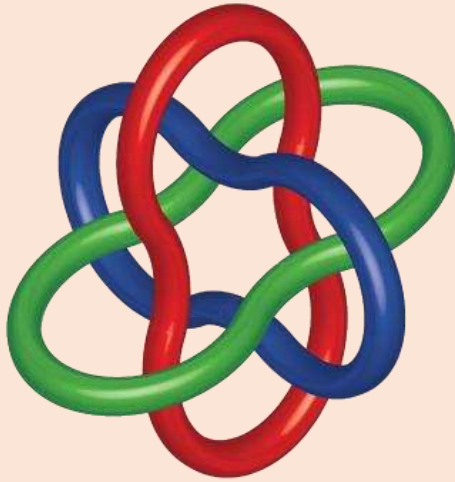


LA DIMENSIÓN DE LA VERDAD  
Y LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA  
EN LA ENSEÑANZA DE J. LACAN

*Ana Kristy Wiener Sosa*



*El diván negro*

LA DIMENSIÓN DE LA VERDAD  
Y LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA  
EN LA ENSEÑANZA DE J. LACAN



LA DIMENSIÓN DE LA VERDAD  
Y LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA  
EN LA ENSEÑANZA DE J. LACAN

*Ana Kristy Wiener Sosa*

*El diván negro*

**Colección:** *Psicoanálisis y psicología crítica*

**Primera edición:** agosto 2018

**Primera edición en El diván negro:** diciembre 2018

**LA DIMENSIÓN DE LA VERDAD Y LA FUNCIÓN DE  
LA ESCRITURA EN LA ENSEÑANZA DE J. LACAN**

**Autora:** Ana Kristy Wiener Sosa

**Cuidado de la edición:** La autora y Samuel Hernández

**Imagen de portada:** Daniela Carolina Morales Montiel, 2018

**Editorial:** El diván negro

**ISBN:** 978-970-94308-6-8

[el.divan.negro@gmail.com](mailto:el.divan.negro@gmail.com)

[www.facebook.com/DivanNegro](http://www.facebook.com/DivanNegro)

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin autorización previa por escrito de la editorial.

**Impreso y hecho en México**

## AGRADECIMIENTOS

*a la Universidad de Buenos Aires,  
a cada uno de los que he aprendido,  
a Alfredo Eidelsztein, a Fabián Allegro,  
a Paula Hochman*

*en especial a Lucas,  
por nuestras conversaciones,  
por el amor que nos tuvimos.*



*Dedicado a mis padres,  
quienes me transmitieron y arrojaron  
(a)*

*la dificultad y dicha de apostar por un deseo.*



## CONTENIDO

- PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN, *por Manuel Rial* • 13  
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN, *por Leonardo Leibson* • 16  
INTRODUCCIÓN • 20

### CAPÍTULO 1 LA VERDAD SE SUJETA A LAS LEYES DEL SIGNIFICANTE

- 1.1 DE LA «EXACTITUD» FREUDIANA • 27  
1.2 EFECTO DE LA PALABRA PLENA O RECONOCIMIENTO  
DEL DESEO • 33  
1.3 VERDAD Y DESEO • 41  
1.4 VERDAD, ADECUACIÓN Y MISTERIO • 45  
1.5 TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO EN EL DISCURSO • 53  
1.6 LA MENTIRA SOBRE EL MAL O LO QUE SÓLO ES PLAUSIBLE  
DE PERFORAR VÍA LA FICCIÓN • 59  
1.7 VERDAD, EL MITO Y PADRE • 61  
1.8 VERDAD Y ENCUENTRO • 64

### CAPÍTULO 2 LA VERDAD ES LO QUE SE ESCRIBE DE UNA PÉRDIDA

- 2.1 EL JUICIO ASERTIVO SE MANIFIESTA EN UN ACTO:  
LO QUE SE PIERDE EN LA ALIENACIÓN • 71  
2.2 DE LA INCONSISTENCIA Y LA VERDAD • 84  
2.3 SOBRE EL LÍMITE DE LA VERDAD O LA POSIBILIDAD DE UNA  
ANTIMETAFÍSICA • 90  
2.4 SUBVERSIÓN TOPOLÓGICA • 98  
2.5 DIVERGENCIAS • 106

CAPÍTULO 3  
LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA ES  
UNA FUNCIÓN UNARIA

- 3.1 LO UNARIO DEL SIGNIFICANTE ES LA ESCRITURA DEL CORTE DE LO SIMBÓLICO EN LO SUPUESTO ANTERIOR REAL • 113
- 3.2 EXISTENCIA. EL UNO ES LA FUNCIÓN DE ESCRITURA QUE EN SU TRAZO INAUGURA UN CAMPO DE GOCE • 132
- 3.3 UN ARGUMENTO MATEMÁTICO DE LACAN RESPECTO A LA EX-SISTENCIA DEL UNO • 138
- 3.4 UNA SOLUCIÓN CANTORIZADA.  
LO NUMERABLE Y LO IMPOSIBLE DE ENUMERAR • 143
- 3.5 ... DE LA IMPOTENCIA A LA IMPOSIBILIDAD • 149

CAPÍTULO 4  
LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA DE LA LETRA

- 4.1 LO QUE SE PRODUCE COMO AGUJERO SII  
SE ESCRIBE EL TRISKEL • 157
- 4.2 LA ESCRITURA ES LA REPERCUSIÓN DE LA PALABRA • 160
- 4.3 LITURA, ENTRE BORDE Y SABER • 169
- 4.4 LA LETRA: BORDE DEL AGUJERO ENTRE SABER Y GOCE • 180

CONCLUSIONES • 189

BIBLIOGRAFÍA • 195





## PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

¿Se puede escribir la Verdad? ¿Se puede decir la Verdad de un Escrito? Estas preguntas, como el inconsciente, insisten. Usted tiene en sus manos un esfuerzo de lectura, que arroja en su despliegue un valor auténtico de investigación.

Ana Kristy Wiener Sosa es, podría decirse, lacaniana. Lo decimos así, sin demasiados miramientos, masivamente, como quien desprecia la polisemia, la multivocidad de una palabra: “lacaniana”. ¿Lo es porque se orienta en Lacan? Creemos que este adjetivo le cabe a la autora en un sentido preciso, aunque quizás algo arriesgado. Ella ha hecho de Lacan su particular *daimon* y desde entonces lo lee. ¿En sus *Escritos*, en sus *Seminarios*? Arriesgamos todavía más: lee a Lacan en Hegel, en Heidegger, en Aristóteles, en Freud. Lee a Lacan. ¿Comete así una injusticia, una desmesura (*hybris* entre los griegos)?

Hay sin duda una violencia topológica en ese ejercicio de lectura, ¿estaba ya Lacan en Hegel?, ¿o es Hegel a quien reencontramos en Lacan? El recorrido de Ana Kristy Wiener es consistente —con esa consistencia paradójica de los objetos topológicos que el maestro francés se ocupó de trabajar— con el *corpus* lacaniano. Así, vamos en la búsqueda de Lacan al interior de su obra y terminamos afuera, en obras de filósofos, lógicos, matemáticos. Vamos a estas obras, “exteriores” a Lacan, y nos encontramos nuevamente en su “interior”. La autora soporta esta *extimidad*, hace de ella causa de su recorrido.

Quizás, tomando algo prestado del texto, siempre hagan falta dos para leer *verdaderamente* a Lacan. Lacan y Otro. Lacan y la Filosofía. Lacan y la Topología. Lacan y Heidegger. Y un largo etcétera. Nos tienta decir que el *sujet* “Lacan” es *bidimensional*. Será entonces coherente decir que, en tanto Uno, habrá

que contarlos siempre bífidos. La autora mantiene este entre-dos y lo pone a trabajar.

Este libro empieza por Freud. No como comienzo de la Verdad (inconsciente) sino como instancia en la que alguien decidió escucharla. Freud lector del inconsciente es el primero en quien, por decidir recibirlas, las cartas llegan a destino. Llegan castradas, en el *mid-dit* que hace suponer un trauma de origen, *proton pseudos* con que “sus” histéricas le mienten *Das Ding*. Allí ubica la autora una diferencia *epistemo-somática* entre filosofía y psicoanálisis: anudamiento de la Verdad y el horror de la castración.

Sigue Hegel, el de Kojève, el de Lacan. Se extrae de su dialéctica un imposible (uno de los nombres de lo Real), el del reconocimiento pleno, y se deja hablar al sujeto en las “tergiversaciones” de la palabra. Donde la sustancia hecha otra de sí deviene sujeto, idealmente reencontrada al final Lacan se separa del ideal hegeliano: al yo lo *ex-pone* como “proyecto de unidad”; y el Otro no es el de Hegel ya que aquél “está allí como inconsciencia primordial” (Lacan *dixit*).

Damos una(s) vuelta(s) al toro para hablar del deseo, evocando la nada que nos permite decir jugando: el deseo es *nothing-Otro*. Nos habilitamos a escribirlo así, que de su equivocación surja a medias la verdad ya es responsabilidad de quien lee (cf. la etimología que informa Heidegger para *Ding*).

El paso “histórico” por la dimensión de la verdad es lógico. De donde Ana Kristy Wiener extrae el fracaso de la adecuación y erramos con ella lo esencial: allí el significante se incorpora. No diremos más para mantener el misterio y dejarlo *alethear*.

La lógica antes explorada, sigue su curso en su pertenencia o determinación del fantasma (tal la equivocación del “del” que la acompaña). La autora nos lleva a *asertar* el objeto como perdido y la Verdad será una operación. Son los años 66-68 para Lacan, ocasión de un nuevo entrecruzamiento en su enseñanza:

lógica y acto. Lo que no quita que ese cruce fuera anticipado, de ello podemos tener la certidumbre, en su sofisma.

¿Se puede hacer conjunto de todo esto? En lo que sigue la pregunta se despliega y el axioma lacaniano se teorematiza. Se nos hace saber la inconsistencia (del Otro). En el despliegue aquél la verdad se hace lugar.

Siguen los discursos de Lacan. De ellos el producto es una falla, y es que falta tiempo, tal como nos falta espacio para insistir. Preferimos que este prólogo *caiga* en signo de un comienzo: el de la lectura que anticipa.

Todavía un último apunte: nos hemos privado de escribir sobre la escritura. Que se corrija en su lectura entonces y esperamos que de ella recupere algún saber que le haga mella.

*Manuel Rial*  
Buenos Aires, Mayo de 2018

## PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

### *Ocurrencias de la verdad*

“Que diga la verdad sobre lo verdadero”, le espetaba a Lacan uno de los asistentes a su seminario. Y Lacan reía ante semejante interpelación. Porque si de algo se ocupaba, especialmente en esos años iniciales de su Seminario, era de la pregunta por la verdad. Si de algo se podía afirmar algo, eso era la verdad. Pero ¿decir lo verdadero sobre lo verdadero? ¿Todo? Eso era un buen chiste. Porque su decir llevaba a afirmar que la verdad que está en cuestión en la práctica analítica es a medio decir, entre líneas, con estructura de ficción. Una verdad que no puede sino mentir para decir la verdad.

De eso se ocupa este libro de Ana Kristy Wiener Sosa. De la verdad, sí. Pero, sobre todo, y eso lo torna originalmente interesante, de los caminos que transitan las preguntas que sobre ella se engendran. La originalidad está siempre en el modo de decir, en el modo de repetir sabiendo hacerlo como para que se pueda encontrar una verdadera repetición. Una repetición que engendre diferencias en las cuales algo del paso de lo verdadero podría leerse.

Este es un libro que, en esa dirección y con ese método (la repetición que engendra diferencias), intenta decir más de lo que es dicho. Por eso es complejo en su argumentación, arborescente en sus recorridos —sin por ello irse por las ramas. Apelando a la retroacción que alimenta una producción que mengua.

Las referencias, abundantes y precisas, son tratadas de manera tal que puedan volverse (al menos por momentos) evanescentes. ¿Es eso una debilidad en un libro? Puede ser: una debilidad que se hace fuente de riqueza y de interés.

Es un libro que también incurre, por momentos, en lo poético. No en el sentido de lo lírico, sino porque se entrega a los vaivenes y colapsos de la lengua. Un libro que se deja decir.

Trata de la verdad y de cómo se escribe. De bordear la verdad poniéndola en su horizonte y en su centro, en su ombligo y en la voz que lo anima. Para eso necesita recorrer la mentira, la ficción, la fantasía, el mito. Entonces, ¿qué verdad será esa que no se afirma sino en los desprendimientos del relato, en los impases de la lógica?

La verdad es del origen y apunta a los finales. Verdades tan primarias como últimas. Una verdad que no puede captarse a sí misma. La verdad del empuje deseante, de lo que falta al ser, de la *Aletheia* encarando a la castración. La verdad del significante cuando falta a su lugar.

Un libro que invita a seguir porque atrapa. Como con una novela policial, porque impulsa a ir avanzando en su lectura. No tanto para conocer la identidad del asesino, que es en definitiva secundaria —todos, en alguna medida, somos culpables. Lo que atrapa y empuja a seguir leyendo son las ganas de saber hasta dónde puede llegar y, sobre todo, cómo va a llegar hasta allí. Por eso se trata de un libro apasionante: porque choca con la paz de las Academias y se ensaña con el texto lacaniano para hacerle soltar su jugo.

La verdad, a fin de cuentas, ¿no es el síntoma? Sí, seguramente. Pero también es el Padre, su transmisión. O lo femenino, el agujero del que la verdad sabe emanar.

Su lectura nos hace pensar que un problema muy actual del psicoanálisis consiste en encontrar lo que es decible. Citamos hasta el cansancio que hay lo indecible. Eso no quiere decir que lo sepamos. Pero qué es lo que se dice, lo que resta olvidado del decir, del “que se diga”: eso no es tan habitual. Decir cómo resto del dicho, olvido que nos constituye y nos soporta. Fugaz y fragmentariamente. Cada vez y vez por vez. “Sólo por hoy”.

