntico al segundo “Cali”: entre los dos “Cali” existe una diferencia y, como en toda diferencia: un espacio, un hiato, una separación. Esta diferencia puede ser dibujada sobre el *Ocho interior* y, aunque la geodésica se cierre sobre sí misma y la palabra se repita dando una vuelta más, siempre habrá un espacio vacío sin importar qué tan pequeño éste pueda ser. No sólo no hay isomorfismo entre sdo y Ste; sino que su relación se soporta en el vacío que introduce aquello a lo que referirse. “No es necesariamente sino para otro ste que un primer ste puede querer decir algo, y la significación siempre está marcada por el vacío que ella encierra.” (Granon-Lafont J., *La topologie ordinaire de Jacques Lacan*, 1987, p. 42).

Tercer uso: El *Ocho interior* o el *Aplanamiento de una Banda de Moebius* dibuja una revuelta cuya primera vuelta no es igual a la siguiente, en tanto no recorren la misma geodésica; no obstante, guardan una suerte de ‘inercia’ que anima su repetido movimiento. Es decir: en la superposición del trazo, en su entrecruzado origen, luego de inscribirse uno de los rizos, se marca o está marcado aquello que anima la inscripción del rizo siguiente. Así como en la repetición de un síntoma, por ejemplo, habita una suerte de marca (lo que se repite en lo repetido). Si embargo, como decía al comienzo: “*El Ocho interior dibuja una revuelta cuya primera vuelta no es igual a la siguiente, en tanto no recorren la misma geodésica*”; de manera que, entre geodésica y geodésica, si bien comparten la marca que habita en el entrecruzamiento, debe, necesariamente, existir un espacio, presente estructuralmente, aunque ignorado en la materialidad de la banda. Granon-Lafont (*La topologie ordinaire de Jacques Lacan*, 1987) dirá que el trazado del *Ocho interior* ilustra el material sobre el cual va a operar un análisis (la repetición) y que a lo que apunta el acto analítico es a tornar sensible tal espacio (el deseo).

Sin embargo, a pesar de los usos expuestos, aún sospecho que la donación topológica de la *Banda de Moebius* va más allá de lo metafórico. Si el psicoanálisis revela la estructura del

sujeto, el análisis estructural del espacio<sup>67</sup> del que se ocupa la Topología bien podría proveer recursos formales en los cuales sostener relaciones y nociones psicoanalíticas. Tal es el caso, por ejemplo, del corte<sup>68</sup> en una *Banda de Moebius*.

### **2.1.3 El corte en una Banda de Moebius**

Plantear una estructura del sujeto exige renunciar a la idea de su evolución; de manera que el lenguaje no resulta para él un adorno, sino, más bien, una preexistencia: “*El juego es el sujeto. No obstante, esto no impide que la mezcla de los naipes lo preceda, que las reglas ya se hayan establecido sin él, que otros hayan marcado los naipes, que puedan faltar naipes en el mazo, [...], y que cualquiera que sea el juego que se juegue sabemos que no se jugará sino al juego.*” (Lacan J., *Discurso de Roma*, 1953, p. 177) o, como lo dirá Miller: “[...] *el lenguaje ya está allí, el significante, el orden simbólico, no nos esperó para existir. [...]* Nada puede decirse sobre él [el sujeto] antes de que haya atravesado el orden simbólico y haya sido marcado por el significante [...]” (Miller J., *La topología en la enseñanza de Lacan*, 1986, p. 97). No hay sujeto antes de su atropellamiento por el lenguaje; no obstante, ¿cómo es éste producido?, ¿cómo la estructura del lenguaje determina ese engendramiento?, ¿por qué la topología permite a Lacan ‘sostener’ a este sujeto de la experiencia analítica?

---

<sup>67</sup> Entendiendo éste, ya no en su dimensión puramente material, física, sensible y mensurable; sino en términos de las relaciones (continuidad, vecindad, etc.) entre los puntos (lugares) de una extensión abstracta, matemática, si se quiere.

<sup>68</sup> La noción de corte resulta fundamental en el esclarecimiento de una superficie, en tanto, podría develar o transformar su estructura; no obstante, no cualquier corte permite tal develamiento y/o transformación. Es el caso, por ejemplo, de las curvas cerradas de Jordan, las cuales resultan el equivalente topológico de un círculo, siendo éste, una curva cerrada que no se cruza a sí misma; no obstante, si bien hay cortes como curvas cerradas de Jordan que revelan la estructura de una superficie, como la línea del Ecuador en una esfera que la divide en 2 hemisferios ‘planos’ -norte y sur-, no es el caso general, por ejemplo, en un toro, en el que, si bien hay curvas cerradas de Jordan que nos arrojarían 2 superficies como en la esfera, hay otras que permiten distinguir su estructura (pensemos, por ejemplo, en una curva cerrada de Jordan transversal al cuerpo del toro, en este caso, el toro no se separa en 2, este corte lo deja con la estructura de un cilindro; de igual manera, pensemos en un corte longitudinal al círculo interior o al círculo exterior del toro, en ambos casos, tampoco se separa al toro en 2 superficies como en la esfera). Este tipo de cortes: curvas cerradas de Jordan que permitan revelar o transformar la estructura de una superficie, son las que nos interesan para el caso de una *Banda de Moebius*.

Cuando en la página 53 presenté dos posibles soluciones topológicas al *Grafo del deseo*, apelando a la necesaria conexión entre las aristas que –aparentemente– no conducen a ningún lado, descarté la solución planar, no sólo por adecuarse a una noción de Individuo<sup>69</sup> de la que este documento se distancia, sino también porque topológicamente se ajusta a superficies planares como la de la esfera. El plano y la esfera<sup>70</sup>, equivalentes topológicos, no resultan suficientes para representar lo humano; pero sí lo animal, en tanto el animal se encontraría en posición concéntrica en relación con su entorno: los animales resuelven sus necesidades vitales sin contratiempos y establecen una suerte de códigos sin equívocos (marcación del territorio, jerarquización de relaciones y funciones en la manada, organización estratégica de los individuos en sus migraciones, etc.). No es así en lo humano<sup>71</sup>, lo cual se caracteriza, fundamentalmente, por el equívoco (Lacan J., *El Atolondradicho*, 1972, p. 515-517): pareciera que, en esa parición del sujeto en el lenguaje, algo se quebrara y esa fuera, justamente, la marca de su naturaleza.

En *Discurso de Roma* (1953, p. 176-177), Lacan relacionará lo simbólico con la muerte: algo muere ante la emergencia de lo simbólico. “*El asesinato de la cosa*”, dirá. Ni las palabras, ni los símbolos emergen trayendo de la mano a las cosas; por el contrario, borran su sustancia y la reemplazan nombrándolas con su ausencia. De manera que, si antes de la palabra no existía el sujeto, a partir de ella será un sujeto mortificado por el significante. Nada que ver con un individuo completo, cerrado y de estructura armónicamente esférica (planar). Así, topológicamente hablando, en la medida en que *la palabra mata la cosa*, la estructura del sujeto se instala con el significante como su corte inaugural.

---

<sup>69</sup> Indiviso, completo, separado de lo otro.

<sup>70</sup> Perfecta, compacta, armónica.

<sup>71</sup> Podríamos decir aquí con Kant (*Tratado de pedagogía*, 1803) que “*Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, [...]*”

Nos hallamos ahora entonces ante un sujeto ‘cortado’<sup>72</sup> por el lenguaje y, como lo amplíé en las páginas 53-54, dividido<sup>73</sup>. División continua que entraña una superficie de un único borde: una *Banda de Moebius*.

En *El Atolondradicho* (1972), Lacan insistirá en que su trabajo con la topología no tiene un sentido metafórico, cuestión que así recalcará Miller (*La topología en la enseñanza de Lacan*, 1986, p. 85): “*La topología, dice Lacan, no es metáfora, representa la estructura, hasta el punto de plantear que en cierto modo es el real mismo en juego en la experiencia*”; de manera que, sus referencias a la topología están, todo el tiempo, entrañadas por preguntas y conceptos de la experiencia analítica, referencias que, si se quiere, cercan lo real. Es el caso, por ejemplo, del corte en una superficie:

Una primera aproximación, tal vez la más básica, la encuentro en el reconocimiento de la importancia y del efecto que tiene, por ejemplo, el corte en la sesión: ya sea el corte que hace el analista en el decir itinerante del analizante o el corte de la sesión propiamente dicha, incluso el corte en un final de análisis. En cualquiera de estos casos, el asunto reside en un ‘buen corte’. Había dicho que no cualquier corte permite develar o transformar una estructura, es el caso, por ejemplo, de los cortes de la sesión por reloj en los que el reloj elimina el efecto del corte en el sujeto y lo sustituye por el corte en el aparato. Para que tenga lugar un ‘buen corte’, éste debe acontecer como acto e implicar al sujeto en su decir. Un corte como acto subjetivo revela o transforma la estructura.

Topológicamente hablando, un corte como acto subjetivo sería el soportado en cierta peculiaridad de la *Banda de Moebius* al ejecutársele una curva cerrada de Jordan por su línea media y es que la banda no se divide en 2 partes inconexas y su estructura es transformada en una banda de doble torsión. Con este acto, si bien no cambia la materialidad de la banda,

---

<sup>72</sup> Moldeado: así como queda la tela (el sujeto) luego del corte que hace la modista, acorde con la forma del molde (del lenguaje).

<sup>73</sup> *Ichspaltung*.

sí se modifica su estructura. La *Banda de Moebius* es, luego de este corte, ya no la materia física imaginaria, sino el corte mismo<sup>74</sup> reproducido en el espacio como un *Ocho interior*.

Granon-Lafont (*La topologie ordinaire de Jacques Lacan*, 1987, p. 44) dirá que Lacan apoya la interpretación, como acto analítico, en este corte de la *Banda de Moebius*, en tanto se trata de una intervención en la que no se agrega ni se quita nada, pero que permite una transformación de la estructura haciendo que emerja una orilla inadvertida hasta entonces: la interpretación hace emerger el inconsciente como revés del discurso habitual. Con el corte de la interpretación emerge esa otra cara de la banda que hace pregunta al sujeto trayendo como consecuencia lógica que “[...] *el inconsciente sólo surge de la interpretación misma, que sólo hay algo para interpretar porque hubo corte interpretativo, y que la interpretación constituye quizá su propia verificación.*” (Miller J., *La topología en la enseñanza de Lacan*, 1986, p. 96).

Ahora bien, ¿es entonces este sujeto del inconsciente equivalente al corte sobre la *Banda de Moebius*?

Sí. Con el corte interpretativo como acto analítico sobre la *Banda de Moebius*, el sujeto aparece al tiempo que desaparece<sup>75</sup> en el corte que transforma la estructura de la banda y cuyo trayecto, el del corte, es ahora la *Banda de Moebius* –aplanada– como *Ocho interior*. Este sujeto, como efecto del corte interpretativo, resulta insustancial y evanescente.

#### **2.1.4 Agujero y Ocho interior**

Familiarizada ya, lo suficiente, con el *Ocho interior* como aplanamiento de una *Banda de Moebius*; tomando en cuenta sus peculiares características topológicas; algunas de las consideraciones que desde la experiencia analítica hace Lacan allí apoyado; habiendo

---

<sup>74</sup> La *Banda de Moebius*, en su esencia, es el corte; ya que, topológicamente hablando, cuando hablamos de superficies o estructuras, prescindimos de la forma, la imagen, la medida, la sustancia. En esta equivalencia de una superficie a un corte se patenta que el recurso topológico de superficies no está en las formas imaginarias con las que se les representan, sino en la manera en la que se relacionan –combinan– los lugares o nociones comprometidas.

<sup>75</sup> Fading, afánisis.

decidido aquella solución no-planar para el *Grafo del deseo* por las razones antes consideradas de continuidad, *Sujeto dividido* y demás; completaré mi ‘excursión’ topológica hacia el *Grafo del deseo* desde el *Ocho interior* y presentando su rasgo identitario: el agujero.

En Topología, un camino es una línea continua que une dos puntos<sup>76</sup>, no importa que éste culebree o que se cruce a sí mismo; así, cualquier recorrido, o camino, puede ser abreviado en un punto por homotopía, a menos, que borde un agujero<sup>77</sup>, el cual sería detectado observando las deformaciones sufridas por los caminos circundantes. Es el caso del *Grafo del deseo* cuyo recorrido delinea el borde de una *Banda de Moebius* u *Ocho interior*, que, por estructura, no es reductible a un punto, ni se pliega sobre sí mismo. ¿Dónde está el agujero? El agujero del *Grafo* no se encuentra en el interior de los dos bucles, lo cual alimentaría inconvenientemente la idea de su superposición formando un círculo, el agujero del *Grafo* se encuentra en medio de ellos.

La estructura fundamental del *Grafo del deseo* es constituirse alrededor de un agujero, en esencia: irreductible. ¿Qué ubica Lacan en ese ‘lugar’?, ¿qué podría ser tan determinante estructuralmente como para que el sujeto se ‘organice’ en torno suyo?

El deseo, con todo su carácter topológico de inasibilidad, irreductibilidad e indefinición; ya que, como todo buen agujero topológico, dar cuenta de él sólo se hace posible bordeándolo y a través de sus efectos y vecindades, no por sí mismo en su materialidad. En este incipiente punto y luego de la revisión hecha, supongo que el *Grafo* toma su nombre de la función topológica estructural del agujero en la *Banda de Moebius*; de manera que, en lo que viene, revisaré con detalle el lugar que ocupa el deseo (agujero) en esta combinatoria topológica de elementos y relaciones que es el sujeto (*Ocho interior*) en sus vértices y aristas.

---

<sup>76</sup> Para lo que me propongo mostrar, homologaré las líneas con los vectores del *Grafo* y los puntos con sus vértices.

<sup>77</sup> Imaginen grafos contruidos con hilos en lugar de líneas o vectores; de modo que, al ser halados los hilos, el grafo sea reductible a un punto: de no haber agujero, o no reductible: de haberlo.

## 2.2 Los Grafos

En el apartado anterior concluí que, topológicamente hablando, el *Ocho interior* que describe el *Grafo del deseo*, resulta del aplanamiento de una *Banda de Moebius*, en cuyo agujero, que permite por homotopía no reducir todo a un punto, habita el deseo. La estructura fundamental del *Grafo* resulta entonces constituirse en torno a, alrededor de, a propósito de: el deseo; de manera que su diagrama –el dibujo, la forma– no cumple ninguna función; es decir que no importa cómo se le dibuje, sí la orientación de sus vectores, sus relaciones, conexiones, vecindades, en este caso, con el deseo como condición estructural.

Si aceptamos, como dije, que la educación no está en crisis, sino que ésta es imposible, el sujeto concernido resulta particular y distinto de una idea de individuo (completo, determinado, in-diviso en sí mismo, discontinuo de lo otro), el cual supondría la idílica posibilidad de un encuentro con cierto *grial* de la educación que indicara *La* correcta manera y *El* modelo efectivo de educar; no obstante, a pesar de los nobles propósitos; de los discursos que atraviesan las facultades de educación, los ministerios y las mismas escuelas; de la cantinela, las buenas intenciones y las inagotables palabras de los maestros... algo no funciona, insiste, se resiste, no ajusta, ‘hace ruido’ y subvierte el calculado orden.

Aceptada entonces como postulado la imposibilidad de educar, soportada en el desencuentro entre la estructura del aparato educativo y la naturaleza del sujeto, me pregunto ¿de qué naturaleza será ese sujeto?, ¿qué sujeto podemos atribuirle a una educación imposible? y, al no tratarse de una imposibilidad crasa, ¿qué condiciones de posibilidad para la formación son susceptibles de producirse?

Bien, atendiendo al llamado de atención de Lacan frente al asunto de la comprensión, mitigaré el riesgo de satisfacción distanciándome de una búsqueda de sentido o toma de

posición frente al *Grafo del deseo*<sup>78</sup> y, en lo que sigue, haré de él una descripción sencilla, no por ello fácil o simple, reservando el lugar de invención de este trabajo a una coda final. Para ello me apoyaré en 3 textos, a saber, *Seminario VI: El deseo y su interpretación* (Lacan J., 1958-59), *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (Lacan J., 1960) y *El grafo del deseo* (Eildeztein A., 1992).

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 760) afirma que “*El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa*”. Se reconocen allí dos escenarios: uno ocupado por un discurso efectivo y un cogito que tropiezan, en razón a que, desde otro escenario, el inconsciente, con estructura de cadena significativa, pulsa, se repite, insiste e interfiere en el primero.

La noción de *significante* resulta fundamental para Lacan, ¿por qué es tan necesaria para dar cuenta de la estructura del inconsciente?