El libro va recorriendo y trabajando las diversas estaciones y estados de esa verdad en la enseñanza de Lacan. A saber: la verdad como medio dicha; en su entramado (entrampado) con el tiempo lógico; como lo que resiste al saber; como lo que se pierde en la alienación. La “operación verdad”. La verdad como causa. La impotencia de la verdad. El agujero como su lugar. El acto como su esencia. O lo que ocurre cuando el saber se entroniza en el lugar de la verdad. Cuando el horror la suplanta. Cuando se dibujan sus límites. Cuando causa horror. Cuando se vierte en escritura.

Esa verdad plurilingüe que se destila de los textos de Gödel, de Cantor, de las vicisitudes cuánticas de las ondas que son partículas y viceversa. O que hace resaltar lo bífido del Uno. Lo que se puede escudriñar en el semblante y se derrama de ahí a la escritura por la vía de la letra. Otorgando verdad al fantasma para obligar a un pasaje necesario por la dimensión de la verdad en transferencia para que adquiriera eficacia en la cura analítica.

El asesino, en esta novela, ya lo habrán adivinado, es la escritura. Allí convergen las hipótesis y hacia allí se dirigen los indicios.

¿Escritura de qué? De lo imposible, de lo que no cesa de no escribirse. Porque el libro expone las razones por las que lo imposible sólo adquiere valor si se lo demuestra como tal. No confundiéndolo con las ilusiones que demoran a la impotencia, esa excusa para no pensar ni avanzar, para reclinarse cómodamente en la espera. Para esquivar de mil maneras el horror de la castración, el horror que alivia aunque el precio sea injusto. Eso no se entiende: se muestra en la experiencia, o no ocurre.

Por todo esto este libro solicita un esfuerzo de lectura. “Un esfuerzo más”, como nos exigiría el Divino Marqués, para encontrarnos con un testimonio de la práctica analítica. Es por esto un libro de clínica psicoanalítica aunque no se demore en comentar supuestos “hechos” artificialmente planteados mediante el recurso a pretendidos conceptos armoniosamente

en-castrados. No. Es un libro de clínica porque se ocupa de exponer ideas y des-conectarlas, porque se dedica a articular desconexiones.

En este sentido, a no engañarse: este libro da trabajo, propone trabajo, hace trabajar. Porque no resiste a los binarismos circulares ni se acomoda a pulir las complejidades y densidades de la enseñanza y los recorridos de Jacques Lacan. Investiga en lugar de anticipar conclusiones. Recupera, de Lacan, la incomodidad, la irritación de sus preguntas, la entretela de sus recorridos. Recupera lo que el psicoanálisis tiene de experiencia del laberinto.

Verdad y escritura se entrecruzan. Llevando a reflexionar que el pasaje por la dimensión de la verdad es necesario. No porque pretendamos encontrar *La* verdad (“lo verdadero de lo verdadero”), no porque se nos vaya a develar o revelar, aun siquiera algún fragmento de esa verdad. Porque el analista no se ocupa de ir en su búsqueda. El/la analista no cree en la búsqueda del Santo Grial. No es cuestión de Grial ni de Santos, ni de la sangre de Cristo. No es la pasión lo que nos anima como analistas. Son los efectos de proponer un pasaje necesario por esa dimensión (*dit-mansion*). Esa que es medio decir, ficción, agujero. Aunque apele a cierto borde de lo sacro, aunque no deje de derramarse en ese recorrido, aunque se convierta en un objeto que causa el viaje.

Este es el pasaje que el libro propone y señala. Lo más interesante es que no habla acerca de eso: lo practica, lo efectúa al realizar el recorrido de todas las trayectorias posibles que se dan de la verdad a la escritura y sus recíprocas. Para luego dejar caer los cortes y restos, a la espera del encuentro. Para poder encontrarse con lo que resta olvidado en aquel decir que escribe.

Leonardo Leibson

## INTRODUCCIÓN

Algunos años han pasado desde que se abrieron las preguntas que han venido acompañando el presente trabajo. Presentar este libro es la ocasión de dar cuenta de un posible cierre sobre la dimensión de la verdad y su entrecruzamiento con la función de la escritura en la enseñanza de Jacques Lacan.

En primera instancia, se dice que la verdad en psicoanálisis tiene una dimensión específica. En *dicha* dimensión hacen falta dos cifras para caracterizar cualquier punto, por ello sostenemos que es de una dimensión dos. De tal modo que, para caracterizar al sujeto, hacen falta al menos dos significantes, por ello el sujeto es bidimensional; al menos el sujeto que compete al psicoanálisis.

La verdad que nos atañe se juega en la palabra y, en términos generales, trata sobre el sujeto que yerra, que equivoca; este sujeto es efecto y no agente, se ubica menos del lado sustancial y más del lado del lapsus. A partir de la palabra, el sujeto va a confrontarse con el decir de su sufrimiento, de lo que resultarán algunas modificaciones en su posición con respecto al deseo.

Estas modificaciones atañen a la escritura en tanto que la dimensión de la verdad tiene su límite en lo que será oportunamente desarrollado como el agujero de la no relación sexual. Se plantea que de este agujero nada se sabe, sino que *se escribe* su borde. La verdad es un *no saber* que puede ser escrito como borde. Este es el punto de entrecruzamiento entre la dimensión de la verdad y la función de la escritura en un análisis.

Para el desarrollo de esta investigación, partimos de la siguiente hipótesis: la bi-dimensión de la verdad que se juega en el discurso permite bordear el agujero de la no relación sexual al confrontar al sujeto con la castración. Esto abre la posibilidad

de la construcción en análisis (lo que atañe a cierta escritura). La función de la escritura permite *construir* y *corregir* el objeto.

La escritura es trabajada como una función, que en el codominio del análisis implica una corrección. En matemáticas, una función es una relación entre un conjunto  $x$  (dominio) y otro conjunto de elementos  $y$  (codominio) de forma que a cada elemento  $x$  del dominio le corresponde un único elemento  $f(x)$  del codominio. Nuestro esfuerzo es establecer la función que tiene el dominio de la escritura en el codominio del análisis.

Se considera importante desarrollar este entrecruzamiento, ya que, si bien muchos autores han retomado lo que atañe a la verdad o a la escritura, no se conoce un desarrollo exhaustivo del entrecruzamiento entre la verdad y la escritura, que señala un punto importante de la clínica, el cual refiere al objeto  $a$ . El objeto  $a$  puede ser construido en el fantasma y corregido como agujero. Por lo tanto, se propone que la construcción y la corrección son dos operaciones distintas, aunque ambas atañen al objeto.

Estas dos operaciones tienen como correlato la dimensión de la verdad, por ello interesa dar cuenta del entrecruzamiento entre la verdad y la escritura, porque lo que se plantea como escritura al fin del análisis *no es sin* el desarrollo y el pasaje por la verdad. El entrecruzamiento que es la causa del deseo es el efecto de la función de la escritura en un análisis, y la escritura con base en esta investigación es la incidencia de la palabra.

Este recorrido no lleva un orden cronológico, dado que nos servimos de una lectura exhaustiva que nos avala a intersectar conceptos retomados constantemente en la enseñanza de Lacan. Enseñanza que no se presenta como una cosmovisión o sistema, sino más bien como una construcción recursivo-agujereada.

También cabe mencionar que el desarrollo de este trabajo se enmarca en el dispositivo analítico; es decir, el desarrollo

da cuenta de lo que Lacan ha llamado el discurso psicoanalítico, el cual supone un lazo novedoso y una ética decisiva que atañe al deseo y repercute en el goce. Nuestro objetivo es mostrar lo relativo al deseo y las consecuencias en el goce a que la escritura induce. Así, la dimensión de la verdad estará circunscripta a este discurso, del mismo modo que la función de la escritura.

El marco teórico que se utiliza es psicoanalítico lacaniano. Nos servimos de las referencias de Lacan a otros textos y autores, especialmente los filosóficos. En cuanto a los textos matemáticos y topológicos, se ha recurrido a bibliografía ampliatoria para realizar una lectura de la enseñanza de Lacan. Se considera que las referencias a la filosofía y matemáticas hacen a los conceptos psicoanalíticos para los cuales las tomamos, es decir, no son modelos extrínsecos a la teoría psicoanalítica, sino que la conforman.

Lo anterior no supone que un topólogo tendría que llegar a la conceptualización del objeto  $a$ , por ejemplo, (ya que no es psicoanalista necesariamente), sino que para el psicoanálisis es requisito indispensable hacer ese recorrido porque es parte del concepto atinente.

Los resultados de la investigación se ordenan en cuatro capítulos. El primero da cuenta de la verdad en el dispositivo analítico y su vínculo con el deseo y el Otro. Se establecen relaciones entre la verdad y la ficción, la verdad y el mito, y la verdad y la castración. Se recurre a referencias lógicas y filosóficas que nos permiten zanjar el camino que lleva a Lacan a hacer una lectura novedosa de la obra de Freud.

El segundo trata desde distintos ángulos la relación entre la verdad y el acto, pues la verdad es lo que se escribe de la pérdida, por ello se desarrolla la verdad como lo que se pierde en la alienación. Este capítulo culmina en la escritura topológica y en la ex-sistencia del sujeto, introduce lo que hemos llamado el entrecruzamiento entre la verdad y la escritura.

El tercer capítulo se traduce en un esfuerzo matemático por argumentar la función de la escritura del Uno en un análisis. La importancia que tiene esta escritura como ex-sistente incide directamente en la causa del deseo, en virtud de que el Uno está vinculado con la re-escritura del Padre en un análisis, re-escritura que demuestra el triskel, fundamento del enlace borromeo de tres redondeles.

En el capítulo final se trabaja la función de la escritura del objeto, la cual no se da sin la escritura del Uno; también se arguye la importancia de la letra y sus diferencias con el significante. A su vez, se plantea una diferencia entre la construcción y la corrección del objeto. Corrección que *se escribe* no sin el pasaje por la dimensión de la verdad, para lo cual se alude al concepto de borde, que sirve de consistencia a la hipótesis que aquí se sostiene sobre la letra.



CAPÍTULO 1  
LA VERDAD SE SUJETA A LAS LEYES DEL  
SIGNIFICANTE



## 1.1 DE LA «EXACTITUD» FREUDIANA

Este capítulo reseña la importancia de la palabra como lugar de la verdad en relación al Otro y al deseo. El deseo se despeja a partir de la castración y a ella se dirige la dimensión de la verdad, a esta castración a la que se tiene horror. Tanto la ficción del fantasma como el mito son modos de velar este horror, por ello se abordarán en su oportunidad, no sin plantear la verdad como lo que se juega a partir de la condición significante y la verdad en relación al sufrimiento.

Este primer apartado sitúa el antecedente freudiano de Lacan. Vamos desplegar de modo preliminar a qué nos referimos con la verdad desde una perspectiva freudiana.

A partir del procedimiento catártico inaugurado por Josef Breuer,<sup>1</sup> que se basaba en la hipnosis del paciente con la cual se construía una suerte de anamnesis del síntoma, Freud pudo dar respuesta a aquello que para él se presentaba como un interrogante: cómo puede un síntoma ser efectivo sin lesión orgánica.

En este contexto se sitúa el disentimiento de Freud con respecto a la ciencia médica, pilar importante que le permitió escuchar algo del orden del sufrimiento en los síntomas que no presentaban lesiones orgánicas. Estudiar las cosas antes que leerlas en los libros<sup>2</sup> fue funcional, porque le permitió alejarse de la ciencia médica y suponer la importancia etiológica del traumatismo sexual en la neurosis. En este escenario, Freud va a anclar la verdad “oculta” del padecimiento.

---

<sup>1</sup> Cf. Freud, 1904.

<sup>2</sup> Cf. Freud, 1914.

La etiología sexual estaba en boga en aquella época. Freud señala que ya lo había escuchado de boca de sus maestros,<sup>3</sup> sin embargo, podríamos decir que fue él quien contrajo matrimonio con esta orientación y la llevó a su última consecuencia: inaugurar el psicoanálisis.

Pero antes de llegar ahí, situemos cómo se dio el proceso, pues este incide en la concepción de la verdad. A partir de la beca que recibió para ir a estudiar con Charcot<sup>4</sup> y de los intercambios con este, Freud propuso un plan de trabajo en donde comparaba las parálisis histéricas con las parálisis motrices para argumentar la hipótesis de que las primeras se correspondían a las fallas de las representaciones del cuerpo en el uso cotidiano y no anatómico del lenguaje. En este orden, Freud pudo localizar la verdad de los síntomas en la historia del padecer que las pacientes relataban, y en la carga libidinal que no se correspondía con la representación que estas se hacían del cuerpo ni con la anatomía propuesta por la ciencia de la época. Cabe señalar que la representación de la que Freud hablaba estaba ligada a un trauma de orden sexual, en otras palabras, que la impronta de la sexualidad había dejado algo no plausible que ser procesado por el aparato anímico.

Por otro lado, el uso de la hipnosis tuvo como consecuencia el despliegue de un saber que en lo consciente no estaba ubicado: el saber sobre la historia del padecimiento, y daba cuenta de la etiología de este último, que Freud leyó como sexual. Así, se aleja del discurso médico para dar lugar a una verdad que ya no se situaba en lo orgánico, sino cuyo lugar estaba en las representaciones que se decían a partir de la palabra. Pero el psicoanálisis mismo se inicia con un detalle freudiano: la renuncia a la hipnosis.

---

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. Freud, 1925a.

La hipnosis fue abandonada en cierta medida, porque reaparecían los síntomas. Dicho de otra forma, se producía una catarsis que aliviaba momentáneamente al paciente, pero después de un tiempo reaparecían de la misma forma o de otra.<sup>5</sup>

La renuncia a la hipnosis tuvo como ganancia hacer un lugar al concepto de resistencia<sup>6</sup> y con él, al de represión. Si bien el abandono de la hipnosis supuso una pérdida respecto a la ampliación del saber del médico con respecto al material anímico de recuerdos, se halló un sustituto en el uso de las ocurrencias del paciente, la asociación libre. Entonces, junto con el concepto de resistencia y la asociación libre, se establecieron las leyes de condensación y desplazamiento propias del inconsciente<sup>7</sup> y este último dejó de ser sólo la cualidad de lo “no consciente”.