A partir de Freud se inaugura el análisis como una experiencia tejida de palabras que tiene efectos estructurales en los sujetos. Sin lugar a dudas, el lenguaje tiene un papel allí. Lacan

---

<sup>78</sup> Mi interés en el *Grafo del deseo* surge durante mi pasantía doctoral en l'Université Paris VIII. Vincennes-Saint-Denis, cuando éste era el objeto de estudio de varios seminarios que tomé. Yo ya era analizante y tenía una búsqueda propia. En una conferencia de sábado se me presentó a Anaïs Nin a propósito del *Grafo* y, aunque mi francés era incipiente y apenas rozaba algunos conceptos psicoanalíticos, me propuse trabajarlo, haciendo –hasta ahora– un gigantesco esfuerzo por vaciarlo de mí. Espero haber atendido a la recomendación de Lacan a propósito de la Traumdeutung: “*Con seguridad, han notado desde las primeras páginas, y hasta el final, que allí no encuentran el deseo bajo la forma en que, por así decirlo, tienen que vérselas con él en la experiencia analítica, [...]. Ustedes deben de notar la diferencia. A condición, por supuesto, de que lean de verdad, es decir, de que no sigan pensando en sus asuntillos mientras sus ojos recorren la Traumdeutung, se percatarán de que es muy difícil de captar ese famoso deseo con el cual, en cada sueño, se supone, nos topamos por doquier.*”

toma el término de *significante* de la lingüística<sup>79</sup> y lo transforma, otorgándole cierta preeminencia<sup>80</sup> y autonomía al situarlo por encima de una barra que tiene por función el corte<sup>81</sup> en el discurso, ese que separa al significante del significado y que sorprende al sujeto cuando éste no sabe lo que dice cuando habla: he allí, en el corte, al sujeto del inconsciente. Un sujeto ubicado, como dije, entre dos escenarios: entre el significante y el significado y, si me lo permiten, entre el enunciado y la enunciación. Un sujeto bastante difícil de localizar...

Habiendo reconocido allí, en el inconsciente, la estructura del lenguaje y su insistencia e interferencia en los baches que el discurso y el cogito entranan, Lacan introduce el *Grafo del deseo*, advirtiendo que en sus niveles se ubicará la estructura reportada por los datos prácticos de nuestra experiencia analítica, sirviendo éste "... *para presentar dónde se sitúa el deseo*<sup>82</sup> *en relación con un sujeto definido a través de su articulación por el significante.*<sup>83</sup>" (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 765).

---

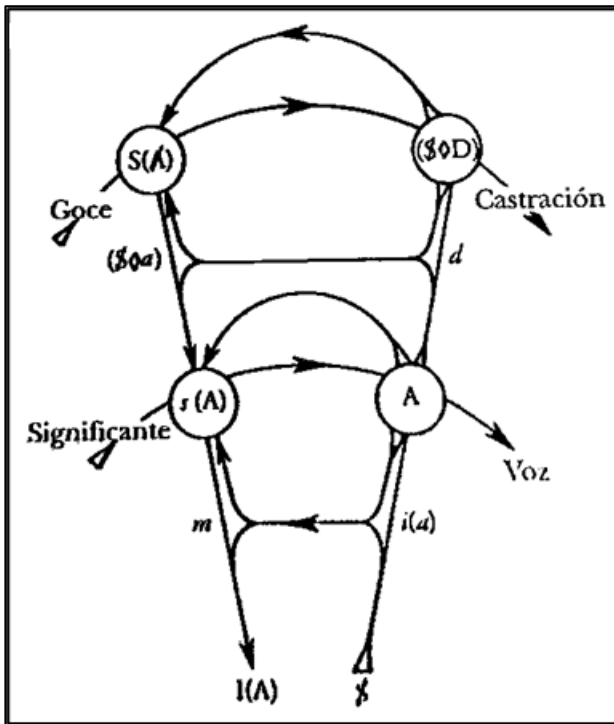
<sup>79</sup> En su *Curso de lingüística general*, Saussure (1916) formula el signo lingüístico como un ente psíquico de 2 caras "*íntimamente unidas*" y, en esencia, opuestas (significado –concepto– y significante –imagen acústica–: sdo/ste), cuya unidad, según Saussure, constituye la realidad. Estos entes, los signos, serían unidades discretas que se distinguirían de otras unidades.

<sup>80</sup> Es el caso, por ejemplo, del juego con los fonemas que hacen los bebés, en el que aquellos son importantes más allá de la intención de significar algo o, por ejemplo, en algunos casos de psicosis en donde una sola palabra escuchada por el psicótico en su alucinación podría concernirlo, pero que, al no poder ligarse a otra, carecería de alguna significación.

<sup>81</sup> A propósito de esta idea topológica del significante como corte, cabe considerar también, además del mencionado corte instalado por la barra, aquella idea de corte que desarrollé en la página 58 a la luz de la relación planteada por Lacan entre lo simbólico y la muerte (el asesinato de la cosa) en *Discurso de Roma* (1953).

<sup>82</sup> En *El deseo y su interpretación*, Lacan (1958-59, p. 12) manifiesta su interés en el deseo en tanto "*la teoría analítica se apoya por entero en la energía del deseo*", siendo el análisis un tratamiento que modifica estructuras (¿topológicas?) y que, en su aspecto terapéutico, actúa sobre los síntomas del sujeto (1958-59, p. 11).

<sup>83</sup> Para Lacan, el deseo está profundamente marcado, unido y enlazado a cierta relación del sujeto con el significante (Lacan J., *El deseo y su interpretación*, 1958-59, p. 14).



La imagen presenta el esquema completo. Los dos pisos del Grafo funcionan al mismo tiempo y se realizan hasta en el más mínimo *acto de habla* (Austin, J., *Cómo hacer cosas con palabras*, 1955). Los procesos que tienen lugar son simultáneos en los trayectos indicados y parten al mismo tiempo de los puntos en que empiezan los vectores. Aunque cada piso y trayecto se describa por separado, no se trata de etapas del desarrollo sino, más bien, de una anterioridad lógica de cada uno de ellos respecto del que le sigue.

Pero ¿por qué este sujeto se define a través de su relación con el significante?, ¿cómo se da esta relación?, ¿cómo es que el sujeto termina capturado por el lenguaje?

Cualquier ser viviente, para tomar el objeto de su necesidad, se orienta a través de su instinto, satisface sus necesidades de organismo (alimentación, reproducción, etc.) yendo directamente hacia el objeto, los contratiempos y los cambios circunstanciales no alteran su estrategia de solución de necesidades<sup>84</sup>; no obstante, no sucede de la misma forma en el hombre. Ya lo mencionaba Kant (*Tratado de pedagogía*, 1803): “*El hombre es la única criatura que ha de ser educada. Entendiendo por educación los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación. [...] Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo.*”. El hombre parece requerir otra cosa, algo le falta, algo le quitaron. Podría decir, por ahora, que a este ser

---

<sup>84</sup> Si bien el calentamiento global ha reducido considerablemente el número de focas, los osos polares no cambian, ni cambiarán su dieta alimentaria, aproximándose vertiginosamente a su extinción como especie.

viviente le acontece una suerte de desnaturalización que lo convierte en hombre. ¿Qué le han quitado al hombre?, ¿de qué carece?, ¿qué le falta?

Resulta palmario que, a diferencia del resto de seres vivientes, el hombre habla y, cuando digo hablar, me refiero, no solamente a la emisión de sonidos articulados con intención y mensaje, sino a la capacidad de ‘jugar’ con el lenguaje (mentir, engañar, hacer chistes, fingir, ...)<sup>85</sup> En algún momento, este hombre entró al lenguaje, a través de un discurso preexistente y –además de antecederlo por siempre– sin promesa de retorno.

### **2.2.1 Necesidad, demanda y deseo**

Decía que, a diferencia de los demás seres vivientes, a éste en particular parecía que algo le faltara. Algunos hablan de un objeto que se le ha perdido; no obstante, si tal objeto se hubiera perdido, esto implicaría la posibilidad y su correspondiente ilusión de volver a encontrarlo, de recuperarlo. Elijo pensar que, antes de ser tocado por el lenguaje, es otro viviente más y que, una vez atravesado por la palabra, se inaugura su condición humana: signada por la falta; de manera que, antes del lenguaje: no hay sujeto y su condición estructural es la falta.

Antes de nacer, este viviente fue esperado por alguien, tal vez calculado, nombrado, le han dado una profesión, le suponen anhelos, le legaron historia –pasada y futura–. Al nacer, un sujeto le pide cosas, lo rodea de relatos, le adivina movimientos, le supone necesidades. El viviente nace en el interior de un universo de significantes y es invadido por éstos; pero el viviente tiene necesidades propias de un organismo: respira, defeca, requiere alimento, es sensible a la luz, al frío, al calor: *funciones de la sensibilidad con respecto a un organismo*, diría Lacan (*El deseo y su interpretación*, 1958-59, p. 19) y la presencia de estos significantes cobrará sus efectos en el viviente.

Este otro que le pide, le dona y le interpreta, también le supone la emisión de signos y será entonces a causa de este malentendido que nuestro viviente –a partir de ahora Sujeto–: hable;

---

<sup>85</sup> Un animal no diría que va a Cracovia para hacerle creer a otro que va a Lemberg cuando, en realidad, va a Cracovia.

ya que estas necesidades de organismo deberán ser desviadas y pasadas por la palabra, estando ahora atadas a la demanda. Si bien nuestro viviente se dirige hacia el objeto, cuando se cruza con el lenguaje, su intención experimenta una torsión y ahora tendrá que nombrar su necesidad transformándola en demanda. Es debido a la demanda del otro que la necesidad del viviente se desvía, transformándose ahora en demanda del sujeto. Estos malentendidos resultan necesarios; ya que posibilitan la demanda del niño, son la grieta por la que fluirá el deseo: aquel entonces tendrá que trabajar para hacerse entender. Constituirse en sujeto, a partir del malentendido, sería como traducir el ruido en partitura: el sujeto, con arreglo a lo que hay, deberá hacer la distinción, discriminar y ordenar. Hacerse a un código y poder decir cosas.

Bien, formalicemos un poco: si la necesidad es tocada y transformada por la demanda, entonces la ‘necesidad’ terminará viniendo del otro; es decir, retornará ahora alienada<sup>86</sup>. Esto que dejó de ser del viviente-sujeto es lo que se denomina *Urverdrängung* (represión originaria) y no podrá jamás hacer parte de la demanda del sujeto. Esta es la pérdida sin retorno de la que hablé al comienzo y que marca y define al sujeto en sí mismo. Lacan dirá que esta pérdida reaparecerá entonces como deseo.

La demanda resulta de una desviación de la necesidad; así, la demanda se referirá a una cosa distinta al objeto de la necesidad. Pienso, por ejemplo, en la madre para un niño: esa madre no es ya para este sujeto la que lo parió en sentido biológico, es ahora quien encarna el universo significativo –el Otro, ahora sí con mayúscula–; de manera que, lo que demanda ese niño al Otro, a propósito de sus necesidades, no es tanto el objeto de su satisfacción, sino el poder mismo de colmarlas; es decir, su presencia. La demanda anula la particularidad u objeto específico que satisface la necesidad de la especie y, en su lugar, el sujeto demanda una prueba de amor más allá de lo que pida como contenido de la demanda.

Eso que la entrada al lenguaje produjo como pérdida particular de la especie, reaparecerá como ganancia particular del sujeto; es decir que el deseo será una recuperación, más allá de

---

<sup>86</sup> Alien ≈ otro. Alienada ≈ del otro.

la demanda, de lo que la demanda ocasionó como pérdida en el terreno de la necesidad, dicho esto, el deseo sería entonces el residuo de la diferencia estructural entre la demanda y la necesidad.

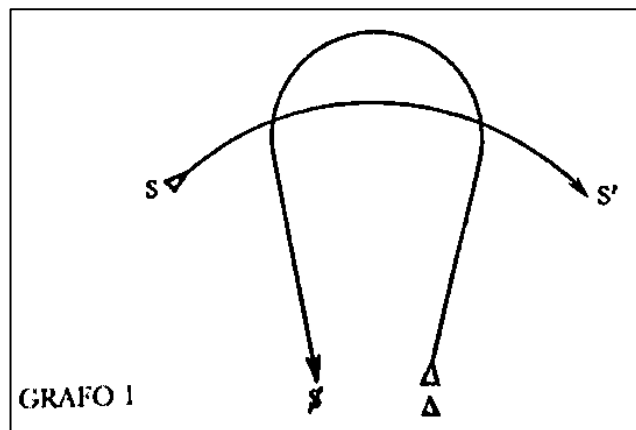
Respecto a la relación: necesidad – demanda – deseo, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 765) plantea que “[...] lejos de ceder a una reducción logicizante, allí donde se trata del deseo, encontramos en su irreductibilidad a la demanda el resorte mismo de lo que impide igualmente reducirlo a la necesidad. Para decirlo elípticamente: que el deseo sea articulado, es precisamente la razón de que no sea articulable. Entendemos: en el discurso que le conviene, ético y no psicológico.”

El deseo, como efecto de la demanda, no es articulable: ella misma, la demanda, no lo puede recapturar. Si bien el deseo resulta como efecto de la entrada del sujeto en lo simbólico, no puede ser reasimilado en lo simbólico; pero ¿qué quiere decir que sea articulado?

### 2.2.2 Grafo 1. La célula elemental

De entrada, cabe anotar que ni el grafo 1, ni los que siguen, existen de manera independiente, ellos son, si se quiere, momentos argumentativos para dar cuenta del grafo completo. En páginas anteriores dije que una de las propiedades de un grafo es decir las cosas sincrónicamente; no obstante, describir los grafos por separado, me va a permitir fijar la mirada en sus detalles y conceptos.

El grafo 1 presenta el encuentro del viviente con el lenguaje y sus consecuentes efectos estructurales, a través del encuentro entre 2 vectores:  $S \rightarrow S'$ , que representa la cadena significante, y  $\Delta \rightarrow \$$ , que Lacan (*El deseo y su interpretación*, 1958-59) va a llamar intencionalidad del sujeto, en



donde,  $\Delta$  representa al sujeto mítico de la necesidad y  $\$$  al sujeto atravesado por el lenguaje.

Llama mi atención el bucle que hace el vector  $\Delta \rightarrow \$$ , generando los dos puntos de cruce con el vector  $S \rightarrow S'$ , en tanto la estructura se asemeja a la de cierto nudo que permite juntar varios niveles en puntos por parejas, así como los acolchados de los cojines. Este nudo nos va a juntar los 2 pisos del *Grafo* en puntos que, si bien no son los mismos, compartirán relaciones estructurales. Lacan va a llamar a este punto de cruce: punto de basta o punto de capitón, el cual tiene la función de detener el deslizamiento, que podría ser indefinido, de la significación, detención necesaria, en tanto, una significación remitirá siempre a otra significación.

En la célula elemental, Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 766) plantea el asunto del encuentro del viviente con el lenguaje tomando en cuenta las nociones de diacronía y sincronía así:

Diacronía: *“La función diacrónica de este punto de basta debe encontrarse en la frase, en la medida en que no cierra su significación sino con su último término, ya que cada término está anticipado en la construcción de los otros, e inversamente sella su sentido por su efecto retroactivo”*. El vector  $\Delta \rightarrow \$$ , con su estructura de bucle, indica anticipación y retroacción en la temporalidad diacrónica de la cadena significante, en la medida en que, así como el último término de una frase detiene la significación, el primer término incide y determina a los que vienen.

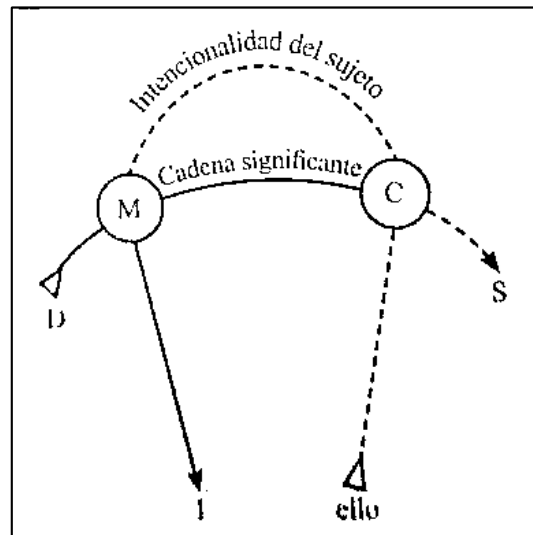
Sincronía: *“Pero la estructura sincrónica está más escondida, y es ella la que nos lleva al origen. Es la metáfora en cuanto que en ella se constituye la atribución primera, la que promulga “el perro hacer miau, el gato hacer gua gua”, con lo cual el niño de golpe, desconectando a la cosa de su grito, eleva el signo a la función del significante, y la realidad a la sofística de la significación, y, por medio del desprecio de la verosimilitud, abre la diversidad de las objetivaciones por verificarse de la misma cosa”*. Sincronía: sin-cronos: sin-tiempo. Lacan dice que esta estructura sincrónica es la que nos lleva al origen: atribución primera que nos recuerda que el juicio de atribución precede, lógicamente, al juicio de existencia. Metáfora primera: entre el gato y el “*miau*” hay una relación, la de la cosa –el gato– y su grito –*miau*–, en esa relación, el grito es el signo de la cosa; no obstante, ¿qué

sucede cuando un niño dice “*el perro hacer miau, el gato hacer gua gua*” ?, ¿qué significa?, ¿qué implicaciones tiene separar a la cosa de su signo y ponerla en relación con el signo de otra cosa? Gracias a esta sustitución metafórica, cada que nos encontramos con alguien capaz de hacerlo, jamás sabremos qué dirá en realidad, en tanto el asunto mismo parece que no se trata de cosas, ni de signos. El signo se hace significante y la realidad –de las cosas– se hace sofisticada de la significación, lo que nos pone en calzas prietas frente al asunto de la verdad; en tanto, al no haber signos de las cosas, la verdad se vuelve argumento, ficción.

Algo parecido sucede en relación con los gritos de los niños, cuando, para el otro, el grito del niño se vuelve signo, vuelto signo, el grito es ahora un llamado “... *y lo que era cosa se ha vuelto un niño.*” (Eidelsztein A., *El grafo del deseo*, 1993).

Planteadas la diacronía y la sincronía en la célula elemental, ¿qué papel cumplen los dos puntos de cruce?, ¿qué ubica Lacan en estos vértices?

En *El deseo y su interpretación*, Lacan (1958-59, p. 20) presenta el siguiente esquema, lo llama *El primer piso*, yo lo llamo *Esquema de la humanización* en tanto lo usa para describir el tránsito de la necesidad a la demanda, y lo presenta, no como la génesis, sino como la base de construcción de los grafos subsecuentes:

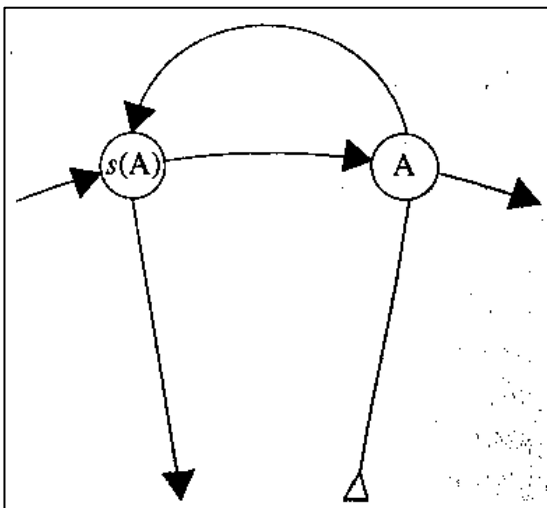


En él ubica en los puntos de cruce al código (C) y al mensaje (M); no obstante, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente*

*freudiano* (Lacan J., 1960), si bien retoma estos lugares y las nociones generales de código y mensaje, hace al respecto algunas precisiones en relación con lo que va a ubicar en estos vértices:

Les ahorraremos a ustedes sus etapas dándoles de buenas a primeras la función de los dos puntos de cruzamiento en este grafo primario. Uno, connotado A, es el lugar del tesoro del significante, lo cual no quiere decir del código, pues no es que se conserve en él la correspondencia unívoca de un signo con algo, sino que el significante no se constituye sino de una reunión sincrónica y numerable donde ninguno se sostiene sino por el principio de su oposición a cada uno de los otros. El otro, connotado  $s(A)$ , es lo que puede llamarse la puntuación donde la significación se constituye como producto terminado. Observemos la disimetría del uno que es un lugar (sitio más bien que espacio) con respecto al otro que es un momento (escansión más bien que duración) (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 766-767).

El esquema en cuestión sería este:



Al cruce de la derecha (A), Lacan lo llama *tesoro del significante*; el cual estaría conformado por significantes que, para constituirse cada uno, requieren de su oposición respecto de los otros significantes en juego y lo diferencia del código, en tanto, todo código alberga la correspondencia entre elementos (signos), pero es completo y refiere totalidad. El tesoro del significante, aunque está “completo”, no alberga a todos los

significantes. La palabra *tesoro* sugiere el asunto del valor; es decir que valdrá de acuerdo con lo que concierne a cada sujeto: si bien al tesoro no le falta nada, vale por lo que es, más allá de cuánto contenga, su atributo no es la totalidad, el del código, sí.

El cruce de la izquierda  $s(A)$ , *significado del Otro*, se encuentra en el lugar del mensaje. No es significado del sujeto, es *significado del Otro*, en tanto se constituye con los elementos que pone el Otro. Aquí, el mensaje del sujeto, por estructura, es el mensaje del Otro. Lacan ubica aquí la función de la puntuación bajo la lógica que ya describí de la retroacción y la anticipación representada en la dirección que toma el vector en forma de bucle. La puntuación la pone el Otro.

A es un lugar en sentido topológico, no es un lugar con coordenadas espaciales porque es un lugar simbólico: él mismo es un lugar significativo porque es el lugar de los significantes. El espacio cobra aquí una dimensión simbólica de localización.

En relación con  $s(A)$  dije que el mensaje viene del Otro porque la puntuación la pone el Otro; pero la puntuación, si bien guarda relación con lo temporal, no tiene connotación de duración, sino de corte, de escansión. Aquí el asunto no es de “*cuánto tiempo ha pasado*”, sino del efecto de escansión en el sujeto, fruto de la puntuación introducida por el Otro. El tiempo cobra aquí una dimensión simbólica de escansión.

Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 766) se pregunta:

*¿Exige esa posibilidad [creo que se refiere a la función del punto de basta: detener el deslizamiento indefinido de la significación] la topología de un juego de las cuatro esquinas? He aquí el tipo de pregunta que no parece gran cosa y que sin embargo puede dar alguna zozobra si de ella debe depender la construcción subsecuente.*

En esta pregunta se comprende el uso del término *punto de basta* o *punto de capitón* al que hice mención en la página 70 respecto a los puntos de cruce en el grafo 1, en tanto que se trata de una especie de lazo que va a unir dos vértices con otros dos vértices, de los que ya veremos más adelante qué se ubica en ellos, sus funciones y la relación de tales uniones. ¿Es suficiente el grafo 1 y sus 2 puntos de cruce para actuar como freno de la significación o se hace necesaria una estructura cuatripartita?, ¿es, entonces, cuatripartita la estructura del inconsciente?, ¿por qué es necesaria una estructura de 4 esquinas para dar cuenta de él?, ¿por qué el grafo 1 resulta insuficiente?, ¿qué implicaciones tendría describir el inconsciente con esta estructura de dos vértices (grafo 1), para que sea necesario describirlo con una estructura de cuatro?, ¿tiene esto algo que ver con el hecho de que Lacan la llame *célula elemental*?, ¿en qué se sostiene la necesidad lógica de un algo ‘más allá’ que jalonaría una estructura de cuatro esquinas?, ¿qué habita ese ‘más allá’?

La idea de ‘célula’ puede tener que ver con que, más adelante, la relación topológica entre los vértices del grafo 1 se replique; sin embargo, me sugiere, también, la idea de encerramiento, de circuito, de repetición.

En “*La sumisión del sujeto al significante, que se produce en el circuito que va de  $s(A)$  a  $A$  para regresar de  $A$  a  $s(A)$ , es propiamente un círculo en la medida en que el aserto que se instaure en él, a falta de cerrarse sobre nada sino sobre su propia escansión, dicho de otra manera, a falta de un acto en que encontrarse su certidumbre, no remite sino a su propia anticipación en la composición del significante, en sí misma insignificante.*”, Lacan (1960) dirá que si el grafo 1 –la célula– quedara cerrado en el circuito  $s(A) \leftrightarrow A$  no valdría nada, sería insignificante. A este circuito cerrado se propone nombrarlo *círculo infernal de la demanda*: indicando el horror de la sin salida, el atrapamiento de la queja y del lamento eterno y repetitivo de los condenados al infierno de la demanda. Lacan plantea que la única salida de este circuito infernal es un acto verdadero más allá de la demanda; pero ¿qué sería un acto verdadero más allá de la demanda?<sup>87</sup>, ¿qué dimensión tiene ese acto correspondiente al deseo?

Bien, Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 767) se pregunta si salir del círculo infernal de la demanda exige una topología de estructura cuatripartita y, para ello, se soporta lógicamente en el problema matemático irresoluble de la cuadratura del círculo<sup>88</sup>:

---

<sup>87</sup> En este punto del *más allá de la demanda* (el deseo), Eidelsztein (*El grafo del deseo*, 1993, p. 73) hace al respecto una distinción clínica: si bien el psicótico y el neurótico son sujetos del lenguaje, la distinción entre uno y otro es si opera o no la función de un más allá de la demanda, para el sujeto psicótico opera la demanda, hay sujeto y hay Otro en la psicosis; no obstante, el psicótico se mantendrá encerrado en el circuito de la demanda y su encierro en este circuito, como lo trabajará más adelante, tendrá que ver con una imposibilidad lógica dada la definición del significante que lo representa.

<sup>88</sup> La cuadratura del círculo ha sido uno de esos asuntos, sin solución, que ha atrapado la atención de los matemáticos desde los egipcios, pasando por los griegos y hasta hoy. Se trata de construir geoméricamente un cuadrado de igual superficie a la de un círculo dado, utilizando solamente regla

*La cuadratura de ese círculo, para ser posible, no exige sino la “completud” de la batería significativa instalada en A simbolizando desde ese momento el lugar del Otro. [...] Esa cuadratura es sin embargo imposible, pero sólo por el hecho de que el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a ella y descompletándola esencialmente por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de falta. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p.767)*

Entonces: no es posible cuadrar el círculo infernal de la demanda y tampoco podemos ubicar un más allá de la demanda con una estructura como la del grafo 1. Si A fuera completo: sí; pero, por definición, A es incompleto: es tesoro del significante, no código. Respecto del sujeto, A está incompleto porque el término que designa y significa al sujeto está forcluido: en la psicosis, la forclusión recae sobre el significante del Nombre-del-padre que es el significante de la ley en el Otro, por esta razón, la estructura del Otro estará privada de la inscripción de la ley, de manera que, la falta de este significante en la psicosis no estará ella misma legalizada; en la neurosis, en cambio, la forclusión recae sobre el significante del sujeto, el significante del Nombre-del-Padre hará entonces de nudo o punto de capitón que amarrará la topología cuaternaria del *Grafo del deseo*, abriendo un espacio, un intervalo, un lugar para la localización de ese deseo<sup>89</sup>, más allá de la demanda. Lo común en ambas estructuras –neurosis y psicosis– es que A está incompleto, ya que, en tanto exista un orden simbólico, siempre faltará un término, su diferencia estructural residirá, entonces, en el significante que queda excluido.

---

y compás, siendo esta última condición la que hace imposible su solución; ya que, si bien los matemáticos antiguos sabían calcular la superficie de cualquier polígono, cuando se toparon con el círculo, que no tiene lados rectos, resultó imposible calcular su superficie en un número finito de pasos, posteriormente, se intentaron soluciones de corte algebraico; pero la naturaleza trascendente del número  $\pi$  lo que logró fue afirmar la imposibilidad de solución del problema. Cabe resaltar que, en el contexto en que Lacan plantea el problema de la cuadratura del círculo, el asunto a considerar es la imposibilidad lógica, en razón a la incompletitud del Otro como tesoro del significante y, en el caso de la cuadratura del círculo, a la trascendencia de  $\pi$ .

<sup>89</sup> En la neurosis se tratará entonces de cómo el sujeto se hace a un lugar; es decir, de cómo concierta su propia respuesta ante la inexistencia del significante que lo designa y lo significa: el sujeto histérico sostendrá esa falta y el sujeto obsesivo la negará.

Ahora bien, la imposibilidad que se suscribe por la inexistencia de ese término que designa y significa al sujeto –psicótico o neurótico– no implica, lógica y necesariamente, que el sujeto se condene a la impotencia; por el contrario, esa imposibilidad traza las posibilidades del sujeto: sospecho que allí habita su subversión.

### **2.2.3 Grafo 2. Ideal (I) – Yo (m) – Ideal (i)**

*Observemos entre paréntesis que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que constituye, el engaño de la Palabra no se distinguiría del fingimiento que, en la lucha combativa o la ceremonia sexual, es sin embargo bien diferente. Desplegándose en la captura imaginaria, el fingimiento se integra en el juego de acercamiento y de ruptura que constituye la danza originaria, en que esas dos situaciones vitales encuentran su escansión, y los participantes que se ordenan según ella, lo que nos atrevemos a llamar su dancidad. El animal por lo demás se muestra capaz de esto cuando está acosado; llega a despistar iniciando una carrera que es de engaño. Esto puede ir tan lejos como para sugerir en las presas la nobleza de honrar lo que hay de ceremonia en la caza. Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante.*

*Todo esto no ha sido articulado sino de manera confusa por filósofos sin embargo profesionales. Pero es claro que la Palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden del significante y que el significante exige otro lugar –el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que no fuese ninguno de los participantes– para que la Palabra que soporte pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad.*

*Así, es de un lugar otro que la Realidad a la que concierne de donde la Verdad saca su garantía: es de la Palabra. Como es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 768).*

En esta cita, me hallo con una nueva manera de plantear al Otro que, como significante, conviene tratarlo a partir de su diferencia con los otros significantes en juego: falsedad, fingimiento, engaño, etc., aquí, el Otro ahora ya no es sólo *lugar de la Palabra*, es también *testigo de la Verdad*. En sus primeras líneas, me sugiere oponer Verdad a fingimiento y ya que el Otro es, a su vez, *lugar de la Palabra y testigo de la Verdad*: Verdad y Palabra están

articulados; de manera que, me conviene distinguir dicha articulación –Palabra-Verdad– del engaño.

En lo humano y en lo animal existe el engaño, la cita nos recuerda que, por ejemplo, en una carrera por su supervivencia, un animal puede engañar<sup>90</sup>; sin embargo, fingir fingir, es un asunto de la Palabra y los animales no fingen fingir<sup>91</sup>. En el hombre, entonces, la Verdad tiene la facultad de hacerse pasar por falsa; es decir que, en esta articulación Palabra-Verdad, cualquier palabra que se diga verdadera, aunque sea falsa, debe poder decir de sí misma que no es mentirosa y cualquier palabra mentirosa debe poder postularse como verdadera<sup>92</sup> (Eidelsztein A., *El grafo del deseo*, 1993, p. 86), es así, entonces, como un otro lugar, distinto de la realidad, cumple la función de arbitraje. La Verdad obtiene su garantía de un lugar distinto a la realidad, la obtiene de la Palabra y si la Verdad tiene que ver con la realidad, lo es en el sentido en que la Palabra la instituye como ficción. Así, la única garantía de la Verdad es articularse, paradójicamente, con la mentira: pudiendo decirse que no es mentirosa.

---

<sup>90</sup> El animal podría, por ejemplo, camuflar su cuerpo en el color de su entorno: esto supondría un otro predador.

<sup>91</sup> No producen huellas cuyo engaño sería hacerlas pasar por falsas siendo las verdaderas, ni borrarían sus propias huellas, lo cual supondría, a diferencia de lo anterior, un cálculo respecto de otro al que se le supone también la capacidad de calcular.

<sup>92</sup> Este confuso asunto me recuerda esos “*con todo respeto, pero...*” con los que se inauguran irrespetos velados de los que están bien enterados, tanto el que lo profiere, como el que lo recibe.

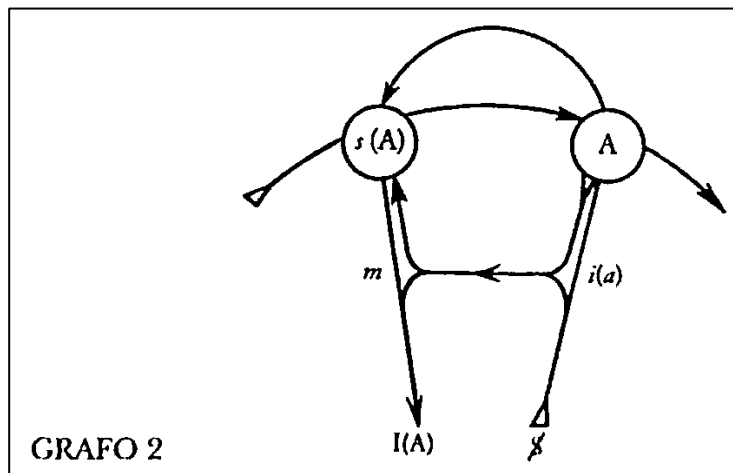
Lo dicho primero decreta, legisla, "aforiza", es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad.

Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, lo cual quiere decir de ese poder todo en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, aliena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo.

Lo cual queda inscrito por la notación  $I(A)$  que debemos sustituir en este estadio por la  $\$$ ,  $S$  tachada del vector retrógrado, haciéndonosla trasladar de su punta a su punto de partida. (grafo 2) (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 768).

En la *célula elemental* (grafo 1), Lacan representa con la letra  $\Delta$  al sujeto mítico de la necesidad, es mítico porque se pierde y porque está, por decirlo de alguna manera, en el origen. La necesidad de ese viviente es modificada –se tuerce– por el atravesamiento del lenguaje que lo antecede y la demanda del Otro nos ofrenda un sujeto que demanda amor.

En el grafo 2, partimos de un sujeto afectado por el significante que se encuentra con la cadena significante en el lugar del tesoro de los significantes (A). El vector superior, la intencionalidad del sujeto (el sujeto quiere decir algo), va a cruzarse luego con el



significado del Otro  $s(A)$ , ¿por qué el significado es *del* Otro?, porque es el Otro el que juzga el sentido y, finalmente, este vector termina su recorrido en el *Ideal del yo*:  $I(A)$ .

Sin embargo,  $I(A)$  es: ¿Ideal del Yo? o ¿Ideal del Otro (A)?

De acuerdo con la cita,  $I(A)$  implica tomar un significante del Otro y hacerlo representar la omnipotencia con la que investimos a quien encarna el lugar del Otro; de manera que  $I$  pueda

ser leído, no como la primera letra de la palabra “ideal”, sino como el Uno de la numeración romana. I(A), Uno del Otro, trazo unario y, dado que el Otro es poderoso en tanto lugar de la Palabra y testigo de la Verdad, su poder es entregado a quien ocupe ese lugar. Pero ¿por qué Lacan dice que su poder es oscuro? porque es el poder de un solo significante, si hubiera al menos otro significante, un  $S_2$ , su diferencia lo aclararía y ya no sería ni Uno, ni omnipotente, es más, no sería I(A), sino  $S(A)$ <sup>93</sup>; no obstante, no es  $S(A)$  porque no es un significante en sentido estricto: es insignia.