Con este sustituto, Freud se percató de que al hablar se tienen traspies y olvidos o, como él las llama, lagunas de recuerdo. Ahí es donde se pesquisa el lugar de la verdad, relacionado íntimamente con el deseo y la represión. Lo reprimido va a estar en concordancia con el deseo. Por su parte, también los recuerdos encubridores estarán vinculados a la verdad; recuerdos de escenas en las cuales la ficción permite tratar una satisfacción prohibida que, desde el ángulo de Freud, será una satisfacción onanista.<sup>8</sup> La verdad con la que se encuentra el mé-

---

<sup>5</sup> Cf. Naparstek, 2014.

<sup>6</sup> Cf. Freud, 1914.

<sup>7</sup> Naparstek, 2014.

<sup>8</sup> Se quisiera añadir que nuestra postura respecto al onanismo en Freud no se adhiere a considerarla como un “goce sin Otro”. El onanismo implica un goce íntimo, pero es lo más heterogéneo que hay. Lo onanista está marcado por el goce fálico que es, al decir de Lacan, el goce del idiota por cuanto insiste en el aislamiento. Como se sabe, el onanismo se encuentra entre la experiencia de satisfacción y la pérdida de objeto, desde el marco freudiano, por ello está marcado por la medida fálica, pues no hay pérdida sin falta. Los

todo catártico es aquella que *se revela* como el trauma de la sexualidad infantil, que es sólo asequible para el sujeto en tanto está velado por los recuerdos encubridores, con otras palabras, por una fantasía-textual.

Estas fantasías forjan el marco de la realidad psíquica y pueden localizarse en cada uno de los casos clínicos que Freud publicó, pues en ellos aborda la dimensión de la verdad como una versión en la cual la realidad es únicamente la realidad del inconsciente, y no el principio material al que se llama realidad. Nótese por ejemplo en el caso de Elizabeth von R<sup>9</sup> cómo se va tejiendo en la historia del padecimiento el amor por el padre y el lugar que ocupa la paciente en relación a ese amor, que le permite avalarse en un síntoma ciertamente determinado por la palabra amordazada y repetitiva: estar de pie, estar parada, caminar, levantarse, soledad,<sup>10</sup> palabras que Freud va recortando para situar cómo seguir siendo hija predilecta del padre no le permitía acceder a un *partenaire* debido al deseo incestuoso y reprimido. Freud leyó esto en el texto de las palabras de la paciente, ubicando una verdad que se revela en pos de un grupo psíquico separado y reprimido que estaba en estrecho vínculo con haber deseado a su cuñado, al que la muerte de su hermana había dejado viudo.

También incide en el desarrollo de la verdad la construcción de una fantasía y de qué modo se hace texto en la formación del síntoma, ya que para Freud todo síntoma connota, en por lo menos uno de sus elementos, una fantasía sexual.<sup>11</sup> Por ejemplo, en el caso Dora, ella se queja de su lugar de *objeto de intercambio* en tanto y cuanto el lugar de su padre en la fantasía

---

objetos que se presenten como onanistas sean escópicos, orales, anales o invocantes, existen como objetos en tanto la marca de la castración los hace brillar y los recorta como agujeros.

<sup>9</sup> Cf. Freud, 1895.

<sup>10</sup> En el texto alemán: *stehen, gehen, aufstehen, alleinstehen*. Cf. Freud, 1895.

<sup>11</sup> Cf. Freud, 1905.

es el de un hombre *sin recursos*.<sup>12</sup> Esta fantasía, que el paciente no sabe pero actúa, es la certeza a la cual el análisis de Freud apunta a develar desde el saber en relación con la palabra como engañosa.

La verdad para Freud es, entonces, una verdad que debe ser revelada, que debe ser buscada en los elementos que han sido reprimidos y que apunta al trauma de la sexualidad infantil. Lacan va a servirse del vínculo que establece Freud en su obra entre la verdad y la fantasía, que se presenta como un texto ficcional donde se establece un lugar predeterminado cada vez, para el Otro y para el paciente. También entre la verdad y la palabra, pues esa va a ser la morada de la verdad. Cuando Freud se aleja de la ciencia médica, se aleja de suponer que quien habla sabe lo que dice, de ahí que haya inconsciente sujeto a ciertas leyes. Por supuesto que Freud no dejó de contemplar el vínculo entre la verdad y la castración, pues el síntoma se forma a partir de no querer saber nada con respecto a la misma.

Estas cuestiones van a componer la dimensión de la verdad, con otras referencias además de las freudianas que vamos a ir desarrollando, no sin antes aclarar que la diferencia entre la verdad para Freud y para Lacan es que para el segundo no es algo que haya que develar o des-ocultar, pues es algo que se mantiene retirado mientras se muestra; la verdad, lejos de postularse como la revelación de lo reprimido del trauma de la sexualidad infantil, es en su estructura lo que se dice a medias, a partir de lo real que la hace medio dicha, lo cual no es lo mismo. Para exponer estas diferencias vamos a recurrir a otras referencias que tomó Lacan en su enseñanza con respecto a la verdad. La referencia freudiana añade el elemento de la castración, que será lo que establezca una diferencia importante entre el psicoanálisis y la filosofía.

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*

En conclusión, Freud se separa del discurso médico al situar la verdad en la palabra del paciente y no en “real orgánico trascendente”; el paciente relata y actúa en su fantasía la verdad de su lugar con respecto al Otro, reprimida por su carga sexual y la amenaza de castración. Esta castración es leída por Lacan en términos lógicos.

Es decir, que Lacan va a leer la obra de Freud con herramientas lógicas y matemáticas. Esto marca una distancia que nos aleja de imaginar la teoría/clínica y despejarnos de la persona o del individuo para hablar de sujeto, concepto lacaniano por excelencia.

Con este antecedente freudiano, vamos a dar comienzo al desarrollo de nuestra hipótesis: la bi-dimensión<sup>13</sup> de la verdad que se juega en el discurso permite bordear el agujero de la no relación sexual, al confrontar al sujeto con la castración. Esto abre la posibilidad de la construcción en análisis (lo que atañe a cierta escritura). La función de la escritura permite *construir* y *corregir* el objeto.

---

<sup>13</sup> Decimos que es bi-dimensión pues en esta dimensión hacen falta dos números reales para caracterizar cualquier punto, del mismo modo que para caracterizar al sujeto hacen falta al menos dos significantes.

## 1.2 EFECTO DE LA PALABRA PLENA O RECONOCIMIENTO DEL DESEO

En este apartado vamos a abrir el desarrollo de la verdad desde la obra de Lacan, teniendo en cuenta las referencias lógicas y filosóficas, ya que consideramos que estas no son una apoyatura, sino que hacen a los conceptos para los que Lacan las toma.

La palabra es el lugar de la verdad en psicoanálisis. Esta palabra es la posición del sujeto en el lenguaje, que no es sin Otro; cuando se habla en un análisis, se habla del Otro para hablar de sí, porque no hay posibilidad de autoanalizarse, sino de analizarse por medio de las tergiversaciones que habilita la palabra. Para ello, vamos a hacer un desarrollo sobre cómo la verdad, en tanto su morada es la palabra, implica a Otro y desemboca en el deseo.

En su primer seminario, Lacan establece una diferencia entre la palabra verdadera y la palabra vacía.<sup>14</sup> La primera es aquella que revelaría el secreto más profundo del ser, sin embargo, esta palabra queda enganchada al otro por cuanto no puede ser dicha. Para dar cuenta de esto toma el ejemplo que da Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana*<sup>15</sup> respecto al olvido del nombre Signorelli, en donde la degradación de la palabra al olvido sucede a partir de la relación con el otro, pues este revela para el sujeto la escisión de la que participa. El otro funciona para devolver la imposibilidad del decir-todo, este otro es para el sujeto lo mismo que el yo, es su imagen especular. La palabra que revelaría el secreto más profundo del ser sería aquella que permitiría el pleno reconocimiento del deseo; nótese que lejos

---

<sup>14</sup> Cf. Lacan, 1953-1954.

<sup>15</sup> Cf. Freud, 1901.

de lo que creen algunos de los comentaristas de Lacan —al nombrarlo idealista por creer en el reconocimiento del deseo— este prioriza que el reconocimiento del ser/del deseo no culmina y es específicamente lo que supone la lógica hegeliana al estipular el constante devenir o el devenir como la verdad del ser.<sup>16</sup>

Digamos que la palabra se adhiere a esta lógica, pero salvando como axioma que el sujeto, al faltar en la cadena significante, jamás podrá ser dicho como inmanente a ninguno, a diferencia de Hegel, quien supone en un movimiento teleológico la autorrealización.

Por ello, donde el reconocimiento no culmina (porque no hay autorrealización), la palabra se dirige hacia el otro para tergiversarse, pues es la imposibilidad de que el ser se logre en un reconocimiento tal que sería pleno, una determinación en donde el ser del sujeto se *logre*. Por ello, la esencia de la palabra, de acuerdo a Lacan, es engancharse al otro,<sup>17</sup> porque este le devuelve al sujeto la escisión de la que participa. Note el lector que este punto de partida supone una postura anti-ontológica de la palabra porque no hay ser, ni pleno ni no-pleno, sino sujeto que participa de una escisión que el otro le devuelve a partir de la palabra. La palabra verdadera resuena en el olvido mismo al denotar ese olvido, la marca de la castración.

Para Lacan, la realización de la palabra es concomitante con la existencia del otro, debido a que sólo a partir del otro el yo existe para el sujeto. El reconocimiento, concepto hegeliano, no es sino una condición de eticidad, ya sea que apunte a la mediación entre sujetos por cuanto estos niegan su individualidad en pos de una comunidad universal, o sea que remita a un momento estructural de la formación de la conciencia. El reconocimiento establece el lugar del ser a partir de los otros elementos de un sistema. Aunque para Hegel esto va a desembocar

---

<sup>16</sup> Cf. Hegel, 1812-1816.

<sup>17</sup> Cf. Lacan, 1953-1954.

en nociones atinentes al derecho y al estado,<sup>18</sup> para Lacan va a suponer la mediación que lo simbólico de la palabra supone.

Es sabido que Lacan está haciendo un esfuerzo en el recorrido del seminario para contrastar el registro Imaginario del Simbólico, pero nos interesa subrayar en primera instancia que la palabra verdadera es aquella que está sujeta a los vericuetos de la represión y de la escisión de la que el sujeto participa anoticiada a partir del otro. ¿Cómo entra el otro a jugar en el ruedo? Para Hegel a partir de la negatividad, de la pérdida de la naturalidad y en favor de una comunidad. Para Lacan, porque aquello que es impulsado a decirse como tal, como palabra, no accedió a ella —ahí se tergiversa en el otro—, por ello la palabra es mediación que genera un pacto y lleva adosado un imposible, es impulsada hacia otro por su advenimiento inconcluso.

La palabra es aquella que podría develar potencialmente la verdad del ser, pero con la condición de fallarlo tal como lo desarrollaremos, pero no abandonemos aún nuestra pregunta anterior sobre la entrada del otro en el ruedo de la palabra. Se dirá que Lacan la responde a partir de un término que Hegel utiliza en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, el desdoblamiento (*Entzweiung*) del sujeto.

¿Qué es la *Entzweiung*? La *Entzweiung* supone la imposibilidad de que haya un ser idéntico a sí mismo dado de antemano; preciso es que pase por el desdoblamiento de sí mismo como otro de donde el devenir de los estados de la conciencia alcanzará el saber absoluto. En otras palabras, la verdad no se expresa sólo como sustancia, debe expresarse en la misma medida como sujeto, esa es la perspectiva que Hegel funda:

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda

---

<sup>18</sup> Cf. De la Maza, 2009.

y se exprese como sustancia (ya dada), sino también y en la misma medida como sujeto.<sup>19</sup>

La sustancia se convierte en sujeto sólo en tanto deviene otra de sí misma, así Hegel explica la entrada del otro en el movimiento en pos de la verdad absoluta. La fuerza motriz del proceso es la pura negatividad (de lo natural). Entonces, el que no haya un sí mismo dado de antemano supone una otredad por la cual Hegel propone que se llegaría a una unidad llamada espíritu absoluto. Mientras que, para Lacan, el otro entra al ruedo en tanto el reconocimiento no culmina: el reconocimiento del ser, o su determinación.

Es preciso pasar por el otro para desconocerse a sí mismo, ahí donde el conocimiento de sí no ha lugar.<sup>20</sup> Lacan sostendrá que el yo es otro para el sujeto, donde no puede reconocerse a sí mismo; habla de sí como otro, pero, lejos de determinarse por un ser, participa del lenguaje como falta en ser.

Entonces, se ubica tempranamente en Lacan una imposibilidad de que el yo se aparezca a sí mismo (presentarse, manifestarse, etc.), sino a condición de colocarse ante sí dividiéndose como sujeto. De este modo, el yo no puede aparecer sino exponiéndose.<sup>21</sup> Este yo, más que como un ser, se presenta como un proceso de desconocimiento. Este mismo desdoblamiento es la raíz donde se urde:

---

<sup>19</sup> Hegel 1807: p. 15.

<sup>20</sup> El conocimiento es intrascendente al psicoanálisis, se trata de que el otro le devuelva al sujeto la escisión de la que participa.

<sup>21</sup> Es decir, hablando de sí como otro, pues no hay autoreconocimiento ni autoanálisis. El ex-ponerse se refiere al despliegue del supuesto sí que es el yo, de donde algo del orden del sujeto surge como efecto en el discurso psicoanalítico.

- La constitución de la realidad (que remite al plano de la fantasía/verdad)
- La forma del cuerpo

O dicho en otros términos los dos narcisismos.<sup>22</sup> Desarrollemos con más claridad de qué hablamos cuando hablamos de que el yo es otro, pues es mediante el otro, que la palabra implica un pacto al que se adosa un imposible.