Como efecto estructural del significante –la marca invisible que éste deja en el sujeto (grafo 1)–, el sujeto se aliena en la identificación con el Uno –tomado– del Otro, identificación primaria paradójica porque es del Otro, no hay identidad consigo mismo y, al estar atravesado por el lenguaje, que lo antecede y que viene del Otro, el sujeto jamás podrá escapar de la alienación. En otras palabras: el Ideal del yo –grafo 2– viene a rescatar al sujeto (\$) de la nada, del espacio vacío en el que quedó a su encuentro con la cadena significante (S–S’) –grafo 1–, es por esto por lo que Lacan nos anuncia que el I(A) viene a ocupar el lugar del \$ del grafo 1 en el grafo 2.

Bien, pero ¿cómo I(A) rescata a \$?: siendo Único, evitando que al menos sean dos ( $S_1$ - $S_2$ ) y, en relación con el sujeto (\$), ¿qué dice este I(A) de (A)?: que es Uno, por lo que no está barrado y que, por omnipotente, puede rescatar al sujeto. Ese es el rasgo fundamental del ideal: ser el Uno como totalidad, no el uno del conteo.

---

<sup>93</sup> Escribir como  $S(A)$  a la inscripción de la “omnipotencia del Otro” resultaría, en apariencia, coherente con el significante de la “falta en el Otro”  $S(\bar{A})$  que se ubicará del mismo lado izquierdo del *Grafo del deseo* y del que hablaré más adelante; sin embargo, como dije, no es significante en sentido estricto: para serlo, sería  $S_1$ , lo que supondría un  $S_2$ , contradiciendo la omnipotencia del Uno.

*Efecto de retroversión por el cual el sujeto en cada etapa se convierte en lo que era como antes y no se anuncia: habrá sido, sino en el futuro anterior.*

*Aquí se inserta la ambigüedad de un desconocer [méconnaître] esencial al conocerme [me connaître]. Pues todo lo que el sujeto puede dar por seguro, en esa retrovisión, es, viniendo a su encuentro, la imagen, anticipada, que tomó de sí mismo en su espejo. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 768-769)*

Ya comenté que en el paso del grafo 1 al grafo 2 hay un cambio de lugar de \$: del punto de llegada pasa al punto de partida. Este cambio de lugar por parte de \$ tiene estructura temporal y Lacan la describe con el futuro anterior del francés; no obstante, en español no trabajamos con ese tiempo y lo nuestro más cercano es el futuro perfecto<sup>94</sup>. Intentaré describir ese cambio de lugar con esta paradójica estructura de tiempo: ¿Cómo pudo haber sido I(A) antes que \$?, se supone que no hay sujeto antes de la identificación primaria, dado que antes de ésta no es posible distinguir a un sujeto de otro: en la célula elemental, todos somos iguales. La cosa es así: el sujeto se aliena en la identificación primaria del Ideal del yo, la cual le da cierta consistencia, y, en ese instante, se funda el que tuvo que haber despertado de la nada. Lacan utiliza la palabra “retroversión”: la versión del sujeto inaugurado sucede a su encuentro con I(A) y, en ese tránsito hacia el Ideal del Otro, cada movimiento en la dirección de conocerse, lo hace desconocerse, lo hace más Otro; no obstante, en esa “retrovisión” y en ese *desconocer esencial al conocerse*, la imagen propia y anticipada del estadio del espejo<sup>95</sup> viene a rescatarlo.

---

<sup>94</sup> Ejemplo: “Mañana a esta hora ya habré llegado a casa”, “Si trabajo duro estos días, el próximo viernes habré terminado este capítulo”.

<sup>95</sup> Lacan, J. [1949]. *El estadio del espejo como formador de la función del Yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1997.

*No volveremos aquí a la función de nuestro “estadio del espejo”, punto estratégico primero alzado por nosotros como objeción al favor concedido en la teoría al pretendido yo autónomo [...].*

*Sea como sea, lo que el sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo es el paradigma de todas las formas del parecido que van a aplicar sobre el mundo de los objetos un tinte de hostilidad proyectando en él el avatar de la imagen narcisista, que, por el efecto jubilatorio de su encuentro en el espejo, se convierte, en el enfrentamiento con el semejante, en el desahogo de la más íntima agresividad. Es esta imagen, yo ideal, la que se fija desde el punto en que el sujeto se detiene como ideal del yo. El yo es desde ese momento función de dominio, juego de prestancia, rivalidad constituida. En la captura que experimenta de su naturaleza imaginaria, enmascara su duplicidad, a saber, que la conciencia en que se asegura de una existencia innegable [...] no le es en absoluto inmanente, sino trascendente puesto que se apoya en el trazo unario del ideal del yo [...]. Por lo cual el ego trascendental mismo se encuentra relativizado, implicado como lo está en el desconocimiento en que se inauguran las identificaciones del yo. (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 769-770).*

Para responder al asunto del Ideal del Otro, en esa imagen alterada de su cuerpo el sujeto encuentra, a nivel imaginario, que es también del otro (en minúscula); de manera que, para enfrentar la alienación simbólica tiene, como recurso, la alienación imaginaria. En el grafo 2, el vector que sale de  $\$$  tiene un encuentro con  $i(a)$ : imagen del otro. El sujeto se enfrenta entonces con la insignia de la omnipotencia del Otro  $I(A)$  y con la imagen del otro  $i(a)$ , quedando atrapado entre dos alteridades: una simbólica y otra imaginaria.

¿Cómo es que el sujeto se detiene en la imagen del yo ideal? Detenerse en una imagen tiene que ver con la fijación del sujeto en el ideal. Si el sujeto es efecto del vacío entre un  $S_1$  y un  $S_2$ , poner otro significante, un  $S_3$ , provocaría un desplazamiento de  $\$$  y así sucesivamente hasta un  $S_n$ ; de manera que esa metonimia infinita se detiene cuando el sujeto se identifica con uno de esos significantes; no obstante, la alienación en Un significante petrifica al sujeto y lo captura en Una imagen. En el estadio del espejo y en esa retrovisión de la que nos habla Lacan (*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960), el niño no se mira a sí mismo realmente, mira la mirada de su madre y lo que lo captura es su mirada fascinada, sin embargo, insuficiente; ya que lo que provoca la captura en la imagen

es, como lo dije, la petrificación de un significante. El problema no es la identificación imaginaria como tal; sino la fijación a una imagen como consecuencia del ideal.

El sujeto se fija en una imagen: “yo soy esto”, “yo soy aquello”; pero Lacan nos advierte que esta conciencia del yo no es inmanente al sujeto, sino trascendente, ya que se apoya en el rasgo unario del yo. Entiendo que Lacan nos está diciendo que el yo no está en el sujeto, sino que está determinado por algo que está afuera y por encima de él: el yo ideal, a través de la imagen anticipada del otro y, fundamentalmente, el significante del ideal del Otro. El yo sería, entonces, efecto del significante y del estadio del espejo y el yo estaría determinado doblemente por elementos externos: (A) y a.

No obstante, si el yo, pretendiéndose inmanente, intenta ocultar su doble causalidad externa, lo que denominamos identificación yoica será identificación de desconocimiento, desconocimiento de todo lo que sea fuente del mismo yo: lo otro, en consecuencia, el yo intentará sostenerse como inmanente, rechazar lo otro imaginario, lo otro simbólico y proyectarse, sí, como en una pantalla.

*Este proceso imaginario que de la imagen especular  $i(a)$  va a la constitución del yo por el camino de la subjetivación por el significante está significado en nuestro grafo, por el vector  $i(a) \rightarrow m$  de sentido único, pero articulado doblemente, una primera vez en cortocircuito sobre  $\$ \rightarrow I(A)$ , una segunda vez en la vía de regreso, sobre  $s(A) \rightarrow A$ . Lo cual demuestra que el yo sólo se acaba al articularse no como Yo [Je] del discurso, sino como metonimia de su significación [...] (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 770)*

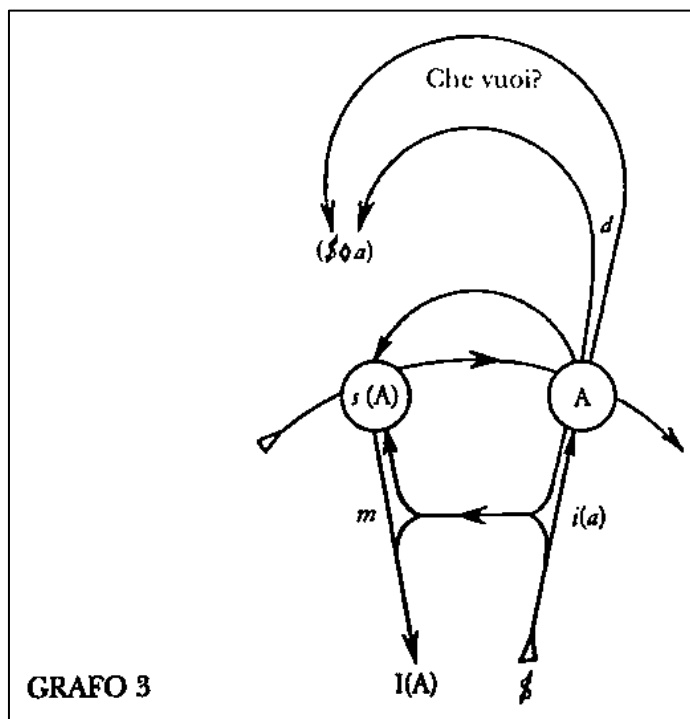
¿Por qué en el grafo los vectores van del otro [ $i(a)$ ] al yo (m), si la dinámica del yo es la proyección? Porque su doble causalidad está escrita con un vector de un único sentido, pero articulado doblemente: de una parte, el vector  $\$ \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow I(A)$  representando, en un circuito cortado, la petrificación, en el que, si bien el vector se detiene en  $I(A)$ , el sujeto le ha interpuesto un asunto imaginario:  $i(a)$  y  $m$  y, de otra parte, el vector  $s(A) \rightarrow A \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow s(A) \rightarrow \dots$  representando, en un circuito cerrado, lo que caracteriza a la significación: que siempre remite a otra significación.

En el grafo 2, el sujeto queda atrapado en una dialéctica identificatoria que conduce a la petrificación en el ideal del Otro o a la metonimia infinita de la significación del yo.

¿Qué habita ‘más allá’ de los ideales?, ¿qué papel juegan los ideales de formación en el sujeto?, ¿qué condiciones de posibilidad, para el sujeto, se abren ‘más allá’ y, a propósito, de los ideales de formación de la escuela?

**2.2.4 Grafo 3. La pregunta (¿Che vuoi?), el deseo (d) y el fantasma (\$ ◇ a)**

Si algo caracteriza al grafo 3 es la entrada simultánea y articulada de la pregunta (¿Che vuoi?), el deseo (d) y el fantasma (\$ ◇ a). ¿Recuerdan que en la página 74, cuando trabajé el grafo 1, me preguntaba por las posibilidades de salida del círculo infernal de la demanda? Queda anotado, con el estudio del grafo 2, que las 2 salidas por la vía de los ideales (Ideal del yo I(A) y yo ideal i(a)) no se constituyen en alternativas que permitan al sujeto ir más allá de la demanda. Pues bien, el grafo 3 nos enseñará otro recorrido:



**GRAFO 3**

*Es en efecto de un modo muy simple, y vamos a decir en qué sentido, en cuanto deseo del Otro, como el deseo del hombre encuentra forma, pero en primer lugar no conservando sino una opacidad subjetiva para representar en ella la necesidad.*

*Opacidad de la que vamos a decir gracias a qué sesgo constituye en cierta forma la sustancia del deseo.*

*El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad [besoin]: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional más que si es dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportar a la necesidad [besoin], por no tener satisfacción universal (lo que se llama: angustia). Margen que, por más lineal que sea, deja aparecer su vértigo, por poco que no esté recubierto por el pisoteo de elefante del capricho del Otro. Es ese capricho sin embargo el que introduce el fantasma [fantôme] de la Omnipotencia no del sujeto, sino del Otro donde se instala su demanda (sería hora de que ese cliché imbécil fuese, de una vez por todas, y para todos, colocado en su lugar), y con ese fantasma [fantôme] la necesidad [nécessité] de su refrenamiento por la ley.*

*Pero nos detenemos aquí también para regresar al estatuto del deseo que se presenta como autónomo con relación a esa mediación de la Ley, por la razón de que es por el deseo por el que se origina, en el hecho de que por una simetría singular, invierte lo incondicional de la demanda de amor, donde el sujeto permanece en la sujeción del Otro, para llevarlo a la potencia de la condición absoluta (donde lo absoluto quiere decir también desasimiento). (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 773-774).*

En esta cita, Lacan nos plantea que la sustancia del deseo es la opacidad, en tanto el deseo emerge en el margen en el que la demanda se desgarrar de la necesidad biológica (besoin); es decir, la demanda genera un “más allá” –el deseo–, el cual implica una cierta recuperación de ese objeto que se pierde de la necesidad por la demanda significativa. No obstante, este “más allá” de la demanda cuestiona esa Omnipotencia del Otro, de la que ya les hablé; ya que la demanda del Otro sugiere al sujeto que él, el Otro, no está completo, que algo le falta y por eso le demanda.

Es por lo anterior, que Lacan nos sugiere colocar en su lugar a la Omnipotencia del sujeto: el problema no es la Omnipotencia del sujeto, sino la Omnipotencia del Otro y, atada a este

fantasma (fantôme) –la Omnipotencia del sujeto–, la necesidad (nécessité) –lógica, no biológica– de que deba ser refrenado por la Ley. Al respecto me pregunto ¿cómo funciona aquí la Ley?, ¿cuál es su relación con el deseo?

Solemos relacionar al deseo con la Ley, ésta última como norma o prohibición, en el sentido en que es la Ley la que engendra el deseo<sup>96</sup>, pero aquí Lacan lo plantea al revés: nos menciona cierta autonomía del deseo respecto a la Ley, siendo por el deseo que la Ley tiene origen; pero ¿cómo, por el deseo, se origina la Ley?

Lacan nos dice que *el sujeto permanece en la sujeción del Otro*, ¿en qué se traduce esa sujeción del Otro al sujeto? En lo incondicional de la demanda de ese Otro, porque el sujeto no puede poner una barrera a esa demanda; sin embargo, por cierta inversión de eso incondicional de la demanda, eleva al deseo a condición absoluta no quedando incluido en lo incondicional de la demanda del Otro porque el deseo tiene potencia: que lo absoluto separa al sujeto de la incondicionalidad de la demanda del Otro y toda separación, estructuralmente, introduce un espacio vacío, una falta. Es decir: es porque hay una falta estructural –la surgida por la inversión de lo incondicional de la demanda gracias a la potencia del deseo– que la Ley puede inscribirse. Como dije: solemos creer que, como el sujeto desea lo prohibido, es la Ley la que engendra el deseo; no obstante, este deseo, como deseo de lo prohibido, resulta ser, más bien, una forma neurótica de velar la auténtica estructura del deseo y la correspondiente falla estructural que lo sustenta.

El grafo 3 tiene forma de signo de interrogación y, de esta manera, señala el papel de la pregunta, no el contenido de alguna pregunta, sino la función misma del preguntar. Sitúa en su recorrido:

- al deseo (d), ubicado entre los dos vectores que salen de (A) e inscrito más allá del Otro (A), de la demanda y de los dos circuitos descritos en el grafo 2;

---

<sup>96</sup> Hay un padre, cierto Otro, que causa el deseo en el sujeto causando una falta en otro Otro, el Otro materno u Otro primordial (metáfora paterna).

- a la pregunta (*¿Che vuoi?*), entrelíneas y conduciendo los vectores en cuestión;
- a la fórmula del fantasma ( $\$ \diamond a$ ), haciendo de punto de llegada y cierre de la abertura de los dos vectores indicados. Continuemos:

*Por la ganancia obtenida sobre la angustia para con la necesidad, este desasimiento es un logro ya desde su modo más humilde, aquél bajo el cual lo entrevió cierto psicoanalista en su práctica del niño, nombrándolo: el objeto transicional, dicho de otra manera: la hilacha del pañal, el trozo de cacharro amado que no se separa ya del labio, ni de la mano.*

*Digámoslo, esto no es más que emblema; el representante de la representación en la condición absoluta está en su lugar en el inconsciente, donde causa el deseo según la estructura del fantasma que vamos a extraer de él. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 774)*

Para ilustrar el desasimiento del Otro, Lacan me trae al objeto transicional como su ejemplo más humilde. No dice “pañal”, dice “*la hilacha de pañal*”; no dice “cacharro”, dice “*el trozo de cacharro*”. ¿Qué es eso particular del objeto transicional que Lacan señala como un logro?: la excepcionalidad del objeto, que sea ‘ese’ y no otro, inscribiendo así su condición absoluta; sin embargo, Lacan nos advierte que tal objeto *no es más que emblema*<sup>97</sup>, de manera que, el desasimiento provocado por el objeto transicional no es el desasimiento genuino del Otro.

El inconveniente aquí es el *representante de la representación en la condición absoluta*, que habita el inconsciente y que causa el deseo, porque el problema de la representación es que no existe alguna que señale la cosa directamente. A este *representante de la representación en la condición absoluta* Lacan lo va a llamar *objeto a*.

---

<sup>97</sup> Si bien hay un desasimiento, al constituir como emblema al objeto transicional, el sujeto niega, obtura la falta de la Omnipotencia del Otro porque el objeto transicional, se vuelve emblema de la Omnipotencia del Otro. En el caso del objeto fetiche sucede algo parecido: si bien se devela la falta, también se fija el objeto como velo u obturador.

*Pues aquí se ve la nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide [demande], que puede después de todo cernirse, que nesciencia de dónde desea.*

*Y a esto es a lo que responde nuestra fórmula de que el inconsciente es el discurso del Otro, en la que hay que entender el “de” en el sentido del de latino (determinación objetiva): de Alio in oratione (complétese: tua res agitur).*

*Pero también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el “de” da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber, la de que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero alcance de la pasión humana). (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 774-775).*

Lacan plantea dos fórmulas que se parecen en su estructura; pero en las que la palabra “de” señala diferente:

“*El inconsciente es el discurso del Otro*” (determinación objetiva) hace referencia a que el inconsciente es el discurso “respecto” del Otro, el inconsciente es un hablar sobre el Otro, ¿de qué habla el inconsciente? Del Otro, y, “*El deseo del hombre es el deseo del Otro*” (determinación subjetiva) se refiere a que –en tanto que Otro– es que el sujeto desea, nadie podría decir auténticamente “yo deseo”, ¿qué desea el hombre? Lo que desea el Otro.

Ahora bien, si estoy tratando de entender que el auténtico desasimiento del sujeto respecto del Otro es por la vía del deseo, ¿cómo concilio esto con la fórmula “*El deseo del hombre es el deseo del Otro*”?

Al comienzo de la cita y respecto a las dos fórmulas expuestas, Lacan plantea que la nesciencia, como aquello de lo que no se puede saber y por ello su opacidad, del deseo es mayor que la implicada en el inconsciente como discurso del Otro. El deseo es opaco, por hallarse “más allá”, no existe una demanda que pueda cubrirlo, no se puede saber, ni decir; mientras que, en relación con el inconsciente y aquello que se dice del Otro, puede hacerse un cernimiento. En un caso es hablar del Otro y en análisis, incluso, podemos determinar, aunque sea inconsciente, qué le demandamos al Otro; pero, en el otro caso, se trata de desear como el Otro y ese sí es un problema: que mi deseo jamás es mío. Lo anterior y tomando en

cuenta el papel de emblema del objeto transicional, me sugiere que el sujeto vela la causa de su deseo invistiendo al objeto como condición absoluta y produciéndose la ficción del “yo deseo eso”.

*Por eso la pregunta de el Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un ¿Che vuoi? ¿qué quieres?, es la que conduce mejor al camino de su propio deseo, si se pone a retomarla, gracias al savoir-faire de un compañero llamado psicoanalista, aunque fuese sin saberlo bien, en el sentido de un: ¿Qué me quiere?*

*Es este piso sobreimpuesto de la estructura el que va a empujar a nuestro grafo hacia su forma completa, por introducirse en ella en primer lugar como el dibujo de un signo de interrogación plantado en el círculo de la A mayúscula del Otro [Autre], simbolizando con una homografía desconcertante la pregunta que significa (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 775)*

Estructuralmente, la potencia máxima de la nesciencia del deseo del sujeto se ubica no tanto en lo que desea, sino en desde dónde lo desea; ya que, si bien la ficción que otorga, por ejemplo, el objeto transicional, da un “yo deseo *eso*”, el deseo del sujeto sigue siendo el deseo del Otro.

En el camino por esclarecer un poco la opacidad de su deseo, ante ese Otro que demanda cosas al sujeto, el sujeto pregunta al Otro “¿qué deseas?” y, dada la estructura de la demanda, en la que el sujeto recibe del Otro su propia demanda, la pregunta “¿qué deseas?” le regresará invertida; es decir, el sujeto demanda al Otro por su deseo y el sujeto recibe como respuesta esta pregunta: “¿Qué quieres?”. Lacan dirá que esa pregunta que el sujeto recibe como respuesta lo conducirá en la vía de su propio deseo, porque, como el deseo del sujeto es el deseo del Otro, si la pregunta del sujeto es por su deseo, será en tanto que Otro que el sujeto desea, de manera que, esa pregunta experimenta otra inversión y el sujeto se la devuelve al Otro como un “¿qué quieres tú de mí?”. Esta sin salida se ‘resolvería’ si es posible establecer el objeto de deseo del Otro.

¿Cuál será ahí el objeto de deseo del Otro?

Ahí el sujeto se ofrece a sí mismo y es atrapado como objeto de deseo del Otro. La pregunta resultante que se dirige al Otro es entonces ¿Qué me quieres? Ya no es un asunto de qué puedo darte, de qué quieres de mí; sino, si yo soy el objeto del deseo del Otro ¿qué me quieres?, ¿qué esperas de mí?, ¿qué pretendes de mí?

Este ir y venir de preguntas entre el sujeto y el Otro cobra su importancia, no por el contenido de las preguntas como tal, sino por la función misma de la pregunta. Un ejemplo de este papel de la pregunta son los ¿por qué? de los niños, los cuales, una y otra vez, rechazan las respuestas, con tal de mantener el estatuto del preguntar.

La pregunta, en general, cobra en el sujeto un lugar determinante porque, si bien manifiesta en ella su falta de ser, ella misma es dónde él se sostiene: “*soy ahí donde me pregunto quién soy*”. Ahora bien, si el sujeto se sostiene en la pregunta ¿se trata de una pregunta del sujeto o de una pregunta articulada en el Otro?, la función de soporte del sujeto en la pregunta –el fantasma– ¿dónde se constituye?, ¿del lado del sujeto o del lado del Otro?

Del lado del Otro. Toda elaboración que implique el sostenimiento del sujeto en relación con su pregunta por la existencia involucra al Otro; pero no en el terreno imaginario de la demanda, el fantasma provee al sujeto un sostenimiento en lo simbólico<sup>98</sup>. Su papel fundamental sería entonces sostener al sujeto de cara a su deseo evanescente, evanescente en la medida en que, al estar más allá de la demanda, no tiene la posibilidad de fijarse.

Lacan escribe el fantasma con la fórmula: ( $\$ \diamond a$ ) y, como matema que es, busca con ello reducir la significación al máximo; sin embargo, sin dar lugar a interpretaciones, a partir de su lectura literal ¿qué se podría decir del fantasma? Que se trata de la relación ( $\diamond$ ) entre el sujeto barrado –en falta– ( $\$$ ) y el objeto de su deseo ( $a$ ). En esta fórmula, el orden de lectura debe ser tenido en cuenta, así como en matemáticas la lectura de las parejas ordenadas ( $x, y$ )

---

<sup>98</sup> Esto no quiere decir que la configuración imaginaria en las escenas relatadas en análisis pierda su importancia, quiere decir que lo relevante aquí es el libreto y no en el sentido de un texto o una frase, sino en el sentido de la función que cumple.

como coordenadas de localización de un punto en el plano cartesiano<sup>99</sup>. Al respecto, ( $\$ \diamond a$ ) nos indicará a ( $\$$ ) ante el objeto de deseo ( $a$ ) o, en otras palabras, la posición del sujeto dividido frente a su indecible deseo. Hace unas páginas, dije que el deseo resulta el residuo de lo que, de la necesidad, no alcanza a cubrir la demanda; en ese orden de ideas, para todo sujeto, la fórmula del fantasma articula la necesidad (del viviente, o sea mítica), la demanda (el paso de esa necesidad por la palabra, lo que implicó un corte y su encuentro con el Otro para ya nunca separarse de él) y el deseo (singular).

En el grafo, al primer punto de cruce, abajo a la izquierda, significado del Otro,  $s(A)$ , llegan dos vectores: uno horizontal que viene de  $(A)$ , el tesoro de los significantes, y otro vertical que pasa por el fantasma, si bien queda claro que la significación de lo que el sujeto dice sólo el Otro la puede establecer, el fantasma del sujeto interfiere en esa significación. ¿Cómo interfiere? Siendo uno de los puntos del circuito configurado por la pregunta.

Cuando trabajé el grafo 2, describí un circuito que tenía 2 destinos: la petrificación en  $I(A)$  o la metonimia infinita de la significación del yo, ahora, cuando se produce el más allá de la demanda –el deseo– y a partir de la pregunta (*¿Che vuoi?*) se traza otro circuito que, al llevar la pregunta a su límite –la pregunta por el ser–, el sujeto recibe la significación del Otro, pero interferida por su fantasma: por la posición del sujeto frente a su deseo. No obstante, en el fantasma, el objeto es indiferente: no importa qué o quién sean el objeto, lo fundamental del fantasma es su función como sostén del deseo, como aquello en lo que se obtura la pregunta por el ¿qué soy?

Ubiquémonos ahora del lado izquierdo del *Grafo*: en (d) sale un vector que llega a ( $\$ \diamond a$ ) y aquí, en el fantasma, el vector se bifurca en 2 sentidos: el primero, apunta hacia abajo y, como dije, sumerge al sujeto en la pregunta por el *qué soy* a través de la interferencia de su fantasma

---

<sup>99</sup> Si bien la fórmula del fantasma resulta la misma en el caso del neurótico y en el caso del perverso; éstas se leen en orden distinto, según sea el caso: en el caso del neurótico, la fórmula ( $\$ \diamond a$ ) se lee en el sentido ( $\rightarrow$ ) tratándose de un sujeto dividido ante el objeto de su deseo, mientras que, en el caso del perverso, la fórmula ( $\$ \diamond a$ ) se lee en el sentido ( $\leftarrow$ ) en donde el perverso se ofrece como objeto de división del otro.

en la significación del Otro y empantanándolo en el circuito del grafo 2 (petrificación en el I(A) o metonimia de la significación del yo) y, el segundo, apunta hacia arriba S(A), hacia el significante de la falta en el Otro, camino que revisaré, con mayor detalle, más adelante.

Precisaré algunas afirmaciones, apoyándome en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (Lacan, 1960):

*Pues para volver a encontrar la pertinencia de todo esto, es preciso que un estudio bastante profundizado, y que no puede situarse sino en la experiencia analítica, nos permita completar la estructura del fantasma ligando esencialmente en ella, cualesquiera que sean sus elisiones ocasionales, a la condición de un objeto (respecto del cual no hemos hecho más arriba sino rozar por la diacronía su privilegio), del momento de un fading o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la Spaltung o escisión que sufre por su subordinación al significante.*

*Es lo que simboliza la sigla ( $\$ \diamond a$ ) que hemos introducido a título de algoritmo que no por casualidad rompe el elemento fonemático que constituye la unidad significante hasta su átomo literal. Pues está hecha para permitir veinte y cien lecturas diferentes, multiplicidad admisible hasta el límite en que lo hablado permanece tomado en su álgebra.*

*Este algoritmo y sus análogos utilizados en el grafo no desmienten en efecto en modo alguno lo que hemos dicho de la imposibilidad de un metalenguaje. No son significantes trascendentes; son los índices de una significación absoluta, noción que, sin otro comentario aparecerá, así lo esperamos, adecuada a la condición del fantasma. (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 775-776)*

La ligazón que menciona Lacan está situada en el rombo. La función que le asigna al objeto es ser condición; de manera que lo que inscribe el fantasma es el rescate del sujeto en falta – *fading o eclipse del sujeto*– haciendo del objeto una condición.

Antes dije que el fantasma interfiere en la significación del Otro. Bien, en la cita nos dice cómo se entromete: haciendo de la significación del Otro una significación absoluta. Dado que, como dije, el fantasma invierte la función del objeto, de causa a condición, el fantasma rescatará al sujeto inscribiendo significaciones absolutas. Así, si hay una significación que

atormenta al sujeto es porque Su fantasma la ha inscrito como absoluta. No hay ninguna significación que, en sí misma, sea absoluta, por eso Lacan insiste en que el fantasma ( $\$ \diamond a$ ) es un algoritmo, carece de significación, deja abierto para que, en cada caso, se establezca cual es la significación del Otro que se instalará como absoluta. Ahora bien, ¿qué efectos tiene hacer de la significación del Otro una significación absoluta? Que, dado que toda significación remite siempre a otra significación, la significación afectada por el fantasma interrumpe esa metonimia infinita. Aquí el fantasma acude como escudo evitando que el sujeto enfrente una dimensión de la castración: el abismo de que toda significación remite siempre a otra significación.

*El grafo inscribe que el deseo se regula sobre el fantasma así establecido, homólogo a lo que sucede con el yo con respecto a la imagen del cuerpo, con la salvedad de que señala además la inversión de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro. Así se cierra la vía imaginaria, por la que debo advenir en el análisis, allí donde el inconsciente se estaba.*

*Digamos, para proseguir la metáfora de Damourette y Pichon sobre el yo gramatical, aplicándola a un sujeto al que está mejor destinada, que el fantasma es propiamente el 'paño' [étouffe] de ese Yo [je] que se encuentra primordialmente reprimido, por no ser indicable sino en el fading de la enunciación.*

*He aquí ahora en efecto nuestra atención solicitada por el estatuto subjetivo de la cadena significativa en el inconsciente, o mejor en la represión primordial (Urverdrängung). (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 776)*

Lacan plantea una relación de homología entre los 2 pisos intermedios del *Grafo*: así como el yo (m) se sostiene en la imagen del otro i(a), así el deseo (d) se sostiene en el fantasma ( $\$ \diamond a$ ). El fantasma es al deseo, lo que la imagen del otro es al yo:  $\frac{(m)}{i(a)} = \frac{(d)}{(\$ \diamond a)}$ ; sin embargo, en el *Grafo*, el sentido de los vectores, en uno y otro caso, están invertidos:

$$\begin{array}{ccc} (\$ \diamond a) & \leftarrow & (d) \\ i(a) & \rightarrow & (m) \end{array}$$

De acuerdo con el recorrido del *Grafo*, lo primero que viene a rescatar al sujeto de su posición inicial (\$) es la imagen del otro i(a), así como el fantasma ( $\$ \diamond a$ ) viene a rescatar al sujeto siendo el sostén de su deseo (d), así las cosas, (m) debería estar escrito a la derecha; sin embargo, Lacan señala que la inversión es intencionada, porque, si bien la función de sostén del deseo que cumple el fantasma es la misma que cumple en el yo la imagen del otro, sólo a través de un análisis se hace posible descubrir que el circuito de la identificación imaginaria está determinado por el fantasma. *Et ¡voilà!*: por fin nos hallamos frente al auténtico cierre del circuito imaginario.

Solemos ubicar en un primer momento lo más evidente: la dialéctica del yo y después lo más oscuro, pero fundamental: la dialéctica del fantasma<sup>100</sup>.

Ahora bien, el término francés *étouffe*, que en español lo tradujeron como paño (tela), puede ser traducido como *estofa: calidad, clase, alcurnia*<sup>101</sup>, se podría decir que el fantasma constituye la calidad de la que está hecho un sujeto –su tela, su estofa–, en este caso, el sujeto (*Je*) de la enunciación; es decir: el *Je* que habla en el discurso ya está vestido con la estofa de su fantasma.

Por último, Lacan va a llamar la atención por el *estatuto subjetivo de la cadena significativa en el inconsciente (represión primordial –Urverdrängung–)*; al respecto, en este momento, sólo puedo decir que ese nivel del *Grafo* se desplegará más allá del fantasma como sostén de su deseo: cuando el sujeto ha podido transitar desde los ideales –i(a), I(A)– hacia el más allá de la demanda, cuando ha recorrido el lugar de su fantasma como soporte de su deseo, cuando ha hallado que los términos de juego del fantasma, si bien con su deseo de por medio, son material del Otro, lo que le resta es la cadena significativa del inconsciente, ahí, donde el sujeto es pura falta y que, como falta en el Otro (el significativo que falta en el tesoro), ya no

---

<sup>100</sup> Así como en nuestro propio análisis que, primero nos las arreglamos con nuestros avatares imaginarios y, luego, caemos en la cuenta de que ellos están determinados por nuestro propio fantasma.

<sup>101</sup> Persona de ‘alta’ estofa, por ejemplo.

se tratará del material del Otro, sino de lo que allí hace falta y no es que más allá no haya nada, no es la nada, es lo que allí falta.