La asunción de la imagen del yo propone concebirlo a imagen de *la misma imagen*. El yo freudiano supone en principio un adentro y un afuera, una unidad establecida y concebida en un esquema del aparato psíquico que, podríamos decir, es tridimensional,<sup>23</sup> pero que también supone una curiosa “unidad” *dividida* entre sus vasallajes, por ello es posible determinar al yo como un *proyecto de unidad*. El yo es un encontrarse fuera de sí en tanto no se constituye sin la identificación primera con el padre,<sup>24</sup> que más que una imagen tiene el estatuto de una escritura —volveremos a ello en el capítulo III—. El narcisismo primario, al conformarse como el Ideal proyectado de los padres, supone un exterior que se vuelve interior y supone también la transmisión de una castración,<sup>25</sup> ya que aquello que los padres proyectan como Ideal se elabora a partir de la falta de la que se participa.

Lacan, por su parte, propone hablar del yo como una imagen, y va a proponer hablar del yo-ideal y del yo como dos imágenes que no se distinguen, pues el yo es el otro. Esta imagen del yo está primordialmente fuera de sí en un movimiento extasiado. El doble es primero, lo que se articula con lo que

---

<sup>22</sup> Cf. Lacan, 1953-54.

<sup>23</sup> Cf. Freud, 1923: p. 26.

<sup>24</sup> Cf. Ibid.

<sup>25</sup> Aclaremos que el Ideal es un modo obturado de otorgarle existencia a la castración.

hemos mencionado en relación a Hegel, pues la lectura del narcisismo freudiano que hace Lacan es, en principio, hegeliana, por tanto supone otro para que haya un “sí” —aunque para Lacan no haya un sí pues el yo es una imagen proyectada, no un ser— y hace imposible una representación cualquiera salvo a costa de una exteriorización inicial<sup>26</sup> y una disociación de la experiencia<sup>27</sup> inmediata. Lo imaginario del espejo cautiva al sujeto, *lo aliena expatriándolo*, ahí el sujeto es esclavo o eslabón que falta,<sup>28</sup> en la estructura del lenguaje.

El giro simbólico para este Lacan es el deseo del Otro, deseo que toma de la lectura que Kojève hace de Hegel, donde el deseo es la revelación de un vacío, presentifica la “ausencia de una realidad”.<sup>29</sup> Por ello Lacan dirá que la anamnesis psicoanalítica no trata sobre la realidad, sino sobre verdad, pues ahí se leen las contingencias como necesidades porvenir,<sup>30</sup> o sea, el orden del acaecer de la vida de un sujeto en tanto repetición significativa donde el deseo se articula en las vueltas del decir, más acá y más allá de la palabra.

¿Qué lectura darle a este yo que habla? El modo de leerlo supone el convite y la ética del discurso psicoanalítico.

El yo del deseo es un vacío que recibe su elemento positivo por la negación (de lo natural), al decir de Kojève.<sup>31</sup> La vuelta interesante del pasaje por este autor es que aquella conciencia de sí es tanto menos conciencia de sí por cuanto sugiere

---

<sup>26</sup> Lo que con Freud se ha llamado Ideal de los padres.

<sup>27</sup> Para Lacan, no se trata de una experiencia, sino de una estructura con elementos covariantes donde el origen está perdido. En cambio, en Freud no queda claro si se trata de una experiencia o no.

<sup>28</sup> Recuerde el lector que el sujeto indica aquello que falta en la cadena significativa.

<sup>29</sup> Kojève, 1933-39a: p. 53.

<sup>30</sup> Cf. Lacan, 1953b.

<sup>31</sup> Cf. Kojève, 1933-39a.

un ex-tasis<sup>32</sup> radical, pues el deseo no se coloca ante sí para reconocerse ni siquiera en otro sí mismo, de reconocerse en otro deseo no sería sino para revelar su no identidad consigo, ya que este deseo otro revela la nada misma al ser, donde aparece menos como espejo que como vacío.

De esto se sigue que el deseo de reconocimiento no se satisfaga reconociéndose en otro deseo. Entonces, retomando nuestra pregunta sobre el otro, se dirá que se inserta en la dialéctica del deseo, que al ser pérdida de la naturalidad, sólo se manifiesta queriendo sustituirse a sí mismo por “el valor deseado en el deseo del otro”.<sup>33</sup>

Así, lo exterior deviene íntimo a partir del campo del lenguaje y de la pérdida del objeto —en Freud— o de la naturalidad —en Hegel—. El efecto de la palabra plena es aquel que permite reconocer el lugar del sujeto con respecto al deseo, pues al estar hecha materialmente de significante, la palabra que trata una verdad conviene al deseo (debido a que este se articula de acuerdo a las leyes del significante) e implica al otro y al Otro. Entonces no estamos habilitados a decir que Lacan creía en una palabra plena donde la verdad se dijera toda o donde, como proponen otros autores, hubiera un ser de la verdad, pues lo que subyace a este primer seminario de Lacan es el deseo de reconocimiento donde este no se coloca ante sí para reconocerse ni siquiera en otro sí mismo y, si así fuera, sería para revelar su no identidad consigo, ya que este deseo otro revela la nada misma al ser, donde aparece menos como espejo que como vacío.

Por ello hemos mostrado que la palabra plena es el punto álgido en el cual se tergiversa hacia el otro y se produce una escisión que atañe al sujeto, pues ahí es donde se revelaría la verdad del ser. Lacan propone la falta en ser que desarrolla

---

<sup>32</sup> Lo que quiere decir un fuera de sí.

<sup>33</sup> Kojève 1933-39a: p. 55.

unos años después, pero está en continuidad con este primer abordaje de la verdad. A partir del seminario *Las formaciones del inconsciente*,<sup>34</sup> Lacan sitúa el lugar de la verdad en el Otro, Otro que ha establecido como el campo del lenguaje y ha sido propuesto como castrado debido a la falta de código.

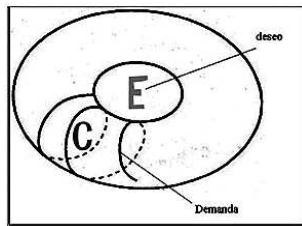
Cabe señalar que, a diferencia de Hegel, Lacan no habla del otro como otra conciencia, sino como otro que permite mostrar al sujeto la escisión de la que participa gracias a las leyes del significante. Esto es sancionado por un psicoanalista en el decir de su paciente, no es algo dado de antemano. En la palabra plena que plantea Lacan, tal como la hemos desarrollado, se articula el sujeto y el deseo.

---

<sup>34</sup> Lacan 1957-58.

### 1.3 VERDAD Y DESEO

Como se ha dicho, la dimensión de la verdad en el psicoanálisis conviene al deseo. Mostrémoslo con la figura topológica del toro,<sup>35</sup> pues este permite dar cuenta de la escritura del deseo en las vueltas de la demanda. Podemos retomar lo expuesto anteriormente sobre la verdad como horror a la castración o un *no saber* sobre la castración, y la puesta en plano de esta castración gracias al toro, que permite despejar el orden del deseo. Veamos cómo: vamos a decir que hay dos trayectos que se pueden dibujar en un toro, el de la demanda y el del deseo. El trayecto de la demanda corresponde a las vueltas dadas alrededor del agujero interior, es decir, el meridiano del toro —marcado por la C en el dibujo—, el recorrido de la demanda manifiesta el desconocimiento del deseo porque apunta a colmar la falta que la demanda desconoce, es decir, el agujero central. Lo que desconoce esta demanda es que al formularse va dibujando al objeto como vacío —E en el dibujo—:



---

<sup>35</sup> El toro es una superficie bidimensional sin borde. Con el toro se va a dar cuenta de la vuelta en más que supone el deseo. Al final del capítulo II vamos a volver a utilizarlo para dar cuenta de la casa del deseo que se despeja a partir de la interpretación y al final del capítulo IV se va a utilizar el nudo borromeo, que va a dar cuenta no sólo del objeto como causa del deseo, sino también como condición de todo goce: el plus-de-gozar. Ambos refieren a la causa del deseo, pero con el plus-de-gozar también se puede circunscribir el goce.

El agujero central está en contigüidad con el exterior, de ahí que Lacan diga que el deseo está más allá y más acá de la demanda. Está más allá en tanto es lo que en el grafo trasciende y resta del pasaje por el campo del Otro; el fracaso de la demanda es el logro de la circunscripción del agujero central, es decir, del deseo. Al respecto, recordemos que Lacan lo ubicará también en el nudo borromeo, ahí donde lo simbólico, imaginario y real se intersectan —esto será retomado en el capítulo III—.

El deseo está más acá, ahí donde el vacío central se comunica con el exterior, *ese exterior que indica al otro*. El vacío se manifiesta como más acá porque la demanda evoca la falta en ser bajo “las tres figuras de la nada: la demanda de amor, el odio que niega el ser del otro, y lo indecible que se ignora en su petición”.<sup>36</sup>

Pero ¿qué es la nada y por qué Lacan hace referencia a ella? Una respuesta posible nos la da la metafísica antigua, que comprende la nada como lo que *no es*, la materia sin figura, sin εἶδος [eidos] propio, es la ausencia del ente. El principio que reza *ex nihilo nihil fit* [de la nada nada adviene], supone que de ahí, sólo nada se crea.<sup>37</sup> El deseo, estando más acá, señala tanto en la demanda de amor como en el odio y en la ignorancia de lo indecible de la petición demandante un *ens increatum* [ente no creado]. De ahí que el deseo no cese de repetir la falta en ser, porque si no hay ente, tampoco puede haber ser.<sup>38</sup>

De lo anterior se infiere que el deseo se articula a nivel significativo ubicándose en el registro de lo simbólico que introduce la falta, ya no como pérdida de la naturalidad sino del objeto, cuestión propia de la estructura del lenguaje, como

---

<sup>36</sup> Cf. Lacan, 1958.

<sup>37</sup> Cf. Heidegger, 1929.

<sup>38</sup> En la tradición filosófica, más específicamente en Heidegger, la verdad es el momento en que al ente se le revela el ser. El ente atañe al fundamento, a la esencia y el ser al momento temporal en el ahí del ser se *revela*.

aquello que no se representa. Dicha falta posibilita el surgimiento de un deseo y es a esto a lo que apunta la dimensión de la verdad en psicoanálisis, la-falta-en-ser. Esta designa la metonimia y está ligada a lo que se pierde de la suposición (del objeto) de lo que se fue para el Otro, y se enlaza con el deseo al circunscribir en sus vueltas el vacío donde se aloja la causa del deseo, por ello se dice que el deseo está articulado, pero no es articulable.

La palabra es la postura del sujeto en relación al lenguaje, lenguaje hecho de significantes, donde la demanda responde a lo que es articulable y está articulado<sup>39</sup> a nivel significante, y es importante, porque las vueltas dichas (articulables) de esa demanda, articulan al deseo: “[...] este deseo inconsciente es de algún modo por sí solo la metonimia de todas esas demandas”.<sup>40</sup>

Ya que, en suma, la demanda de amor apunta al ser del Otro,<sup>41</sup> lo que en un análisis retorna al sujeto *es la imposibilidad de que ese ser sea*, la imposibilidad de que se logre. La verdad, al tener su morada en las palabras, tiene como consecuencia la falta en ser que se condice con el deseo. Lo indecible que se juega en su petición (de la demanda) es el vacío que se articula con las vueltas del dicho.

Así, la realización de la palabra verdadera que desarrollamos en el apartado anterior se convierte en acto ahí donde sitúa el lugar del deseo y la falta en ser, que en esta época de la enseñanza de Lacan remite al lugar del sujeto con respecto a Otro. Posteriormente, remitirá al lugar del sujeto con respecto al Otro y al goce, cuestión que alude a la estructura del fantasma.

La diferencia entre el primer apartado y el segundo es que Lacan aún no había conceptualizado al Otro como barrado,

---

<sup>39</sup> El deseo, por el contrario, está articulado, pero no es articulable.

<sup>40</sup> Cf. Lacan, 1961-62.

<sup>41</sup> Cf. Lacan, 1957-58.

cuestión que se efectúa alrededor de los años 1955-1956, y que va a terminar de formalizarse en los años 1957-1958. El Otro barrado es uno de los primeros peldaños que van a dar cuenta del objeto como un producto de la cadena significante que no puede ser significantizado, como la causa del deseo.

## 1.4 VERDAD, ADECUACIÓN Y MISTERIO

En este apartado se propone un breve recorrido por el sendero de la verdad y su lugar dentro de la lógica y la filosofía, pues es a partir de una noción filosófica que Lacan va a acuñar la estructura de la verdad. No sin Freud, no sin lógica.

Vamos a exponer algunas versiones dentro del campo de la lógica para llegar a la que nos interesa, que es la lógica fálica. Posteriormente, trataremos algunas versiones en el marco filosófico para llegar a la verdad afincada en el enunciado tal como la propone Heidegger.

Con la lógica se pretende arribar a la articulación que existe entre el falo/verdad/ castración y con la filosofía a la articulación que existe entre palabra/olvido/misterio/ verdad. Con Heidegger, Lacan va a proponer la estructura de la verdad, para ello se requiere un recorrido que para el lector puede resultar un tanto tedioso, pero que es preciso, ya que hace al concepto de verdad en Lacan. Sin este recorrido un poco histórico de la lógica y la filosofía no es posible plantear el peso que merece la cuestión: la dimensión de la verdad como aquella que se juega a nivel significativo —mismo que no es sin valor fálico— y aquella que desvaloriza la adecuación del discurso al *hecho*.

En el ámbito de la filosofía, no hay un acuerdo acerca de cómo situar la problemática de la verdad. Situremos algunas versiones de la misma para arar el terreno donde el psicoanálisis tiene su impronta.

De la verdad hay teorías, pero ¿a qué alude la verdad? En principio podemos responder con Heidegger que es aquello que hace verdadero a lo verdadero. En el marco del sentido común se dice que un enunciado es verdadero cuando lo que dice

*coincide* con la cosa sobre la que enuncia o bien concuerda. Dicho de otra forma, lo verdadero es aquella proposición que concuerda.<sup>42</sup>

Esta postura se llama *correspondentista*.<sup>43</sup> Eduardo Barrio la sitúa junto a la posición epistémica y a ambas las llama propuestas robustas. Para la teoría *correspondentista*, la verdad debe cumplir una correspondencia entre la oración y la realidad, pero ¿qué correlatos se requieren en esta realidad? La correspondencia se da entre representaciones y hechos, es decir que la verdad se deriva del dato objetivo concreto. Por ejemplo, si se dice “el perro es negro” la oración es verdadera al haber un objeto al cual el nombre “perro” denota, *sii*<sup>44</sup> a su vez cumple con la condición de ser negro.