### **2.2.5 Grafo completo**

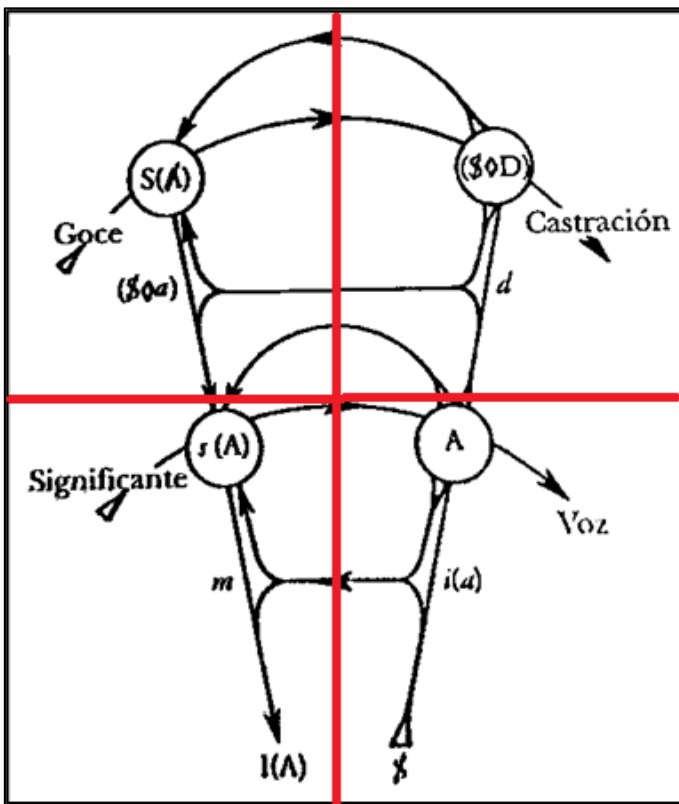
Me propuse dar cuenta del *Grafo del deseo* y, en esa empresa, reconocí en su estructura de *Ocho interior* la exigencia de ser tratado como una unidad de circuito; de manera que, si bien en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan (1960) lo aborda seriadamente a través de 3 grafos parciales, me corresponde terminar su descripción y cerrar el circuito. No obstante, como dije, este trabajo no se enmarca en el campo psicoanalítico, ni en la clínica, razón por la que, en lo que sigue, respecto a la cadena significante del inconsciente, haré un tratamiento cuidadoso de los conceptos presentados y sus relaciones correspondientes, marginándome un poco más a la mera descripción del recorrido.

En la página 90 mencioné, a partir de ( $\$ \diamond a$ ), una bifurcación dibujada con un vector apuntando hacia abajo –interferencia del fantasma en la significación del Otro  $s(A)$ – y otro vector apuntando hacia arriba –hacia el significante de la falta en el Otro  $S(A)$ , también dije, en la página 92, a propósito de la homología entre los 2 pisos intermedios del *Grafo* que, a partir de la dialéctica de ( $\$ \diamond a$ ) descrita, había llegado en el recorrido al cierre del circuito imaginario. Ahora bien, me pregunto en este momento del recorrido: si más allá de la demanda está el deseo ¿podríamos hablar de un *más allá del deseo*?, si la función del fantasma es constituirse en sostén del deseo y sólo puedo accederlo *a través* del fantasma ¿cómo es ese *a través* del fantasma?

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan (1960, p. 777) plantea, respecto a la pulsión, que

*Pero si nuestro grafo completo nos permite situar a la pulsión como tesoro de los significantes [...]*

Al respecto, recuerdo que la estructura del *Grafo del deseo* es una estructura cuatrimpartita (de cuatro vértices) que podría leerse como un grupo<sup>102</sup> de Klein<sup>103</sup>, en donde, si delimito al menos 1 pareja de vértices (1 fila o 1 columna), de los cuatro del *Grafo del deseo*, podría determinar la otra pareja de vértices, teniendo en cuenta, por supuesto, la transformación aplicada entre filas y columnas; es decir, en el *Grafo*, las funciones que están abajo tendrían que ser las mismas que las que están arriba, con una transformación. Voy a aplicar 2 cortes en el grafo completo, para verlo con mayor claridad:



Las líneas rojas se traducen en: un corte entre una y otra cadena y, otro corte, entre  $S_1$  y  $S_2$  respectivamente.

Si nos atenemos a que el *Grafo del deseo* tiene la estructura de un *Grupo de Klein*, entonces, las funciones de los vértices de abajo – $s(A)$  y  $(A)$ – se reproducen en la cadena de arriba – $S(A)$  y  $(\$ \diamond D)$ – y lo mismo para los vértices de la izquierda – $s(A)$  y  $S(A)$ – y de la derecha – $(A)$  y  $(\$ \diamond D)$ –, aunque no exactamente iguales, ya que dependen de la transformación entre filas y columnas.

<sup>102</sup> “Un grupo es un conjunto cuyos elementos pueden ser absolutamente cualquier cosa pero que deben estar ligados mediante una operación, y esta operación debe determinar un elemento particular del grupo al ser dados dos elementos cualesquiera del grupo.” (Dienes Z., *La geometría a través de las transformaciones*, 1954, p. 5)

<sup>103</sup> Grupo de 4 elementos como este:  $\begin{matrix} \blacktriangle & \triangle \\ \blacksquare & \square \end{matrix}$

En él hay 2 tipos de relaciones: relaciones verticales (figuras blancas y figuras negras –color–) y relaciones horizontales (triángulos y rectángulos –polígonos–)

En la página 71, presenté el esquema que Lacan (1958-59, p. 20) llama *El primer piso* en su Seminario VI: *El deseo y su interpretación*. Allí ubicaba la función del código (C) en el lugar del Otro (A) y la función del mensaje (M) en el lugar del significado del Otro s(A), en ese orden de ideas, propongo, para empezar, que la pulsión ( $\$ \diamond D$ ), que en la cadena superior ocupa el lugar del código, sea alguna forma de transformación del tesoro del significante de la cadena inferior. Sin embargo, se acentúan los problemas:

*He aquí ahora en efecto nuestra atención solicitada por el estatuto subjetivo de la cadena significante en el inconsciente, o mejor en la represión primordial (Urverdrängung).*

*Se concibe mejor en nuestra deducción que haya habido que interrogarse sobre la función que sostiene al sujeto del inconsciente, al observar que es difícil designarlo en ninguna parte como sujeto de un enunciado, por consiguiente como articulándolo, cuando no sabe ni siquiera que habla. De donde el concepto de la pulsión donde se lo designa por una ubicación orgánica, oral, anal, etc., que satisface esa exigencia de estar tanto más lejos del hablar cuanto más habla.*

*Pero si nuestro grafo completo nos permite situar a la pulsión como tesoro de los significantes, su notación como ( $\$ \diamond D$ ) mantiene su estructura ligándola con la diacronía. Es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella. Que la demanda desaparece también es cosa que se sobreentiende, con la salvedad de que queda el corte, pues éste permanece presente en lo que distingue a la pulsión de la función orgánica que habita: a saber, su artificio gramatical, tan manifiesto en las reversiones de su articulación con la fuente tanto como con el objeto. (Lacan J., *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, 1960, p. 776-777)*

En la cadena superior ¿cómo se sostiene el sujeto si, nos dice Lacan, está primordialmente reprimido? En la misma cita, Lacan nos dice que se le puede ubicar en la pulsión como localización del sujeto en el cuerpo. El cuerpo habla, sin embargo, eso no quiere decir que el que habla sea el sujeto ¿por qué? porque está primordialmente reprimido. Cobra entonces sentido la fórmula de la pulsión ( $\$ \diamond D$ ), en tanto que hay un desvanecimiento del sujeto al no poderse localizar ( $\$$ ); no obstante, hay demanda (D) justamente por el hablar al que se hace referencia, sin embargo, esta demanda también se desvanece, quedando el corte ( $\diamond$ ); es decir que aquello del cuerpo que habla tiene estructura de corte, distinguiéndolo de su función orgánica –la alimentación, por ejemplo–. Por otra parte, parece que la transformación que

aplica en la cadena de arriba, respecto a la cadena de abajo, es de índole temporal; ya que (A) tiene estructura sincrónica y Lacan está diciendo que ( $\$ \diamond D$ ) está ligada a la diacronía. Finalmente, si el tesoro de los significantes (A), se encuentra ubicado abajo a la derecha, ¿qué del ‘tesoro de los significantes’ se conserva en la pulsión ( $\$ \diamond D$ ) ubicada arriba a la derecha?: el artificio gramatical, la gramática<sup>104</sup>.

*Lo que el grafo nos propone ahora se sitúa en el punto en que toda cadena significativa se honra en cerrar el círculo de su significación. Si hay que esperar semejante efecto de la enunciación inconsciente, aquí será en S(A), y se leerá: significativa de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante. Esto en la medida en que al Otro se le pide (che vuoi) que responda del valor de ese tesoro, es decir, que responda sin duda desde su lugar en la cadena inferior, pero en los significantes constituyentes de la cadena superior, dicho de otra manera, en términos de pulsión. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 778)*

Aquí, Lacan plantea que cerrar el círculo de significación de la enunciación inconsciente – último piso del *Grafo*– recaer en S(A) –significante de una falta en el Otro–, rasgo inherente a la función de (A) como tesoro del significante. Entonces, si S(A) es el lugar en donde se cierra la significación de la enunciación inconsciente, S(A), de alguna manera, cumple la función de s(A) en la cadena superior<sup>105</sup>. Al cerrar la significación de una cadena significativa emerge el mensaje y esa significación es del Otro s(A); de manera que, en el caso de la enunciación inconsciente, el mensaje se cierra en S(A). Pero ¿no resulta contradictorio que el cierre de una significación se dé en el lugar de un significante? No, porque como la cadena es del inconsciente y allí no hay afectos, ni valores, ni significados, no puede ser de otra

---

<sup>104</sup> Cuando hablamos, hacemos un uso no-consciente de la gramática; de manera que no resulta contradictorio que esté ubicada en el piso superior del *Grafo*.

<sup>105</sup> Confirmando así que el *Grafo del deseo* ha sido construido como un *Grupo de Klein*, en donde la transformación acaecida entre las dos cadenas es su referencia al enunciado (cadena inferior) y a la enunciación (cadena superior). Lo anterior en relación con las filas de la estructura cuatripartita (división horizontal del *Grafo*). Ahora bien, en relación con las columnas (división vertical), la transformación sería: significante (tesoro del significante (A) y gramática ( $\$ \diamond D$ ) del lado derecho) y significado (significado del Otro s(A) y significante de una falta en el Otro S(A)). De este último ya veremos en qué sentido le corresponde el rasgo de significado.

manera: la cadena de la enunciación cierra su mensaje en un significante. Además, S(A), el punto en el que se cierra la significación es el lugar de la falta en el Otro ¿falta de qué? de significante.

Al Otro se le interroga (*¿qué me quieres?*) por el valor de su tesoro –es una pregunta que se le dirige al Otro– pero que recibe respuesta en los términos de la pulsión. La falta en el valor de (A), que incumbe a la cadena inferior, se registra en la cadena superior, es allí en donde se valida el asunto de la inherencia de la falta en el Otro S(A); pero como es en la cadena superior, responde la pulsión repercutiendo en el cuerpo.

*La falta de que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay Otro del Otro. Pero este rasgo de la No-Fe de la verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la pregunta: qué me quiere el Otro? ¿Su respuesta, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? –Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni pro ni contra ninguna religión. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 778-779)*

Pero el valor del tesoro radica, justamente, en que no esté completo; de manera que, al nivel del Otro interrogado, ¿cómo dar cuenta de la falta en el tesoro?, ¿cómo juzgar esa falta? Lacan responde: *no hay Otro del Otro*: no hay garantía en el Otro de sí mismo y, sin embargo, de él el sujeto pide que se le garantice. No hay metalenguaje. La puntuación la pone el Otro, la significación es del Otro, las reglas las pone el Otro y, sin embargo, el Otro no tiene garantía. Esto trae como consecuencia, además, que no exista garantía de lo verdadero de la verdad: los sujetos pueden mentir y pueden hacerlo, por ejemplo, diciendo la verdad.

Al respecto, Lacan se pregunta si esa *No-Fe de la verdad* es la última palabra que un analista puede dar desde el lugar del Otro en el que está instalado en el análisis y claro que responde que no, justamente, porque el análisis no es un lugar de emisión de consignas, ni de doctrinas, ni de enunciados dados, en sí mismos como verdad, como, por ejemplo, en las religiones o, digo yo, en las ideologías. Declarar la *No-Fe de la verdad*, como verdad y última palabra, sería contradictorio.

*En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla S(A): ser en primer lugar un significante. Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante para el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 779)*

Tomando en cuenta que S(A) es el significante de una falta en el otro ¿cuál es el significante que falta? Bien, al interrogar al Otro (*¿Che vuoi?*) falta algo, falta un término: el significante que representa al que hace la pregunta y, como este significante representa al sujeto ante todos los demás, entonces, al faltar este significante, todos los demás no representarán nada puesto que, lo que sea que se represente, se le representa a alguien.

*Ahora bien, puesto que la batería de los significantes, en cuanto que es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 779)*

En esta cita, Lacan llama a (A): batería de los significantes y antes lo había llamado tesoro. Hagamos entonces la diferencia: el tesoro es incompleto (falta el significante que representa al sujeto ante los demás significantes) y la batería es completa sin importar la cantidad de elementos que tenga. La mención que hace aquí a la batería, la hace en el sentido en que necesita resaltar el hecho que este significante, si bien significante, no puede hacer parte de la batería siendo, aún así, un rasgo de ella: el trazo con el que se define el conjunto del que no hace parte. Entonces, ¿es este significante realmente un significante? La nota al pie de página 105 nos arroja algunos elementos frente a esta cuestión.

*Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su significación. [...]*

*Es lo que falta al sujeto para pensarse agotado por su cogito, a saber, lo que es impensable. ¿Pero de dónde proviene ese ser que aparece como faltando en el mar de los nombres propios?*

*No podemos preguntárselo a ese sujeto en cuanto Yo [Je]. Para saberlo le falta todo, puesto que si ese sujeto, Yo estuviese muerto, ya lo hemos dicho, no lo sabría. Y que por consiguiente no me sabe vivo. ¿Cómo pues me lo probaré Yo [Je]? (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 779-780)*

Lacan se refiere a ese rasgo de impronunciabilidad que tienen ciertos números –trascendentes ( $\sqrt{-1}$ ,  $\pi$ ,  $e$ )– que no es posible mencionarlos como números al no tener, por ejemplo, precisión en su nombrabilidad y que, por tal razón, se hace necesario nombrarlos con su operación. En este lugar del texto, y en lo que sigue, Lacan se planteará el problema del Ser del sujeto, del sujeto hablante que, además de no existir cuando es nombrado, tampoco es posible localizarlo en la operación de su pensamiento. S( $\bar{A}$ ) impide su localización: en el nombre, impronunciable y en el pensar, impensable.

*Por lo demás, es una solución demasiado precaria para que pensemos siquiera en fundar sobre ella un rodeo hacia lo que es nuestro problema, a saber: ¿Qué soy Yo [Je]?*

*Soy en el lugar desde donde se vocifera que “el universo es un defecto en la pureza del No-Ser”.*

*Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo. (Lacan J., Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, 1960, p. 780)*

La pregunta que se hace Lacan es ¿qué soy *Je*?, no ¿quién soy?, etc. y se responde que es en el lugar donde se vocifera, donde no es importante el contenido: sino la voz, el lugar en donde, en relación con el No-Ser, hay impureza y ¿qué instala la falta en Ser? el significante; de manera que, si el significante mata la cosa, algo queda...: ¡el grito! que no se deja matar

por el significante. Llama Goce a ese lugar; pero, no en el sentido de placer, sino en el sentido en que es aquello cuya falta haría vano el universo: el punto donde lo simbólico falla.

El *Grafo* delinea dos recorridos hacia la respuesta por el ser S(A): el primero, pasa por la pulsión ( $\$ \diamond D$ ) y se dirige, directamente, al S(A) significante de una falta en el Otro, este camino implica todo aquello que conllevaría llevar el goce a su límite: la muerte; el segundo recorrido, si bien pasa –aloja–la pulsión ( $\$ \diamond D$ ), se devuelve, pasa por el propio deseo del sujeto (d) y, atravesando el fantasma ( $\$ \diamond a$ ), llega finalmente al S(A) significante de una falta en el Otro; ambos caminos llevan al mismo lugar; pero, este último, tiene una salida simbólica, mediada por la palabra y la invención que ello implica. Cabe entonces preguntarse ¿es posible afectar con la palabra algo del orden de lo que no se deja hablar (la pulsión)? ¿cómo operar con lo Simbólico para incidir en lo Real? ¿qué papel podría allí jugar lo Imaginario?

Bien, el trabajo con S(A) es de interés exclusivo de la clínica psicoanalítica y la pretensión de este trabajo no fue psicoanalítica, ni clínica, aspiró, a partir de la pregunta por la condición humana, a una descripción de la Formación y de sus posibilidades; de manera que detendré aquí esta gruesa descripción de los elementos y las relaciones puestas por Lacan en el *Grafo del deseo*, resumen de 20 años de su enseñanza.

## CODA

*Antes de mí ya tenía historia, legado, condiciones, resabios y hasta nombre. No elegí cuándo, de quienes, ni dónde nacer. Las condiciones estuvieron dadas, prescritas. A mis gritos los volvieron llamados y lo que era cosa se volvió una niña. Las necesidades propias del viviente que fui se distorsionaron al pasar por el crisol del hablar. Me dieron lo que no había pedido, me hicieron creer que quería lo que no necesitaba. En el hablar, se fracturó el cuerpo que nunca tuve y me arrojé en el vacío angustiante de la ausencia que me trajo la palabra. En medio del ruido ensordecedor del Otro y de su caos cuidadosamente organizado, la imagen del otro vino a rescatarme de la indigencia de ser que me legó el lenguaje. Nunca fui yo misma; pero me lo creí y me salvé de la angustia del existir.*

*Idealicé mi ser y mi devenir y, a veces, muchas veces, suelo perderme en ensoñaciones etéreas. El dolor de existir me ahoga, pero, curiosamente, también me saca a flote. Me quejo. Rechazo.*

*Demando. El otro me molesta. No me entiende. No lo entiendo. Quiero que me quiera. No lo quiero. Pero sea como sea me toca seguirmelas arreglando con él. Algo no me cuadra. Algo me falta. Algo busco. Algo me empuja. Algo no deja escribirse. No sé qué es.*

*Lo disfrazo, a veces lo alcanzo y vuelvo y lo pierdo. No se deja atrapar.*

*Inefable. Indestructible. Indecible. Invisible.*

*En la mañana creo que soy yo la que lo está buscando y en la noche parece que es él el que me persigue...*

*El juego es el sujeto. No obstante, esto no impide que la mezcla de los naipes lo preceda, que las reglas ya se hayan establecido sin él, que otros hayan marcado los naipes, que puedan faltar naipes en el mazo, que los vivientes mismos que jugarán bajo la librea de los fantasmas tan sólo declararán el triunfo, y que cualquiera que sea el juego que se juegue sabemos que no se jugará sino al juego.*

*Discurso de Roma. J. Lacan, 1953*

Históricamente, los discursos en torno a la educación propenden, de acuerdo con los propósitos del momento, ‘mejorar’ los procesos educativos y su comprensión y, en consecuencia, hacer más efectivas sus prácticas; no obstante, persiste cierto malestar en el sentido en que los resultados no siempre se corresponden con lo esperado. Con lo anterior no quiero decir que las reflexiones y sus consecuentes propuestas educativas no puedan tener efectos interesantes, ya que, incluso, develar dificultades y marcar derroteros puede resultar capital para los sujetos involucrados; pero, afirmar si algunas de ellas resultan más o menos acertadas o si existen, hipotéticamente, algunas que lo sean, nunca fue el propósito de este trabajo; de manera que si Usted, estimado lector, está buscando lineamientos, consejos y estrategias para ‘mejorar’ la educación en estas últimas líneas del documento: no entendió nada, cierre este archivo y arrójelo lejos porque no es, en lo que viene, en donde va a encontrar eso que está buscando. En su lugar, puedo anticiparle que los elementos que anteceden a esta Coda me permitieron una otra mirada de la formación, esta vez, en clave del deseo del sujeto.

Para empezar, creo necesario distinguir, una vez más, a la *formación* de la *educación*; en tanto, la *formación* la hallaríamos del lado de algoritmo y de la estructura, por lo que de ella hablarían sus efectos; mientras que, la *educación* la encontraríamos del lado de las condiciones históricas y de sus contextos, atendiendo, en cualquier caso, a propósitos.

A las reflexiones en educación, en general, les subyace, explícitamente o no, un ideario de sujeto. En este documento, el sujeto de estas reflexiones es leído desde la formalización que

de él hace Jacques Lacan en el *Grafo del deseo*: un sujeto engendrado en su atravesamiento por el lenguaje, delineado por la estructura significante y cuya condición estructural es la falta, condición que, si bien es la misma para todos, suscribe posibilidades en cada uno<sup>106</sup>.

Pulsión... respuesta a la demanda que resuena en el cuerpo luego del urticante atravesamiento de la carne con el significante. Dos caminos se dibujan para ella en el *Grafo*: el del goce y el del deseo. Esto, estructural en el sujeto, resulta la materia prima del *objeto de* [los] *esfuerzos* [del] *educador* (Freud, 1925).

Ahora bien, ¿qué posibilidades tendría la escuela de transformar el régimen de satisfacción del sujeto<sup>107</sup> y encontrar, por la vía del deseo, un destino para la pulsión: socialmente útil y menos mortificante?

---

<sup>106</sup> Lacan, planteando un matema estructural, indica el camino hacia la singularidad.

<sup>107</sup> Formar.

<b>Posibilidades...</b>	
<b>... para el Sujeto</b>	<p>Arturo tiene 14 años y está en 9°. Cuando estaba en 7° y tenía 12, fue promovido anticipadamente a 8°; sin embargo, su comportamiento, durante 6°, 7° y 8°, ha sido calificado de extraño: de repente toma impulso, corre y golpea su frente contra la pared cayendo inconsciente en el piso. Golpea a sus compañeros, los muerde. Juega pulsos. No se está quieto. Se levanta del puesto, se sale del salón y algunos maestros comentan que ‘consume’. La Comisión de Evaluación y Promoción de 8° acuerda sugerirle a los padres un cambio de ambiente escolar. Los padres lo retiran del colegio y lo ponen a vender dulces. Al año siguiente, matriculan a Arturo en 8°, otra vez, porque el año anterior, aunque fue promovido anticipadamente, no estudió. Esta vez, le toca matemáticas conmigo. En efecto, es más inquieto que los otros. Se mueve mucho. No se puede estar sentado. No lo regaño. Cuando voy a explicar algo, más bien lo nombro, lo tomo como ejemplo, invento situaciones con su nombre y así intento mantener su atención. Un día lo encuentro en la escalera sentado y quieto. Su concentración –rara en él– llama mi atención. Me acerco y observo que está jugando ajedrez en un celular, le preguntó por qué le interesa ese juego y me dice que “[le] gusta ‘darse’ en la cabeza”. Luego me entero de que desde hace un tiempo juega al ajedrez e intento en clase: calmarlo y aquietarlo un poco llevándole jugadas maestras en la historia del ajedrez. Estoy segura de que yo no fui quien le presentó el juego, pudo ser un vecino, un familiar, o tal vez algún instructor del IDRD (Instituto De Recreación y Deporte) quienes llevan estos programas al colegio en contrajornada. Cuando lo recibí en mi clase el año pasado, él ya tenía ese soporte y trato de entender el asunto de esta manera: Arturo tiene un asunto con el movimiento que, antes del ajedrez, atravesaba su cuerpo</p>

empujándolo y que, luego del ajedrez, sigue presente, pero manera distinta, en su cabeza, a través del movimiento de las piezas, jalonando su mente.

El acto formativo es insondable y no necesariamente acontece en la escuela de la mano de un maestro; sin embargo, hablando de la escuela, podemos decir que el niño habita un régimen de satisfacción sensible, inmediato y autista y que al llegar a ésta, no tiene manera de encontrar la satisfacción de la misma manera, ni se encuentra rodeado por las mismas personas; de suerte que, bajo las nuevas circunstancias, para satisfacerse ahora deba, necesariamente, involucrar al otro, corriendo el riesgo de entrar en contacto con el saber: un nuevo objeto de satisfacción, ahora inteligible. Con la escuela, aparecen ante sí la necesidad de pasar por el otro, un nuevo objeto de satisfacción, la inyección de tiempo y de espera, junto con la inversión de trabajo.

En la escuela inicial (primera infancia, educación básica), el asunto no es tanto que el estudiante *sepa*<sup>108</sup>, sino que *quiera saber*. Las *Ecuaciones de movimiento*, el *Teorema de Pitágoras* los encuentra en Google; no obstante, algo de su régimen de satisfacción debe estar concernido para que el estudiante lo quiera saber e ir a consultar. El saber como excusa soslayada para que algo de la formación tenga lugar, incluso, por el efecto, en el sujeto, de la gramática de las disciplinas, las cuales orientan, en su formal inacabamiento, el propio deseo del sujeto.

Por estructura alienado, el niño tiene la posibilidad de inventar algo, singular, qué poner en el lugar de su falta y así hacer de su falta de ser: causa de trabajo:

---

<sup>108</sup> Claro que resulta bastante apreciable si se gradúa sabiendo una que otra cosita.

*“Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico. Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor. Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mi podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar. Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página.”* (Borges J., *Borges y yo*, En: *El hacedor*, 1960)

Intentar asfixiar, extirpar o eliminar las pulsiones, en esencia: inextinguibles, generará en el niño su reforzamiento y no menos resultados indeseables. Ahora bien, ¿cómo podría afectarse la pulsión –que es del orden de lo Real– desde un lugar que no se juega propiamente en lo Real (la escuela, el maestro, la educación)?

<p><b>... para el Maestro</b></p>	<p>La escuela introduce una separación necesaria de la familia en la que el maestro representa una autoridad distinta a la autoridad mediada por el afecto del hogar. El maestro encarna para el estudiante una autoridad en el saber<sup>109</sup>, si éste no está de por medio, no hay una relación maestro-estudiante y entonces se trata de otro tipo de relación<sup>110</sup>. Sin embargo, del lado del maestro no se trata de espetar un saber sabido que bien podría aplastar el deseo del niño, ni tampoco de una ignorancia crasa que impida el surgimiento de su deseo de saber, en todo caso, las modalidades de relación<sup>111</sup> que el maestro tenga con ese saber que dice representar –con saber me refiero a la gramática de las disciplinas: aquello estructural producido formalmente y que no necesariamente se sustenta en temas o contenidos– tiene efectos en la relación del niño con el saber.</p> <p>Ahora bien, cabe decir que esta autoridad encarnada por el maestro pasa por un registro que impide su impostura; es decir, algo del orden de la enunciación se juega en el acto, de manera que no hay intención, por muy <i>sancta</i> que se profiera, que asegure su autenticidad: no hay método, ni curso de formación que dote al maestro del atuendo necesario que garantice el éxito de su acción. El acto formativo no se juega en el campo de las intenciones y las voluntades. Las condiciones de posibilidad para la formación de un sujeto habitan la enunciación del maestro, sirviéndose de los enunciados. Un maestro deseante, por ejemplo, algo precioso revela dentro de sí, se sale por sus poros, no puede ocultarlo y brilla, aunque a la vista no está y el otro, algo de ese</p>
-----------------------------------	---

---

<sup>109</sup> Saber supuesto

<sup>110</sup> Amigos, compinches, pares, parceros, ...

<sup>111</sup> Deseo, amor, gusto, horror.

	<p><i>agalma</i> que habita al maestro, quiere. No obstante, si bien en la escuela la acción del maestro se lleva a cabo delante de muchos, los efectos en los estudiantes son del orden del uno por uno, ¿por qué? porque entra en juego la respuesta singular de cada uno de ellos a la pregunta <i>¿Qué me quiere el Otro?</i>, ese Otro del que el maestro es su representante.</p> <p>Así, aunque el maestro se constituya en otro semejante para el sujeto, la relación entre ellos es dispar: uno es <i>el que sabe</i> y el otro <i>el que no sabe</i>. Disparidad necesaria en la medida en que introduce un desequilibrio en la relación, generando las condiciones para que algo de eso que tiene que ver con el saber: fluya.</p> <p>Desde las políticas gubernamentales, las evaluaciones que se aplican al magisterio dicen calificar su labor con el propósito de diagnosticar para mejorar. Los criterios y mecanismos de evaluación cambian al ritmo de los propósitos educativos de la época y exigen mejorar los resultados; no obstante, el efecto formativo de la acción de un maestro no es calculable, no sólo porque se verifica lejos en el tiempo, sino porque no es comparable (medible). En ese marco de ideas, resulta impreciso valorar cuál es el mejor método de enseñanza; en tanto resulta imposible determinar el efecto que puede tener una acción sobre otro<sup>112</sup>; sin embargo, a pesar de que</p>
--	--

---

<sup>112</sup> En algún encuentro de la *Antena infancia y Juventud de Bogotá*, Vilma Cocoz relató la siguiente experiencia de trabajo con un autista: “*Estaba la profesora titular de la clase con el curso en el salón destinado para ello. En una sala alterna una practicante con el niño autista. Nadie en la escuela ‘había podido’ hacer ‘algo’ con ese niño. La practicante no le habla, ni siquiera lo mira; pero... dibuja. De un momento a otro, el niño empieza a pedirle los dibujos y a pasarle los de él.*” En el autismo, cualquier acción deliberada puede ser interpretada como una invasión del Otro y ser rechazada; no obstante, los silencios y un guía que se deje guiar podrían ser determinantes en la construcción de un lazo con el sujeto. Insisto en que, si bien el saber está de por medio, no se trata sólo del saber (¡es una practicante!), se trata, también, de la postura, de la enunciación.

los efectos de formación no se puedan precisar de antemano, es a propósito de la parte calculada de la intervención del maestro<sup>113</sup> –la planeación de su clase y demás– que hay posibilidad de efectos.

Si el deseo del niño –el agujero– es su motor, pretender colmarlo arriesgaría condenarlo al círculo infernal de la demanda<sup>114</sup>. El saber, como *saber sabido*, resulta un excelente obturador del agujero; no obstante, ofrecer como objeto al deseo mismo –un maestro que desea un saber delante de otro– urge las grietas necesarias en el conjuro de las búsquedas. Sócrates, con su postura ante un sujeto claramente demandante, nos presenta una notable manera de no entregar el objeto –ni entregarse como objeto–, pero sí provocar su deseo, causando las heridas justas en las certezas de saber del otro.

La demanda de amor del niño se manifiesta de modos diversos<sup>115</sup>: en algunos casos, como dije, entregándose como objeto, en otras demandándolo, en cualquier caso, la demanda de amor es demanda de nada, de cualquier cosa, de lo que sea, siempre y cuando se testimonie la prueba de amor: yo te completo, tú me faltas. Frente a ello, la postura del maestro y cómo opere sobre esa demanda, bien podría constituirse en un intercambio infinito y metafórico de objetos –no importa qué–, agotador y perpetuo, o bien, en condición de posibilidad de

---

<sup>113</sup> Saber expuesto

<sup>114</sup> En la demanda: el sujeto pone a trabajar al otro (al maestro, por ejemplo, poniéndolo a responder preguntas incesantemente). En el deseo: el sujeto es el que trabaja (se separa a trabajar, prescindiendo del maestro).

<sup>115</sup> Insistentes participaciones, preguntas insatisfechas recurrentes, demandas de atención, molestar, interrumpir, borrar el tablero, cargar los libros, ...

	<p>surgimiento del metonímico deseo de saber en el sujeto –ese <i>más allá</i> de la demanda– en el que el necesario estatuto imaginario daría paso al simbólico<sup>116</sup>.</p> <p>En esa ruta, el enunciado y los contenidos se constituyen en vehículos en la operación; pero la postura<sup>117</sup>, la función de la pregunta, el juego de silencios, de un sujeto que no entrega todo, más que su propia falta, conciertan la división. En 1925, Freud advertía a los maestros que no bastaba con un conocimiento teórico del niño, ni del psicoanálisis, si él mismo no se analizaba permitiéndose asumir una postura<sup>118</sup>, algo irremplazable por la instrucción en teorías pedagógicas y apreciando el alto valor que tiene la entrada en análisis como decisión singular y no como imposición social de la formación de maestros. Ahora bien, lo anterior no excluye que un maestro ignorante del psicoanálisis pueda encarnar una postura que posibilite efectos formativos en sus estudiantes: un maestro deseante puede provocar el deseo de saber y no saber jamás que lo hizo.</p>
--	---

---

<sup>116</sup> Qué demanda responder, cuál no, cuándo hacerlo, cuándo no... son cuestiones cuya salida se alcanza en el tacto singular del caso-por-caso. Abstenerse de contestar una pregunta de un niño podría permitirle librarse de la sumisión de la demanda del Otro que obtendría como respuesta y conquistar la entrada a su propio deseo.

<sup>117</sup> Saber en reserva. Espera su oportunidad, es inesperado, regula el intercambio.

<sup>118</sup> Evitando ofrecerse como i(a) –yo ideal–, por ejemplo, o estando advertido de que, para conservar el amor del maestro, el niño ofrece una imagen de sí mismo que intenta satisfacer las exigencias del I(A) –ideal del yo–. El fantasma y el propio deseo del maestro gravitan con todo su peso alrededor de su tarea. La lectura completa del *Prefacio para un libro de August Aichhorn*, me sugiere la existencia de un saber del maestro: no teórico, ni epistémico que acontece y toma cuerpo en el encuentro mismo con el otro.

	<p>Si bien es el maestro quien establece las condiciones y los límites del encuentro, es el sujeto, con arreglo a su propia economía libidinal, quien decidirá qué hacer con su intervención<sup>119</sup>, claro que hay condiciones más apreciables que otras, su elección y su medida estará atravesada por la postura ética del maestro, quien, en el encuentro, nunca sabrá cuándo es mucho y cuándo es poco: “...<i>la educación tiene que buscar su senda entre la Escila de la permisón y el Caribdis de la [prohibición] denegación (frustración)</i>” (Freud, 1915).</p>
<p><b>... para la Escuela</b></p>	<p>Escuela: invento histórico, contingente, estrategia de contención y culturización de lo humano, responde a la necesidad que tienen los nuevos de moverse en un universo producido simbólicamente y que no pueden aprender espontáneamente, por lo que se hace necesario que los que ya saben se lo enseñen.</p> <p>Una de las implicaciones de estar inmersos en lo simbólico y que lo simbólico entrañe una falla estructural, es que la comunicación efectiva entre hablantes sea imposible; no obstante, es a propósito de los malentendidos que el sujeto tiene posibilidades de invención, por ejemplo: cuando la demanda del Otro primordial inserta al viviente en el orden simbólico al malentenderle signo a su grito. A menudo, en las instituciones educativas se atribuyen las dificultades de convivencia y de aprendizaje a problemas en la comunicación, restando responsabilidad a los sujetos involucrados, ignorando que los malentendidos son concomitantes a las relaciones entre los sujetos, en tanto nunca recibirán del otro el mensaje tal cual él lo profiere, sino con arreglo a sus propios regímenes de satisfacción; de suerte que, el trámite de las inherentes problemáticas escolares podría cambiar bastante a partir de considerar que el <i>objeto de sus esfuerzos</i> está atravesado por la pulsión, en cuyo</p>

---

<sup>119</sup> La acción de un maestro (reprobar un estudiante en una evaluación, por ejemplo) puede ser interpretada de maneras distintas: un estudiante podría quejarse de que el maestro ‘se la tiene montada’ y otro podría irse a estudiar para aprobar la evaluación.

caso, este ‘ruido’, estos ‘restos’ no serían lo que hay que eliminar a como dé lugar, sino que, aceptados como constitutivos de lo humano y reorientados, bien podrían funcionar como motor y causa del deseo; no obstante, a la pulsión no se le persuade con cantinelas, ni con demandas de objetividad y moralidad, ni con la propia voluntad del sujeto: el trabajo con la pulsión se sostiene en un registro distinto al de la comunicación efectiva. La evaluación se ha entendido en las escuelas desde la perspectiva de la calificación y la medición. Si bien se establece alrededor de las *disciplinas*, se le ha adosado: evaluación del comportamiento, de la relación con los otros, de la resiliencia, de la empatía, etc.; sin embargo, tomando distancia del lugar delineado con el pincel de los propósitos históricos y contextuales cabe preguntarse ¿cómo medir lo que no se deja medir? ¿con qué criterios comparar las singularidades de los sujetos? Resulta imposible conmensurar con exactitud a un sujeto; no obstante, la evaluación pone elementos que no son evidentes, pero que tienen efectos: uno de ellos es constituirse como dique y referente en la medida en que no es posible decir, ni hacer ‘cualquier cosa’ en el marco de unas reglas, ya sean de la gramática de las disciplinas o del convivir con el otro –pacto de convivencia–, porque, una vez más, no se trata de lo que se diga (enunciado), sino de cómo se dice (enunciación). Con diques como el de la evaluación se instala un Otro que ordena y arbitra, de lo contrario, sería la satisfacción plena de la pulsión la que comande.