Los epistémicos consideran una oración como verdadera si está justificada por datos que percibe quien habla. Para ellos, la condición de la verdad es idéntica a la condición de la verdad de cualquier oración. Estas condiciones de verdad se explican por la consistencia que puedan tener con el conjunto de creencias, de verificabilidad o de lo que explica la convergencia de creencias comunes, o sea, la verdad y la aceptabilidad se confunden entre sí. Lo que señala Barrio, y en lo cual estamos de acuerdo, es que este tipo de enfoques confunden la problemática de la verdad con el criterio de verdad en sí.

Por su parte, la teoría *deflacionista* considera que todo análisis que pretenda definir la naturaleza que subyace a la verdad está destinado al fracaso. En otras palabras, en la teoría *deflacionista* no hay ninguna propiedad que se aplique a las oraciones para explicar por qué son verdaderas. Para esta teoría, cada oración determina su propia condición de verdad. Si bien hay divergencias dentro de ella, en general concuerdan con la base de la condición material de Tarski. Lo único que se puede

---

<sup>42</sup> Cf. Heidegger, 1931-32.

<sup>43</sup> Cf. Barrio, 1998.

<sup>44</sup> En lógica *sii* significa “si y sólo si”.

decir de la verdad de una oración se expresa en la equivalencia del bicondicional: César fue asesinado sii César fue asesinado.

En esta equivalencia se fija la extensión de la verdad, ya que no es una conjetura sobre un hecho empírico leído semánticamente o que tenga relación con la significación de la oración: “El deflacionista no admite que la verdad sea una propiedad cuya naturaleza exija una explicación científica. No hay ninguna estructura oculta en la realidad que espere ser descubierta”.<sup>45</sup>

Lo que Tarski intenta hacer es dar una definición de la verdad que pueda sortear de algún modo las paradojas del lenguaje mismo, pues estas están hechas por expresiones y por nombres de estas expresiones. Por ejemplo, la que refiere a la clase de todas las clases que no se pertenecen a sí mismas. En esta línea, Tarski llama lenguaje objeto a aquel sobre el que se habla y metalenguaje a un segundo lenguaje desde el que se formula *x* definición. Si bien distintos autores divergen en su concepción sobre las paradojas, se sabe que lo que ellos llaman *lenguaje natural* es en sí la causa de las paradojas, y esto va a ser llevado hasta sus últimas consecuencias en la perspectiva lacaniana. Pero lo que le interesa a Tarski es que se pueda aplicar un predicado a las oraciones verdaderas y lo realiza con una *convención* o, como diremos con Heidegger, un patrón de medida. Este patrón va a ser T:

(T) *s* es verdadera sii *p*

Donde “*s*” se puede reemplazar por una oración del lenguaje objeto y “*p*” por una descripción estructural de esa oración. El ejemplo típico es: “La nieve es blanca sii la nieve es blanca”.

---

<sup>45</sup> Cf. Ibid: p. 63.

Un recorrido y articulación muy interesante sobre la adecuación material y la verdad es la que propone Hochman<sup>46</sup> al utilizar la fórmula de la adecuación material de Tarski para escribir la función fálica, en correspondencia con cualquier objeto, o bien cualquier materialidad significativa:

$$\phi(x) \Leftrightarrow x$$

Si suponemos que la  $x$  significa cualquier significativo, entonces puede leerse del siguiente modo: los significantes que satisfacen la función fálica se corresponden con cualquier significativo. La autora apela al temprano hecho del descubrimiento de la castración en la madre —figura primordial del Otro—. Este descubrimiento de la castración revela la heterogeneidad entre el objeto y el valor atributivo: fálico, y también a la verdad como no-toda. Al estar todo significativo bajo la egida fálica, será respecto de sí mismo otro. Es decir, si cualquier significativo se corresponde con la función fálica, el develamiento es el descubrimiento de lo heterogéneo en la identidad de la correspondencia por dos motivos:

1. No hay un lenguaje objeto que delimite un universo del discurso sobre el cual se hable y otro desde el cual se lo defina. Las paradojas del “lenguaje natural” son, podríamos decir, la inmanencia del lenguaje.
2. Desde el psicoanálisis, las paradojas del lenguaje son leídas como productos de la incidencia de la estructura significativa, lo que implica que aquella verdad que *se dice* no pueda ser dicha toda, debido a que supone un pasaje con el valor que le falta. A cada significativo le falta ese valor y está ordenado con respecto a ese valor.

---

<sup>46</sup> Cf. Hochman, 2011.

Si a cada significante le falta ese valor, se revela su calidad de semblante, que sólo puede sostenerse en tanto la correspondencia tenga efectos, pero ahí donde esa correspondencia hace agua, no hay posibilidad de otorgarle ese valor. Al revelarse la castración, la verdad queda dicha *no-toda*.<sup>47</sup>

Lo que concluye Hochman es que la  $x$  que se escribe como equivalente a  $\Phi(x)$  es un objeto que se vela con el falo gracias a la significación que este otorga, pero el Otro no es ni tiene el falo, lo adopta por *ser-hablante*. El falo es entonces el significante que falta en la cadena y que le da un orden, a esto es a lo que Lacan alude cuando habla de la lógica fálica.

Situemos ahora lo que hemos introducido como la estructura de la verdad que la filosofía nos aporta. Comenzaremos por la versión de la verdad, en la época medieval, para después desarrollarla tal como ha sido entendida por lo que Heidegger llama la tradición<sup>48</sup> y culminaremos exponiendo la estructura de la verdad.

Para los medievales la verdad es la adecuación, misma que alude a la fe, en la cual las cosas en su esencia sólo *son* en tanto que creadas. La correspondencia se da con el intelecto divino que viene de Dios y son ordenadas según esta idea: son adecuadas a esta idea y por ello, verdaderas. En todo lo creado se distingue el ser [*anitas*] que está dado por otro y la esencia [*quiditas*], que no es a partir de otro. Sólo en el caso de Dios se da que la *anitas* es la *quiditas* misma. Esta versión supone que

---

<sup>47</sup> Esto va a ser desarrollado al final del capítulo II, ahí será trabajado el dicho no-todo a partir de la ex-sistencia del decir. La noción de ex-sistencia es explicada en el capítulo III.

<sup>48</sup> Que como hemos dicho refiere a la teoría correspondentista que desarrollamos. Cf. Barrio, 1998.

Dios es un ser necesario en cuanto se identifica al ser con Dios,<sup>49</sup> .<sup>50</sup>

Lo que subraya Heidegger<sup>51</sup> sobre la verdad como concordancia o adecuación no requiere ningún tipo de fundamentación especial.<sup>52</sup> Así, la verdad es la concordancia del hecho fáctico con su concepto esencial, de acuerdo al sentido tradicional metafísico.

Si se lleva al extremo esta postura de la coincidencia entre el enunciado y la cosa, caemos en un absurdo, ya que no existe la posibilidad de que el enunciado pueda adecuarse a un objeto —por ejemplo, a un *souvenir*— si llegase a suceder. Si se convirtiera en *souvenir* renunciaría a ser enunciado y, como tal, ya no podría coincidir con la cosa.

La solución a la que llega Heidegger es la representación: el enunciado se vincula a la cosa por el modo en que la representa. Esta representación, nos dice Heidegger, debe *medir*

---

<sup>49</sup> Cf. Ludueña, 2008.

<sup>50</sup> Se quisiera hacer una salvedad a esto, ya que el místico Eckhart en su comentario al Éxodo 3, 14, postula que en la frase “yo soy el que soy” el primer ser no hace sino un movimiento reflexivo sobre sí mismo, con lo cual se niega todo lo demás como no perteneciente a sí. De tal modo, sólo la figura del padre admite esta condición de la pertenencia a sí mismo. Tradicionalmente se cree respecto de la obra del Meister Eckhart que en la obra latina y en la obra alemana hay algunas diferencias. La obra latina sería más bien de carácter metafísico, en el sentido tradicional: Dios como ser esencial bajo la égida de la tradición cristiana, que identifica al ser con Dios. Mientras que en la obra alemana se advierte la influencia del neoplatonismo por la cual Eckhart no sólo identifica Dios y ser, sino Dios y Uno. El Uno, en este caso, estaría allende al ser. Así identificar a Dios con el Uno, estando allende el ser, Dios no es (Ludueña, 2008). Es decir, dentro de los medievales, hay algunos que vislumbraban la no correspondencia del ser con la esencia. Pero la tradición heredada por el cristianismo sí supone tal correspondencia. Aquello verdadero debe corresponder con la esencia última que es Dios y ese será el sentido tradicional metafísico.

<sup>51</sup> Cf. Heidegger, 1931-32

<sup>52</sup> En efecto, para el cristianismo se trata de fe.

lo que está enfrente abierto; dicha apertura es asumida por el acto de representar, pues por medio de la representación se atiende a lo patente que, para Heidegger es el ente, que lejos de estar oculto, está a mano, a la vista. Ahí donde el ente se vuelve re-presentable, es *conforme a*, o sea, verdadero. Para cualquier “representar” se debe aceptar un previo don de la medida patrón. La verdad se afinca entonces en el enunciado y no en la proposición,<sup>53</sup> pues es en el enunciado en donde el ser del ente puede ser.

Respecto al ser, nótese que, a diferencia de la tradición, para Heidegger el ser no es algo que permanece, no está asociado netamente con la presencia, sino con lo temporal, pues el tiempo es el horizonte donde se da el ser, este ser que es des-ocultamiento del ente. Siguiendo con los lineamientos heideggerianos, es a partir de la palabra que hay un dejar-ser y esta es una de las cuestiones que Lacan va a resaltar. Sólo a partir de la palabra puede haber dicho *des-ocultamiento* ya que, como se dijo anteriormente, la verdad se juega en el enunciado y no en la proposición.

En el discurso se deja *ser* al ente que lejos de ser algo al arbitrio del hombre le confiere humanidad a lo que se llama: el ser ahí. Lo anterior tiene como consecuencia que la verdad no sea una nota adecuada a la proposición que se dice de un objeto por un sujeto, sino que la verdad es el develamiento del ente en su ser, por el cual una presencia hace apertura al ex-ponerse,

---

<sup>53</sup> Una proposición a diferencia de un enunciado refiere a los contenidos semánticos, mientras que el enunciado refiere más bien al hecho de hablar. Los enunciados pueden ser diferentes, pero referirse a una misma proposición. Por ejemplo, *temo que venga* o *quisiera que venga* pueden ser enunciados distintos, pero tratar de una misma proposición. En el último apartado del capítulo II se va a ver que Lacan propone que la demanda se hace proposición a partir de una interpretación. En este caso, la diferencia que estamos planteando con Heidegger es que importa más el hecho de decir que el hecho semántico, es decir que para Heidegger no hay hecho semántico sin hecho de decir, sin *logos*.

manifestando lo que es del ente. Entiéndase: el ser es el tiempo de revelación de lo que era hasta ese momento puro ente.

Sin embargo, la revelación del ente en su totalidad es inacabable e incomprensible, por ello hay algo que acuerda constantemente en este develamiento: *una ocultación de la totalidad del ente*. El movimiento del *dejar-ser* oculta lo oculto (la ocultación de la totalidad del ente). Eso es el misterio, es el movimiento en que se oculta que lo oculto es la totalidad del ente. A este alejamiento del misterio, Heidegger lo llama *el errar*.

Este errar pertenece a la constitución misma del ahí-del-ser, es la marca del *olvido* y el equívoco de la justa medida. El error es el *olvido* de la ocultación de lo oculto, que se da en el movimiento del desvelamiento de la verdad en el discurso. Y en este punto, Heidegger invierte la pregunta que debe ser planteada en términos de la verdad de la esencia [*quiditas*] y no de la esencia de la verdad. Así, la *quiditas* misma se emparenta con el error en tanto ocultamiento de lo oculto, ocultándose de su totalidad. Como se explicó anteriormente, en el movimiento del develamiento del ser del ente, se da simultáneamente la ocultación del ente en su totalidad.

La postura heideggeriana es clara, la esencia misma se deja-ser al tiempo en que oculta lo oculto del ente en su totalidad, es una totalidad que permanece oculta. La verdad de la *quiditas* es no poder establecerse como toda-develada, de ahí que Lacan tome a Heidegger para hablar de la estructura de la verdad: porque la verdad no es una nota adecuada a la proposición, aunque, a diferencia de Heidegger, no hay ocultación del ente en su totalidad, ya que no hay totalidad y lo oculto es menos oculto en tanto vela y muestra una nada. Si para Heidegger el errar es alejarse del misterio que subyace a la verdad, ocultar que hay una ocultación del ente en su totalidad, para Lacan no hay totalidad por descubrir u ocultar.

## 1.5 TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO EN EL DISCURSO

Siguiendo por el camino antes trazado, en este apartado vamos a desarrollar el concepto de ἀλήθεια [aletheia] que Heidegger trabaja y Lacan retoma para hablar de la verdad, tanto en su escrito *El seminario sobre la carta robada*,<sup>54</sup> como en “El Atolondradicho”<sup>55</sup> y en su seminario *Otra vez*.<sup>56</sup>

La ἀλήθεια da cuenta de que nada oculta tanto como lo que pretende develar, porque el lenguaje no dice la verdad-toda ni es su condición decirla, por ello Lacan dirá que la entrada del ser en su morada de palabras supone un margen de olvido [lethé], que es la otra cara de la misma redecilla con que está forjada la *aletheia*.<sup>57</sup>

Recordemos que el Lethé o Leteo para la mitología griega es uno de los ríos del Hades, del cual bebían las almas una vez expiadas las culpas. Este río del inframundo hacía olvidar y dejaba como secuela sólo oscuras reminiscencias.