La pulsión busca satisfacción inmediata: ¡todo! ¡ya! y, como dije, su fuerza y su potencia no es agotable; no obstante, la escuela, contingente, con sus dinámicas y rutinas<sup>120</sup>, algo del orden de la contención y de la espera puede introducir, reorientando esta potencia en otra dirección: el deseo del sujeto. La pulsión prescinde del

---

<sup>120</sup> Reglas, horarios, normas, ...: La Ley.

	<p>Otro; pero, la escuela lo introduce y su intromisión y la de su deseo –deseo del Otro– posibilita, a su vez, el deseo del sujeto<sup>121</sup>.</p> <p>La escuela puede desear un tipo de estudiante, de allí que se hable de identidad institucional, valores y símbolos institucionales, misión, visión, perfil y todo aquello que se consigna en los PEI<sup>122</sup>; sin embargo, cada sujeto decide a propósito de lo que la escuela pone a su alcance.</p>
<p><b>... para la Formación</b></p>	<p>Recurrir a lo matemático, a la formalización, para describir la formación concede una aproximación a su dimensión estructural, reduciendo así el sentido y las interpretaciones ideológicas, históricas, políticas, convencionales, etc. y permitiendo elucidar cómo opera, no cómo debería operar.</p> <p>Formar es axiomático a la civilización, aunque vista atuendos según la época y la cultura; así, resulta relevante reparar en el algoritmo que posibilita su realización y no tanto en sus mecanismos, de suerte que el maestro no necesariamente es agente de su realización, sí la postura que encarna un sujeto frente a otro.</p> <p>La formación concierne la transformación del régimen de satisfacción del sujeto; así, la satisfacción primaria del sujeto, que esencialmente pasa por su cuerpo, vendría a ser reemplazada por una satisfacción en el terreno de lo simbólico. No es que se mitigue la energía pulsional del sujeto, se trata de una modificación de su postura;</p>

---

<sup>121</sup> El deseo del sujeto es el deseo del Otro. “¿*Che vuoi?*”

<sup>122</sup> Proyecto Educativo Institucional.

	<p>de manera que su satisfacción esté ahora referida a lo simbólico. Un cambio de objeto: de un objeto sensible<sup>123</sup> a un objeto inteligible<sup>124</sup>.</p> <p>La interdicción que funda el deseo, como prohibición y como inter-dicción: entre líneas, posibilita, a su vez, el trabajo<sup>125</sup>. La formación, como algoritmo, establece condiciones y una de estas se refiere al límite como condición de posibilidad de surgimiento del deseo. Si bien el deseo resulta, como dije, condición absoluta y potencia, el trabajo se constituye en el vehículo de su desplazamiento (metonimia), a diferencia de la pulsión en la que el objeto de satisfacción es intercambiable (metáfora).</p>
<b>... para la Educación</b>	<p>Los propósitos de la educación son concomitantes a los ideales de la época; no así, que la educación tenga propósitos: eso es estructural; de suerte que las sociedades intenten moldear la condición humana, en cada época, de acuerdo con sus ideales. Ahora bien, que la educación se erija sobre ideales, no necesariamente inhibe que se trabaje en alcanzarlos a pesar y a propósito de los desencuentros entre lo idealizado y lo realizado, pues</p>

---

<sup>123</sup> En el caso de las adicciones –cierto tipo de relación con objetos del orden de lo sensible– si bien se obtiene una satisfacción inmediata, ésta *pasa la factura* orientándose luego hacia la frustración, en tanto, la sustitución metafórica del objeto imposibilita ese *en más* inherente a la metonimia del trabajo con lo inteligible gracias al no-todo de su registro simbólico.

<sup>124</sup> “*Quienes conocen la vida anímica del hombre saben muy bien que nada le es tan difícil como la renuncia a un placer que ha saboreado una vez. En realidad, no podemos renunciar a nada, no hacemos más que cambiar unas cosas por otras; lo que parece ser una renuncia es, en realidad, una sustitución o una subrogación.*” (Freud, S., *El poeta y los sueños diurnos*, 1907-1908, p. 1344).

<sup>125</sup> Es porque hay una falla estructural –la surgida por la inversión de lo incondicional de la demanda gracias a la potencia del deseo– que la Ley puede inscribirse y me preguntaba ¿cómo, por el deseo, se origina la Ley?; pues bien, el deseo posibilita la sujeción –la Ley– implicada en el trabajo de un sujeto que persigue su deseo.

justamente son estos desencuentros los que exhortan a trabajar; no obstante, como dije: la queja no cesa y no es que la educación no deba tener sus ideales, el asunto es que, de cara a la singularidad de los sujetos de los que habla, siempre habrá un resto en la operación que, por lo general, no armoniza con los propósitos de la educación<sup>126</sup>. Sin embargo, aunque la oferta educativa se oriente hacia un interés particular: político, ideológico o social (formación para el trabajo, afrocolombianidad, PAE, etc.), el deseo del sujeto trabajará por encontrar la vía de su realización.

Bien, que 100 años después de que Freud nos revelara la imposibilidad estructural de la educación continuemos apostando por ella, me pone en la posición esperanzadora, que no es la de la ilusión, ni la del ideal; pero tampoco la del cínico que ya no cree en nada, intermedia, del combatiente que mencionara Nietzsche en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*: la posición del que acepta una promesa de realización de algo ya obtenido (la aculturación del hombre, si me lo permiten) a sabiendas de no tener nada; de manera que, no se trata de lo que hay que hacer, sino de hacer con lo que se tiene, porque reconocer lo imposible no es lo mismo que resignarse.

---

<sup>126</sup> Frente a los malos resultados en las pruebas estandarizadas (pruebas SABER) en un país en el que aún hay poblaciones que no tiene acceso al agua potable, por ejemplo, se tuvo la idea de que la alimentación era un factor determinante en la capacidad de aprendizaje de los estudiantes, razón por la cual estableció como plan de gobierno estatal y propósito de la educación: atender las necesidades alimentarias de los estudiantes a través del PAE (Programa de Alimentación Escolar); no obstante, los resultados en las pruebas no mejoraron (o al menos no se reconoce un impacto determinante) y la queja se desplazó a otros aspectos (desperdicio de comida, malversación de recursos, desplazamiento del saber, etc.). Esto no quiere decir que una buena alimentación no incida, por ejemplo, en la concentración y disposición física de un estudiante; el aspecto que quiero precisar es que la relación de un estudiante con el saber no pasa propiamente por el estómago y que, como propósito de la escuela por mejorar los resultados académicos, la estrategia fracasó.

La apuesta por el *deseo* como condición estructural del sujeto, arroja el siguiente cuadro:

<b>LENGUAJE</b>	<b>NECESARIO</b> (NO puede NO ser)
<b>ESCUELA</b>	<b>CONTINGENTE</b> (Puede NO ser)
<b>FORMACIÓN</b>	<b>POSIBLE</b> (Puede ser)
<b>EDUCACIÓN</b>	<b>IMPOSIBLE</b> (NO puede ser)

## BIBLIOGRAFÍA

AGÜERO, Guillermo [2022]. *Psicoanálisis y topología: El nudo borromeo como escritura*. Buenos Aires: Letra viva, 2022.

AMSTER, Pablo [2010]. *Topología*. En: *Apuntes matemáticos para leer a Lacan*, Tomo I. Buenos Aires: Letra viva, 2010.

ANTELO, Estanislao [2005]. *Notas sobre la (incalculable) experiencia de educar*. En: *Educación, ese acto político*. Buenos Aires: Del estante, 2005.

AUSTIN, John L. [1955]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1981.

BACHELARD, Gastón [1934]. *El nuevo espíritu científico*. México: Nueva Imagen, 1981.

\_\_\_\_\_ [1938]. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1981.

\_\_\_\_\_ [1940]. *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

\_\_\_\_\_ [1949]. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós, 1978.

BADIOU, Alain [1969]. *El concepto de modelo. Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2009.

\_\_\_\_\_ [2007]. *El concepto de modelo. Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas (Prefacio)*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2009.

- BLANCHÉ, Robert [1969]. *El método experimental y la filosofía de la física*. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1972.
- BORGES, Jorge Luis [1960]. *Borges y yo*. En: *El hacedor. Obras completas II*. Buenos Aires: Emecé, 2010.
- BUSTAMANTE, Guillermo [2013]. *Sujeto, sentido y formación. La educación, vista desde el psicoanálisis, con sesgo lingüístico*. Bogotá: San Pablo, 2013.
- \_\_\_\_\_ [2019]. *La formación como efecto*. Bogotá: Aula de humanidades, 2019.
- CALVINO, Ítalo [1983]. *Palomar*. Madrid: Siruela, 2001.
- CELMA, Jules [1971]. *Diario de un educador*. Costa Rica: El Libertario, 1980.
- CHARRAUD, Nathalie [1997]. *Lacan y las matemáticas*. Buenos Aires: Atuel, 1998.
- CHEMAMA, Roland [1995]. *Diccionario del psicoanálisis: diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- COHEN, Leonard [1972]. *La energía de los esclavos*. Madrid: Visor, 1999.
- COMENIO, Juan Amós [1657]. *Pampedia (Educación universal)*. Traducción de Federico Gómez R. de Castro. Madrid: Aula Abierta, UNED: 1992.
- CORRAL, Miguel [2011]. *¿Qué supondría el hallazgo de la 'partícula de Dios'?* En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/12/13/ciencia/1323778726.html> Recuperado el 13 de diciembre de 2011.
- CUSA, Nicolás [1440]. *La docta ignorancia*. Barcelona: Orbis, 1985.
- DESCARTES, René [1637]. *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid: Bruguera, 1984.
- \_\_\_\_\_ [1641]. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza, 2005.
- DIENES, Zoltán [1954]. *La geometría a través de las transformaciones*. Barcelona: Teide, 1999.

- DURRELL, Lawrence [1957]. *Justine*. En: *Cuarteto de Alejandría*. Barcelona: Edhasa, 1970.
- EIDELSZTEIN, Alfredo [1992]. *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1992.
- \_\_\_\_\_ [1993]. *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra viva, 2005.
- \_\_\_\_\_ [2018]. *El origen del sujeto en psicoanálisis: Del Big Bang del lenguaje y el discurso*. Buenos Aires: Letra viva, 2018.
- EUCLIDES [300 a. C.]. *Los Elementos*. Madrid: Gredos, 2007.
- FREUD, Sigmund [1895]. *Proyecto de una psicología para neurólogos*. En: *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- \_\_\_\_\_ [1907-1908]. *El poeta y los sueños diurnos*. En: *Obras completas*, Tomo IV. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- \_\_\_\_\_ [1913]. *Tótem y tabú*. En: *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- \_\_\_\_\_ [1914]. *Sobre la psicología del colegial*. En: *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- \_\_\_\_\_ [1915]. *Los instintos y sus destinos*. En: *Obras completas*, Tomo VI. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1972.
- \_\_\_\_\_ [1919]. *Lo siniestro*. En: *Obras completas*, Tomo VII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- \_\_\_\_\_ [1925]. *La negación*. En: *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- \_\_\_\_\_ [1925]. *Prefacio para un libro de August Aichhorn (Juventud descarriada)*. En: *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.

- \_\_\_\_\_ [1927]. *El porvenir de una ilusión*. En: *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- \_\_\_\_\_ [1930]. *El malestar en la cultura*. En: *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- \_\_\_\_\_ [1937]. *Construcciones en psicoanálisis*. En: *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Biblioteca Nueva, 1975.
- \_\_\_\_\_ [1938]. *Escisión del “yo” en el proceso de defensa*. En: *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Biblioteca Nueva, 1975.
- \_\_\_\_\_ [1939]. *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*. En: *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Biblioteca Nueva, 1975.
- GALILEI, Galileo. [1632]. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemáico y copernicano*. Madrid: Alianza, 1995.
- GRANÉS, José [2001]. *La gramática de una controversia científica. El debate alrededor de la teoría de Newton sobre los colores de la luz*. Bogotá: Unibiblos, 2001.
- GRANON-LAFONT, Jeanne. [1987]. *La topologie ordinaire de Jacques Lacan*. Paris: Point Hors Ligne, 1999.
- GUITART, René [2000]. *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HAWKING, Stephen. MLODINOW, Leonard [2010]. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica, 2010.
- HYPOLITE, Jean [1954]. *Comentario hablado sobre la Verneinung de Freud*. En: *Escritos*, Tomo 2. México: Siglo XXI, 1995.
- KANT, Immanuel [1803]. *Tratado de pedagogía*. Composición y traducción de Lorenzo Luzurriaga. En: *Immanuel Kant. Tratado de pedagogía*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2004.

KOYRÉ, Alexandre [1948]. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1994.

\_\_\_\_\_ [1953]. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

\_\_\_\_\_ [1966]. *Estudios galileanos*. México: Siglo XXI, 2005

KRISTEVA, Julia [1988]. *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.

LACAN, Jacques [1945]. *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*. En: *Escritos*, Tomo I. México: Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_ [1949]. *El estadio del espejo como formador de la función del Yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_ [1953]. *Discurso de Roma*. En: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

\_\_\_\_\_ [1955]. *El seminario sobre La carta robada*. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_ [1957]. *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_ [1958-59]. *Le désir et son interprétation*. En: *Le séminaire, Livre VI*. Paris: La Martinière et Le Champ Freudien, 2013.

\_\_\_\_\_ [1960]. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En: *Escritos*, Tomo 2. México: Siglo XXI, 1995.

\_\_\_\_\_ [1960-61]. *La transferencia*. En: *El seminario, Libro VIII*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

\_\_\_\_\_ [1969-70]. *El reverso del psicoanálisis*. En: *El seminario, Libro XVII*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_ [1972]. *El Atolondradicho*. En: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

\_\_\_\_\_ [1972-73]. *Encore*. En: *Le séminaire, Livre XX*. Paris: Seuil, 1975.

- MANNONI, Maud [1973]. *La educación imposible*. México: Siglo XXI, 1979.
- \_\_\_\_\_ [1980]. *Un comienzo que no termina. Transferencia, interpretación, teoría*. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- MILLER, Jacques-Alain [1981]. *La lógica del significante*. En: *Conferencias porteñas*, Tomo I. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- \_\_\_\_\_ [1986]. *La topología en la enseñanza de Lacan*. En: *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial, 2022.
- \_\_\_\_\_ & MILNER, Jean-Claude [2003]. *¿Desea usted ser evaluado? Conversaciones sobre una máquina de impostura*. Málaga: MGE, 2004.
- NEWTON, Isaac [1687]. *Principios matemáticos de la filosofía natural (prefacio)*. Barcelona: Altaya, 1993.
- \_\_\_\_\_ [1704]. *Óptica: o un tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz (Libro Tercero)*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich [1872]. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- PASCAL, Blaise [1670]. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.
- PÍO IX [1854]. *Ineffabilis Deus*. Epístola apostólica *Sobre la inmaculada concepción*. En: *Catecismo de la Iglesia Católica*, Primera parte, Segunda sección, Capítulo segundo, Artículo 3, Párrafo 2, p. 490-493. [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s2a3p2\\_sp.html#II%20...%20nacido%20de%20la%20Virgen%20Mar%C3%ADa](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2a3p2_sp.html#II%20...%20nacido%20de%20la%20Virgen%20Mar%C3%ADa) Recuperado el 05/09/2020.
- PLATÓN [380 a. C.]. *Simposio (Banquete) o de la erótica*. En: *Diálogos*, Tomo III. Madrid: Gredos, 1986.
- RICOEUR, Paul [2009]. *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2009.

SLOTERDIJK, Peter [2014]. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela, 2015.

De SAUSSURE, Ferdinand [1916]. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza, 1989.

ZULETA, Estanislao [1986]. *Proceso de desnaturalización*. En: El carácter social de la infancia. <https://es.scribd.com/doc/66562553/El-caracter-social-de-la-Infancia-E-Zuleta>.  
Recuperado el 06/06/2016.