---

<sup>54</sup> “Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubren la palabra ἀληθής el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que esta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos *del modo más verdadero*”. (cf. Lacan, 1956 a: p. 33). Cabe mencionar que ἀληθής es adjetivo, mientras que ἀλήθεια es sustantivo.

<sup>55</sup> “[...] que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad ἀλήθεια = *verborgenheit*. De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que lo repito sólo a partir de una práctica que al situarse desde otro discurso, lo vuelve indiscutible”. (Lacan, 1972b: p. 476).

<sup>56</sup> “La verdad, digamos para cortar por lo sano, es de origen ἀλήθεια”. (cf. Lacan, 1972-73: p. 111).

<sup>57</sup> Cf. Lacan, J. 1953-54.

Como se ha dicho, lejos de estar en una proposición, la verdad está en su enunciado, en el *logos*, porque *logos* es un hacer ver *ἀπόφανσις* [*apofansis*]<sup>58</sup> que en su vía etimológica, implica una postura recolectante, de extender-delante. Pone delante<sup>59</sup> lo que se mantiene retirado a partir del *olvido*.<sup>60</sup> Entonces el *logos* es en sí mismo develamiento y velamiento. La verdad y el lenguaje abren en el discurso la posibilidad de pensar un develamiento velante.

Para Heidegger, el develamiento es el disimulo de la totalidad: hay una simultaneidad del disimulo y el develamiento que afirma lo errante, lo *esencial* de la verdad que no puede ser de otro modo. Lo esencial de la verdad es que se oculta en el movimiento errático, que hay una ocultación del ente en su totalidad.

Lo *errático* de la verdad va a ser leído en términos analíticos como aquello que oculta el ocultamiento de *la imposibilidad* de una totalidad.<sup>61</sup> La errancia misma del significante es su desplazamiento, su no atinar, su condensación, su falla. Tanto la localización de la verdad en el enunciado como el movimiento de aquello que se muestra en lo que se abstrae atañen a la dimensión de la verdad en psicoanálisis.

Para nosotros no se trata del olvido, sino del decir que deviene en el dicho —lo retomaremos—. Por ahora dígame que se trata de la ficción donde se juega la verdad que muestra y evade

---

<sup>58</sup> De las oraciones apofánticas se estipula una verdad o falsedad, a diferencia de otro tipo de oraciones, por ejemplo, de la plegaria. Retomaremos lo apofántico cuando se hable de la interpretación en el último apartado del capítulo II.

<sup>59</sup> Heidegger, 1927: 7B.

<sup>60</sup> Al final del capítulo vamos a situar que Lacan se distancia del olvido para hablar sobre la *ex-sistencia*.

<sup>61</sup> Desde el discurso psicoanalítico se propone una sutil pero importante diferencia: no hablamos de ocultamiento de la totalidad, pues no hay totalidad. Vamos a proponer que lo que se oculta es el movimiento de ocultación de la no totalidad de un universo de discurso no cerrado en sí mismo.

su fundamento, el horror que se tiene a la castración, el acto de ocultar la imposibilidad de la totalidad. Se podría decir que se oculta el ocultamiento de la castración, pero en realidad para el psicoanálisis no hay algo que se oculte, sino que la estructura vela y muestra en su misma redecilla la falla propia que hace al significativo. No hay que excavar, la bidimensión de la palabra se muestra ahí, coartada, chueca, desatinada.

Si para Heidegger el ser se revela al ente en el movimiento de la verdad, para Lacan no podrá más que fallarse, pues este ser lacaniano, “es ser” por *ser-hablante*, y la única naturaleza es que no llega a ser, ahí falla. Es en estas fallas donde se puede ubicar algo del sujeto, este sujeto que falta-en-ser, es decir que ahí donde hubiera sido, hay falta.

Entonces, la verdad en su origen es *ἀλήθεια* porque es lo que permite, desde el saber filosófico, que de lo enunciado se lea una proposición. A su vez, la *ἀλήθεια* supone un margen de olvido, que menos que olvido forja la ficción del fantasma: la realidad psíquica. Pero de esta ficción sólo se tiene noticia cuando se escribe como fantasma en el recorrido de un análisis.

La verdad se juega en esta ficción, pues apunta a saberse castrada, a que ese Otro que en el fantasma aparece como completo, en su estructura es Otro barrado. La *ἀλήθεια* permite establecer en un movimiento la imposibilidad de la totalidad, ya que es verdad, pero también lleva en su mismo decir aquello olvidado y *establecido* como ficción, lo que hace que sea imposible también que tenga algún parentesco con la exactitud.

Con el anterior camino recorrido, podemos tomar la minuciosa afirmación de Freud en la que sostiene que en el inconsciente no hay signo de realidad desde que la verdad y la ficción investida con afecto no pueden ser distinguidas.<sup>62</sup> Esto marca un paso ético y decisivo, el fundamento de una clínica. Dicho fundamento no será sólo la palabra, al decir del filósofo,

---

<sup>62</sup> Cf. Freud, 1897.

sino la implicación del sujeto en esa palabra con la Otredad que se involucra, cuestión no menor que para Heidegger no tiene importancia.

Lacan se interroga en su escrito “Intervención sobre la transferencia”<sup>63</sup> acerca de la implicación del sujeto en su hablar. Es ahí donde la noción de *inversiones dialécticas* explicita y hace la diferencia entre el uso de la palabra y el estar implicado en aquello que se dice. Las inversiones dialécticas son un corte en el discurso a partir del cual lo que se hace texto ficcional como verdad, transmuta. Transmuta el texto ficcional y transmuta con él la posición del sujeto, donde sólo secundariamente importa la comprensión. Así, esta *exposición* pone delante lo que mantiene retirado, el analista va a apuntar a la existencia<sup>64</sup> del sujeto en su decir, pues es a partir de estas inversiones que el sufrimiento que porta la verdad será conmovido. Dicho sufrimiento se presenta como una certeza de la que el sujeto se aqueja, la verdad habla en pos de esta queja, de este sufrir, cuestión intrascendente para la lógica o la filosofía en general.

Lacan lo denomina un hecho, el hecho de ser-dicho, con lo cual hay algo del significante que se corpseifica y se padece. En concreto lo llama *la sustancia de la verdad*; dichosa sustancia que lejos de denegar la diferencia se *produce* en la condición de todo significante lacaniano: no pertenecerse a sí mismo.

Lo que se corpseifica es el incorporal<sup>65</sup> que designa dónde el cuerpo ha sido tomado por el significante mismo que le da cuerpo y lo afecta. Por ello, no se considera a la verdad como inmanencia, pues la verdad padece del significante que no coincide consigo mismo. La verdad huye y tiene horror a

---

<sup>63</sup> Cf. Lacan, 1951.

<sup>64</sup> La existencia del sujeto refiere a la ética, al lazo que el sujeto tiene con el deseo. Reconozcamos que no se trata del yo, sino del sujeto, siendo este último aquello de lo cual *se dice* —volveremos sobre la cuestión del sujeto en el capítulo IV—.

<sup>65</sup> Cf. Wiener, 2015.

enfrentarse con la castración, que supone la no-relación sexual, o, dicho de otro modo, la no pertenencia de un significante a sí mismo.

Para el psicoanálisis la verdad es una causa material.<sup>66</sup> Esta apunta en términos generales a aquello de lo que algo está hecho,<sup>67</sup> es un supuesto indeterminable que se conoce a partir de su forma. La forma que adopta la verdad para nosotros es el significante que porta una verdad en sufrimiento, el significante como aquello que representa a un sujeto para otro significante y que apunta (la lógica significante) a que la posición del sujeto —no del yo ni de la persona— se anuda a la razón que Lacan llama freudiana: la revelación del falo como la falta que indica en el sujeto.

El sufrimiento dispuesto a ser dicho en el orden de la palabra se sujeta a la condición —en acto— de no ser más que un dicho que encubre un decir. Aquello que del hecho, del padecimiento, no puede decirse, queda señalado en el decir por su falta,<sup>68</sup> ahí anida la dimensión de la verdad inscribiéndose a partir de la interpretación. Leemos el decir como lo que deviene en el dicho; la castración que tiene por efecto que la causa del deseo se escriba como agujero.<sup>69</sup> El sufrimiento, expuesto en la palabra es la realización de su propia explosión, pues así consentido estalla su certeza.

Dado lo anterior es preciso un consentimiento o quizás un disentimiento del yo que habilite —transferencia mediante— que *eso* hable. Ahí donde eso habla la verdad se juega como un no saber que en su estructura lleva adosada una falla.

Para dar un mayor seguimiento a la cuestión del sufrimiento es preciso hacer hincapié en la ética, pues el psicoanálisis propone una ética distinta a la soportada por un universal.

---

<sup>66</sup> Cf. Lacan, 1965.

<sup>67</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 5 1013b-1025a.

<sup>68</sup> Cf. Lacan, 1968-69.

<sup>69</sup> Cf. *supra* 2.4 y capítulo IV.

Esto será expuesto en el apartado siguiente, luego de haber establecido que gracias a la lógica significativa y a la existencia del sujeto el sufrimiento estalla la certeza de la mentira sobre el mal, mentira que indica el vínculo entre el sufrimiento y la verdad.

## 1.6 LA MENTIRA SOBRE EL MAL O LO QUE SÓLO ES PLAUSIBLE DE PERFORAR VÍA LA FICCIÓN

El sufrimiento se vincula con cierta ética que Lacan va a nombrar *la mentira sobre el mal*.<sup>70</sup> Dicha mentira anida en el *gute* [bien] kantiano que atañe a la causa *noumenon*<sup>71</sup> o *Das Ding*. Esta causa *noumenon* será leída por Lacan como la presentación de “lo que hace ley, ley caprichosa, arbitraria”.<sup>72</sup> *Das Ding* se presenta como el “Otro absoluto del sujeto”.<sup>73</sup> Así, el nervio de la máxima es aquel que impone su regla al goce derogando cualquier particularidad deseante, al plantearse como universal.

En el mundo fenoménico existe la mentira sobre el mal, pues es este simple y llanamente el que abre lugar a la particularidad deseante. Para Kant, el abandono de lo fenoménico supone libertad, autonomía que está dada por la razón pura.<sup>74</sup> Tiene como trasfondo de su enunciación al Tú [*tuer*]<sup>75</sup> matador en el que el goce al confesarse sin pudor o como ley moral (universal) descrea de lo simbólico, o sea, del sujeto afectado, patológico. Sacrificado el deseo, al sujeto le es devuelto ese mismo sacrificio cuyo correlato es el dolor: “[...] como sumisión a una

---

<sup>70</sup> Cf. Lacan, 1959-60.

<sup>71</sup> En términos generales, Kant divide al mundo entre lo fenoménico y el noumeno. El fenómeno atañe a los deseos y apetencias particulares que *deben* ser sacrificadas en pos del noumeno presentado como la ley Universal. La cuestión que va a leer Lacan aquí es una producción de la subjetividad moderna que deroga toda particularidad en pos de un Universal, lo que tiene como consecuencia un sufrimiento vehemente.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*: p. 91.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*: p. 68.

<sup>74</sup> Puesta en el Otro en Sade, como discurso del derecho al goce. Cf. Lacan, 1966a.

<sup>75</sup> Juego de palabras utilizado por Lacan entre la homofonía del *tu es* (tú eres) y *tuer* (matador).

ley, es decir, *a una orden (que indica coacción para el sujeto sensiblemente afectado), no encierra placer alguno sino más bien en esa medida dolor en la acción en sí*”<sup>76</sup>.

La sumisión a esta ley moral es el elemento impersonal que identifica la violencia de la razón pura, lo que podemos plantear como un nombre del superyo. La violencia del *Das Ding* es que ahí nada se articula, por ello el sufrimiento puesto a trabajar en el discurso ya supone un acto que funda una distancia con respecto a lo que no *debe* ser articulado. Entonces la mentira sobre el mal, aquello que se plantea como un bien en Kant, como una máxima moral, no es sino el lugar donde nada se articula a nivel del sujeto deseante.

El deseo del que se trata sólo es soportado por una ficción, una escena fantasmática. La construcción de la frase del fantasma<sup>77</sup> es un recurso que perfora el lugar sufriente del síntoma porque la ficción se refiere al lugar que el sujeto ocupa en su lazo al Otro y al otro. Por ello la ficción, o lo que es lo mismo, la verdad que miente, es el lugar donde se juega lo que atañe al deseo: el fantasma vela y señala la castración y es el saber sobre esta verdad hacia donde el discurso analítico se dirige. Esta fantasía que no se condice con el hecho sucedido importa por cuanto que habla de la pérdida del origen.

---

<sup>76</sup> Kant 1788: p. 147.

<sup>77</sup> Es oportuno considerar que el fantasma no es algo que está dado de antemano, el fantasma se va construyendo en el análisis, en la lectura del lugar que el sujeto ocupa con respecto al Otro y a sus objetos.

## 1.7 VERDAD, EL MITO Y PADRE

Este apartado se refiere a las respuestas que la estructura neurótica construye en torno a la pérdida del origen, pues esta señala el vacío que cimienta al significante. La respuesta de la que se está hablando es el mito, ya que, como se va a plantear, el mito permite dar cuenta del lazo entre la verdad y el padre. Desarrollemos esta idea.

Lacan adopta una posición radical cuando plantea las estructuras pues esto tiene como consecuencia que no hay origen. Del origen hay versiones, ficciones y mitos. La función del mito se habilita ahí donde la verdad no puede captarse a sí misma como objetiva, por ello se expresa de modo mítico.<sup>78</sup> El mito es el *ἔπος* [*epos*]<sup>79</sup> que expresa de modo imaginario la desarmonía radical del recubrimiento simbólico sobre lo real en la asunción paterna. Tanto la ficción del fantasma como el mito son versiones que textualizan la verdad.

A diferencia de la ficción del fantasma que sirve para fundamentar el objeto que el sujeto *se presta a ser* para colmar la falta del Otro, el mito expresa en su poesía, en su canto o en su máxima el conflicto fundamental con respecto al padre, textualiza de modo imaginario dos rostros del padre: la imagen degradada y el amo moral.<sup>80</sup>

La imagen del padre degradada es la imposibilidad de que un padre sea más que un nombre, es decir, la imposibilidad de que lo real se recubra por lo simbólico.<sup>81</sup> Por ello el padre de la neurosis no es más que un padre humillado.

---

<sup>78</sup> Cf. Lacan, 1953a.

<sup>79</sup> *Epos*: palabra, sentencia, máxima, pero también oráculo, canto.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*

El amo moral incide con la eticidad propia del padre totémico que Freud describió, esta eticidad se refiere al conflicto que plantea el padre totémico que como amo moral impartía prohibiciones inmotivadas y de enigmático origen. La figura del amo moral, como la nombra Lacan, no es sino una figura del padre muerto, que una vez asesinado se volvió más fuerte de lo que era en vida, instaurando una eticidad:<sup>82</sup> la renuncia cada vez más pronunciada por un superyo, que conlleva un sufrimiento.

Un ejemplo claro de lo anterior es el caso de la neurosis obsesiva, en la cual Freud destaca que las renunciaciones y las formaciones sustitutivas por el tabú de contacto tienen por efecto un yo cada vez más limitado, obligado a gozar sólo por las vías sustitutivas de su aislamiento.<sup>83</sup> La verdad que en esto se juega es la de sostener al Padre como degradado y como amo moral pues, *a decir verdad*, resulta más asequible a la neurosis este sostén que el horror de la verdad de la castración. En este sentido se puede entender que Lacan diga que la verdad en psicoanálisis no es más que el síntoma.<sup>84</sup>

Años después,<sup>85</sup> esta aseveración retomará importancia, pues la función que va a ubicar Lacan para el mito en el discurso analítico va a ser la “avenencia del saber en el lugar de la verdad”.<sup>86</sup> Sólo inventando un semblante podrá ser medio dicho ese saber inconsciente respecto a la verdad que goza en el síntoma.

Lacan propone hablar del mito como un contenido manifiesto,<sup>87</sup> donde lo que se muestra de acuerdo con la lectura

---

<sup>82</sup> Cf. Freud, 1913.

<sup>83</sup> Cf. Freud, 1925b.

<sup>84</sup> Cf. Lacan, 1966b.

<sup>85</sup> Cf. Lacan, 1969-70.

<sup>86</sup> *Ibid.*: p. 115.

<sup>87</sup> “¿Qué es un mito? No respondan todos a la vez. Es un contenido manifiesto”. (cf. *Ibid.*: p. 119).

aquí propuesta es el nudo que existe entre la dimensión de la verdad y el padre. Entonces podemos proponer lo latente como la lógica fálica. Esta lógica indica que el falo es aquello que no pertenece a sujeto alguno. El falo es la atribución del valor que falta  $\Phi(x)$ , atribución que se adopta por el hecho de ser-hablan-tes, *el gesto horroroso de la verdad denota esta lógica*, ese es el nudo entre la verdad y el padre.

El mito revela algo de este nudo, pues la prohibición de un goce como primero (un goce que no puede ser atribuido a ningún sujeto) “se constituye con la muerte del padre”.<sup>88</sup> Por ello Lacan propondrá al mito como contenido manifiesto respecto de la estructura. Esto quiere decir que el mito pone en escena lo imposible; ahí no hay Uno que se corresponda a sí mismo ni que pueda ocupar ese lugar, porque de ese Uno lo que nos queda es:

- una pérdida donde toma cuerpo el plus-de-gozar y
- la verdad signada por la castración, por un decir *imposible* de ser dicho salvo a medias

El mito es por esto un enunciado de lo imposible, ya que como prohibición sólo puede fundarse en un segundo tiempo —siendo el primero el asesinato—. Freud va a ubicar el inicio en la acción,<sup>89</sup> a lo cual Lacan va a responder con la noción de acto. El acto es de significativo, por ello el asesinato o la acción como primer tiempo no inauguran nada, pues lo fundante es la prohibición y con ella la constitución del objeto del deseo.

Si el acto es aquello que necesita de la incidencia significativo, no podría haber asesinato alguno. En esta hiancia se trasluce lo que del mito es su estructura: la imposibilidad de su consistencia.

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*: p. 127.

<sup>89</sup> Freud, 1913.

## 1.8 VERDAD Y ENCUENTRO

Este último apartado trata sobre lo femenino y la verdad. Ubicamos que la verdad se hace síntoma a partir del mito y el texto del fantasma la hace hablar. Se desarrolló una lógica oportuna a la verdad, lógica significante estatuida por la castración. A su vez, se hizo un recorrido breve sobre teorías de la verdad en donde reconocimos la importancia de la ἀλήθεια, que será retomada en otra versión al final del capítulo II. También aclaramos que la verdad se emparenta fuertemente con el deseo y la falta en ser. Finalizaremos este capítulo trabajando un poco el vínculo entre la verdad, la castración y lo femenino.

Después de lo anterior, podemos afirmar que la palabra que se escucha en un análisis atañe al sujeto y no al yo y supone una ex-posición ahí donde articula un deseo. Su localidad es curiosa al no ser empírica, originando lo que no está donde está; esto es efecto del hábitat de la verdad, el significante. El significante lacaniano es lo que los otros no son, por ello no puede pertenecerse a sí mismo: *falta en su lugar*.<sup>90</sup>

Aquello que se oculta y descubre con la verdad es un agujero, agujero del ser como no-siendo. La verdad como agujero es otro nombre de la verdad como causa, pues el efecto es que no hay ser alguno donde el sujeto sea.

Este agujero dice de la verdad como lo femenino, ya que ahí se juega en torno a la castración velada. Derrida señala que la figura femenina podría corresponder a la verdad, y la castración en este acto, la castración-verdad, se sustrae a toda sustitución. Lacan llama a la contingencia del encuentro con una mujer, para un hombre, la hora de la verdad. El cuerpo femenino

---

<sup>90</sup> Cf. Derrida, 1975.

llama a la castración en tanto que revela y vela el semblante en juego en el lazo del deseo entre el sujeto y su objeto.

El semblante va a tener un estatuto significante debido a que sólo se produce en el discurso, es decir, no viene de la naturaleza y sirve para vehiculizar una verdad. Lacan va a poner en el lugar del agente de cada discurso al semblante.<sup>91</sup> Así, en nuestro caso, el semblante en última instancia es semblante *de ser*<sup>92</sup> el falo o bien el objeto, pero que como semblante no hace sino encubrir un real y a la vez se dirige a lo real, dividiendo al sujeto, respondiendo desde la castración.

Para que una mujer pueda ser deseada preciso es que se le *conceda ser* el falo (en calidad de semblante). Se podría incluso decir que a un prostíbulo se va en busca del falo o bien, que para excitarse por una mujer, se le debe dar la función  $\phi x$ , tomarla como falo,<sup>93</sup> ya sea que *porte el semblante* de tenerlo o de serlo.<sup>94</sup> Lo que devela ese semblante es que “*ser*” un objeto no es sino dividir al sujeto en tanto es su causa; por ello Lacan dirá que la dimensión de la verdad es precisamente que el hecho de excitarse no tiene ninguna relación con el otro sexo,<sup>95</sup> aunque sí con la causa, por lo que no se trata de un problema de género.

Tanto la versión del fantasma como la versión mítica se modelan para descreer del encuentro con la hora de la verdad, haciendo de la contingencia una necesidad, estipulando Otro completo como garantía. El fantasma permite alejarse de este encuentro y por ende de la hora de la verdad, poniendo en funcionamiento en el momento decisivo una fantasía —estar con

---

<sup>91</sup> Cf. Lacan, 1970-71.

<sup>92</sup> Cf. Lacan, 1972-73.

<sup>93</sup> Cf. Lacan, 1962-63.

<sup>94</sup> En el psicoanálisis no nos ocupamos de una cuestión de género, proponemos el ejemplo en relación a una mujer en tanto es el nombre del goce femenino, aquello que va más allá del goce fálico. Pero es preciso aclarar que de lo que se trata es del lazo del deseo entre el sujeto y el objeto.

<sup>95</sup> Cf. Lacan, 1971-72.

otra o fetichizar a la *partenaire*—, alejándose de la posibilidad de un encuentro. Se mantiene aquella del *pensamiento*, evitando la castración. En el seminario *El deseo y su interpretación*,<sup>96</sup> Lacan plantea que el deseo en la neurosis implica un tiempo, que es la base de las relaciones del sujeto con su objeto en el fantasma. El objeto carga con la significación de ser la hora de la verdad, ya que divide al sujeto, avalando al deseo.

Como conclusión de este primer capítulo, sostenemos que la verdad en psicoanálisis refiere a la castración y que al estar sujeta a decirse a nivel significativo, no puede más que incompletarse, carecer de sí misma. La verdad insiste en lo no explicable de la exposición, lo que oculta o vela la verdad con el mito, el sufrimiento y el fantasma es que eso que se oculta, es la nada misma. Ahí es donde la castración opera lo oculto, el enigma como nombre de lo imposible de decir, todo.

La verdad, lejos de poder “recuperar” la adecuación del habla a un objeto, procura la adecuación del habla a ella misma.<sup>97</sup> Entendemos que la adecuación del habla a ella misma supone ceder el paso a que *ello* hable y equivoque, sujeto a las leyes de la metáfora y la metonimia, o lo que Lacan llamará la ética del bien decir. Esta suerte de realización de la palabra no es sino a través de la asunción de un deseo, en otras palabras, un pasaje por la castración.

La verdad es propuesta entonces como un acto, el acto del encuentro que tiene por consecuencia una deuda simbólica que se deriva del pacto. Pacto que sucede luego de la muerte del padre, donde los hijos devienen hermanos. La deuda simbólica es lo que se paga como precio de acceso al deseo, es el bien que sirve a eso.<sup>98</sup>

La verdad medio-dicha es lo que resta de los dichos que se separan del yo y que se sujetan a las leyes de la metáfora y

---

<sup>96</sup> Cf. Lacan, 1958-59.

<sup>97</sup> Cf. Derrida, 1975.

<sup>98</sup> Cf. Lacan, 1959-60.

metonimia, la propuesta de un análisis es hacer que la verdad se sujete a las leyes del significante, orientada hacia la castración.

El recorrido del primer capítulo ha sido una ruta en espiral que procuró arar un camino en torno a la verdad y su estrecho vínculo con la castración y el deseo. Ubicamos algunos modos de no leer dicha castración y también el sufrimiento que abate al sujeto dispuesto a una ley moral. El segundo capítulo estará abocado a explayar la importancia de entender la verdad no-toda como un acto que da existencia al sujeto.



CAPÍTULO 2  
LA VERDAD ES LO QUE SE ESCRIBE DE UNA  
PÉRDIDA



## 2.1 EL JUICIO ASERTIVO SE MANIFIESTA EN UN ACTO: LO QUE SE PIERDE EN LA ALIENACIÓN

En este capítulo realizaremos un recorrido por la verdad y el acto. Si hemos desarrollado la verdad y la castración, vamos a decir que la segunda se establece como un acto, no sin la sujeción de la verdad a la lógica significante. Si bien se introdujo algo del orden del acto (como significante) cuando tratamos el asesinato del padre, en este capítulo vamos a desarrollarlo como aquello que permite exponer la impotencia misma de la verdad: no poder ser-reconocido (el ser) en nada en lo que hayamos podido inscribirnos en el campo del Otro. Lo que tiene también por consecuencia que no pueda ser reconocido un Uno como universo fundante, sino más bien el agujero que de eso se desprende.

La dimensión de la verdad, en su valor de acto, es trabajada por Lacan en su famoso escrito “El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada”.<sup>1</sup> Ahí Lacan nos presenta a la verdad como un error lógico, un sofisma. A partir de un problema lógico: a los presos de una cárcel se les da la oportunidad de ser liberados si conceden ser sometidos a una prueba en la cual hay cinco discos, tres blancos y dos negros. El que atine a saber su color, fundado en motivos lógicos, será aquel que se beneficiará de la libertad.

La solución se da en A, por poner un nombre al elemento, a partir de suponerse negro. A, ve a sus compañeros que portan discos blancos —cabe señalar que los tres son blancos— y suponiéndose negro, se pone en el lugar de B, quien habría podido inferir que si él, B, fuese negro, C no habría tardado en precipitarse en afirmar que es blanco puesto que vería a ambos

---

<sup>1</sup> Cf. Lacan, 1945.

negros. Ya que ni B ni C salen corriendo a afirmarse como blancos, A concluye que es blanco, igual que ellos. Y bajo ese razonamiento, salen los tres juntos dueños de la misma razón.

Es un error lógico debido a que la cogitación de B y C les es imputada en falso, es decir, no se corresponde con la adecuación de la proposición a la cosa, pues la situación de ver a un negro no es lo que se corresponde con la realidad material. Sin embargo, lo que aporta Lacan es que lejos de imputar una verdad sin razón, existe una *hipótesis* que no es sin vacilación, lo que lo convierte en una apuesta. En este movimiento se trata de que A concluya sobre sí mismo viendo a los otros dos moverse con él y detenerse ahí donde él se detiene, porque cada uno de ellos es A en cuanto tal. Es el gesto de vacilación que ve en el otro lo que lo decide. Si bien esto es presentado como una aporía en el sentido estrictamente lógico, se presenta como una solución a partir de algo que *no se ve, es algo que se supone*. Las suspensiones, los momentos de vacilación cobran su importancia a partir de lo que no se ve, los discos negros. Así, nuestro A ha transformado las combinaciones posibles por “tres tiempos de posibilidad”.<sup>2</sup>

Estas mociones suspendidas revelan escansiones subjetivas entre los tres tiempos que, como señalamos anteriormente<sup>3</sup>, lejos de una comprensión, dejan al sujeto posicionado de un modo distinto.

Estos momentos de evidencia revelan la instancia del tiempo; en la primera instancia hay un *se sabe que* impersonal, es el tiempo llamado de la *exclusión lógica*. Es un tiempo cero que tiene un valor instantáneo, aquel de la mirada, de ver lo que no es visto: dos negros, entonces, un blanco.

El segundo tiempo se cristaliza en una hipótesis auténtica, es decir, el atributo ignorado del sujeto mismo; el segundo

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*: p. 121.

<sup>3</sup> Cf. *supra* 1.4.

tiempo se escribe: *si yo fuese negro, los dos blancos no tardarían en saberse blancos*. Este tiempo es el oportuno para comprender, en el cual el sujeto se objetiva en tanto otro, deduciendo de ello la clave de la problemática, lo cual implica el detenimiento de los otros dos.

El tercer tiempo es la prisa del aserto de sí mismo, es el momento de concluir en el que se termina el movimiento lógico, es decir, la decisión de un juicio. El tiempo de comprender (al tiempo cero) resurge como un tiempo de retraso, con urgencia de concluir. La prisa es el auge del acto donde se hubo recorrido la instancia de ver y el momento de comprender. La tensión se dibuja como tendencia al acto. Se conjugan en un eclipse la *verdad* que se alcanza en el aserto y el acto en el que se decide un *juicio*. Vamos a desplegar esta verdad como aquello que se pierde en la alienación.

En el aserto se llega a una verdad, que será sometida a prueba (ya que el segundo tiempo es en el que se objetiva una hipótesis antecedida por una exclusión lógica —en la cual uno de los términos debe ser falso para que la proposición sea verdadera—). El sujeto entonces se realiza en este acto en donde pone a prueba una verdad, la verdad de su predicación.<sup>4</sup> Desembrollemos esta propuesta.

El juicio asertivo se manifiesta en un acto<sup>5</sup> que indica la realización del sujeto. A este juicio asertivo lo ubicamos en relación a lo que Kant llama juicio asertórico, que proviene de la misma raíz etimológica: *asserto*. Este juicio asertórico se refiere a una de las tres modalidades del juicio, aquella que corresponde

---

<sup>4</sup> Quisiéramos adelantar lo que será desarrollado posteriormente: que la verdad de esta predicación está antecedida por la pérdida, por la imposibilidad de la verdad de saber lo que se perdió. Esta imposibilidad divide al sujeto, haciéndolo existir como sujeto del deseo.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*: p. 203.

a la categoría de la existencia o inexistencia<sup>6</sup> a partir del cual se afirma o niega algo de la realidad de la que se enuncia, es una proposición de hecho.<sup>7</sup> El juicio de existencia es aquél en el cual el sujeto es puesto como su predicado y donde el predicado se presenta como cualidad inmediata. Esta cualidad inmediata es el corte mismo de la interpretación al que vamos a llegar al final de este capítulo.

El juicio asertórico se distingue de los juicios problemáticos, en los que se enuncia una posibilidad, y de los juicios apodícticos que afirman una necesidad lógica. Se los designa también como distintas modalidades de proposición.

El aserto de sí es una conclusión sobre el sujeto. Considerando lo anteriormente desarrollado en relación a la otredad y el deseo, se propone leer este movimiento como una afirmación vacía que da cuenta de lo inaprehensible del sujeto lacaniano, y de lo que, en acto, existe.

El primer tiempo del *se sabe que*, expresa al sujeto noético, el  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  [*noein*] que significa ver, observar o saber. Es lo aún indeterminado, dice Lacan, da igual ser Dios o mesa (dicho de otra forma, lo que no se ve, dos negros, un blanco).

El segundo instauro la forma del otro en cuanto tal, es decir, *ser otro que vuelve reflexivamente para otorgarle estatuto al sí mismo* para mostrarle la escisión de la que forma parte. En otras palabras, que designa el movimiento mismo de la verdad en tanto expuesta (verse como negro por B, quien se ve como negro por C y se concluye blanco, por lo tanto yo, A, soy blanco al igual que B y C).

Y el tercer tiempo es donde aparece por un lado el sujeto del aserto conclusivo como la inversión: reaparece del tiempo de la intuición inicial que había parecido estallar como burbuja,

---

<sup>6</sup> Vamos a decir que lo que ex-siste es el sujeto y esta ex-sistencia no es sino la escritura de la pérdida del objeto.

<sup>7</sup> Comte-Sponville 1987.

la certidumbre anticipada que produce como saldo la circunscripción de un vacío<sup>8</sup>. El acto es anticipación con respecto a los momentos anteriores. La circunscripción del vacío es la existencia del sujeto dada por el deseo, producto de la interpretación del analista —lo desarrollamos un poco con el toro y lo volveremos a abordar al final de este capítulo—.

Así, los tres tiempos lógicos dan cuenta de cómo algo del sí mismo se experimenta como un vacío en la tautología del *en sí*, leído a la luz de lo que nos interesa en este movimiento donde el *en sí* designa una pérdida, de acuerdo a lo que venimos desarrollando, ya que la escisión de la que el sujeto participa tiene como correlato la pérdida del objeto. La realización del sujeto, designado por esta pérdida, es llamada por Lacan castración. Y esto nos ubica en lo que venimos desarrollando como el punto de intersección del acto y la verdad.

Vamos a recorrer los seminarios *La lógica del fantasma* y *El acto*, para desarrollar y explicar esta propuesta. Del segundo tomaremos lo atinente al acto y del seminario *La lógica del fantasma* vamos a recurrir al concepto de alienación, ya que es requisito *sine qua non* para que pueda existir la “operación verdad”<sup>9</sup> misma que podemos definir por ser lo que se pierde en la alienación.

---

<sup>8</sup> Es posible señalar que este movimiento es un análogo al movimiento que propone Hegel en la fenomenología del espíritu sobre la autoconciencia, que es el retorno desde el *ser* otro. Es movimiento de la conciencia en el que se distingue a sí mismo como sí mismo de sí, superando la diferencia de un modo *inmediato*, es decir —sin mediación—, al igual que el juicio de existencia. La diferencia es superada como un *ser* otro, la diferencia entonces no es, y la autoconciencia es sólo tautología. (cf. Hegel, 1807). Si para Hegel se llegaría a un *en sí*, para Lacan la pérdida imposibilitaría este paso. Esto va a ser modificado por Lacan cuando trabaje la topología de la banda de Möebius, cuestión que será desarrollada al final de este capítulo.

<sup>9</sup> Cf. Lacan, 1966-67: 18/01/67.

En el seminario *El acto psicoanalítico*,<sup>10</sup> Lacan establece que la realización del sujeto en tanto analizante es la castración. Es un *logro* que regresa sobre el punto inaugural, nótese que encontramos nuevamente el punto de reflexión, pero este punto inaugural es aquel del cual nunca salió (pues supone la alienación), aquel de la elección forzada en donde deberá cumplir (el sujeto) por su *acto*, lo que el Otro había realizado por él —el Otro en tanto lugar de la cadena significante—. Es decir, encontramos nuevamente la lógica del aserto en la que en el tiempo cero hay un “se sabe qué” indeterminado, en este caso, este se sabe qué es llamado por Lacan elección forzada o alienación donde se elige forzosamente un ser<sup>11</sup> llamado objeto a. Un ser para Otro que ha caído en el intervalo alienando la *complementariedad* entre el sujeto dividido y el Otro.<sup>12</sup>

El acto es la marca de la castración, es la puesta a prueba de esa verdad en la que el sujeto se apuesta jugándose en el campo del Otro, porque lo que resulta es que la identificación no se produce hacia el reconocimiento venido del Otro, y dice Lacan, de eso se trata, de que en nada en lo que podamos inscribirnos en el campo del Otro podamos reconocernos y *he ahí la impotencia de la verdad*. Esta verdad es conquistada por el sujeto en el acto del efecto sujeto (o como hemos venido elaborando, la certidumbre de la existencia del sujeto dada por el juicio asertórico), pues el retorno de ese efecto es divisorio al ser *de hecho* significante. La impotencia de la verdad es ese no saber,

---

<sup>10</sup> Cf. Lacan, 1967-68a.

<sup>11</sup> Después del seminario sobre el acto, Lacan, en su seminario *De un Otro al otro*, va a recurrir a la lógica para argüir la inconsistencia del Otro, así el ser va a ser semblante y será lo que venga al lugar de la falta-en-ser. Si no hay Otro tampoco hay ser, pero el tiempo de la alienación se supone al Otro desde el ser (postizo), que en efecto debe perderse porque debe realizar la pérdida de la que es causa. Esa una suposición de lo que se perdió, pero que como postizo evita realizarse como perdido.

<sup>12</sup> Lacan, 1967-68a: 10/01/68.

no poder ser-reconocido en nada en lo que hayamos podido inscribirnos en el campo del Otro. Por ello la verdad es lo que “resiste” al saber<sup>13</sup>.

Y aquí encontramos un punto crucial: esa impotencia de la verdad va a surcar el sendero para que algo de la función de la escritura se expanda y condense. Lo analizaremos en el capítulo final.

Si bien en nada en lo que nos inscribimos en el campo del Otro podemos reconocernos, se puede elaborar un saber, lo que tiene como consecuencia la revelación/caída del objeto positivo que desde el fantasma hace consistir el goce del Otro. Lacan, en el seminario *La lógica del fantasma*, llama a esto la revelación del fantasma.<sup>14</sup> Dicha revelación no será más que la escritura de la imposibilidad de colocar ahí cualquier ser.

La dimensión de la verdad queda establecida por el modo en el que el sujeto ha ficcionado el goce del Otro, velando y develando el significante de su falta (la del Otro). El goce del Otro es ficción fantasmática, ahí donde el sujeto hace un intento de recuperación de un objeto *a*, que supone lo que fue para el Otro y eso es lo que va a venir al lugar de la transferencia. La transferencia estará cualificada por una suposición de saber y por la posición en la cual el sujeto “*ha sido puesto*” con respecto al Otro. Este *ha sido puesto* (lo que el Otro había realizado por él) queda dibujado bajo la forma del τὸ τί ἦν εἶναι [*to ti en einai*]<sup>15</sup>, que Lacan trae a coto del lugar en el cual el ser se manifiesta.<sup>16</sup> Él sugiere traducirlo como “lo que era ser” y lo análoga con el imperfecto en francés situado como “eso acaba de desaparecer”. Entonces, *lo que era ser*, también podría traducirse como lo que *ha estado siendo* y remite al ser en tanto rechazo

---

<sup>13</sup> Lacan, 1966b.

<sup>14</sup> Lacan, 1966-67.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica* 7.1031a.

<sup>16</sup> Cf. Ibid.

[*verwerfung*]<sup>17</sup> que reaparece en lo real representando la alienación. Nótese entonces que la alienación no implica que seamos representados por el Otro, sino que se funda sobre el rechazo del Otro en tanto viene al lugar de la interrogación del ser.

*La verdad es precisamente lo que se pierde en la alienación.* Eso no se comenta, se *muestra*,<sup>18</sup> se muestra el *deser*, en el axioma del fantasma. De esto se sigue que el descubrimiento por parte del sujeto de “no ser allí”, forma parte de la operación verdad<sup>19</sup> y es el saldo de saber al final de un análisis de acuerdo con lo planteado en los años 60.<sup>20</sup> Hay un saldo de saber, pero la verdad es la escritura de una pérdida de impoder saber *lo que era ser*.

Lo que Freud estableció como frase erótica “un niño es pegado”, Lacan lo retoma como un sujeto fustigado por el significante, deseo de [◊] un objeto, que designa el objeto que se perdió y devino causa en la escena del fantasma.

Lo que señala Freud es que es una fantasía a la que se *anuda* placer, debido a lo cual se reproduce sucesivamente bajo una acción onanista que puede derivar en una compulsión a la repetición. Estas fantasías permanecen apartadas del resto de la neurosis, ocupando un lugar ilegítimo<sup>21</sup> en su *ensambladura*.<sup>22</sup> Freud divide esta fantasía en tres fases, la primera de las cuales es asequible a la memoria “un niño es pegado” distinta de la segunda en donde el niño que es pegado corresponde al fantaseador y la tercera es aquella donde el niño deviene espectador

---

<sup>17</sup> Lacan, 1966-67: 11/01/67.

<sup>18</sup> Es posible ubicar ahí el acting, pero no será ampliado en este trabajo.

<sup>19</sup> Lacan, 1967-68a: 10/01/68.

<sup>20</sup> Esto vamos a trabajarlo desde la escritura del borde del agujero en el capítulo IV.

<sup>21</sup> Es decir que se presentan por fuera de la ley, pero en referencia a la misma. El fuera de ley afirma y niega la ley del padre.

<sup>22</sup> Cf. Freud, 1919: p. 181.

de la escena en la que el padre golpea a muchos niños. Sin embargo, la segunda fase de ningún modo es recordada, debe ser *construida* en el análisis y corresponde a una fantasía masoquista. Esta fantasía masoquista sostiene por vía de la culpa el amor al padre —lo retomaremos en los dos capítulos siguientes—. Resaltemos este detalle: la fantasía debe ser construida en el punto en que el fantaseador se convierte en *objeto* de azote y es lo que sostiene el deseo incestuoso enredado como culpa, esta culpa “[...] sucumbe al amor por el padre”.<sup>23</sup>

El lector deberá notar una diferencia fundamental: para Freud hay que construir efectivamente esta segunda fase y de hecho, considera que hay un masoquismo primordial en la constitución del psiquismo, mientras que Lacan descrea del masoquismo primordial porque re-escribir a un padre es posible. Para Lacan, la construcción se dirige a la escritura del objeto como un objeto que no se corresponde a sí mismo y autentifica la inconsistencia del Otro. Podemos adelantar, aunque vamos a argumentarlo posteriormente, que la construcción es en relación al saber, mismo que se postula como saber *sobre* el goce del Otro y que en tanto construcción se dirige a que el saber sobre la consistencia del goce del Otro *se escriba* como un saber sobre la inexistencia de ese goce, pues el goce no se es ni se tiene.<sup>24</sup>

Retomando el objeto de azote y la fantasía freudiana, Lacan va a considerar su concepción del fantasma. El objeto de azote es el falso ser que *da verdad* al fantasma, escena que hace ficción del goce del Otro como tal. El falso ser (lo que hemos nombrado como falta en ser, o *deser*) se trata de lo que le da propiamente lugar al sujeto, es decir, el objeto que es vestido

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*: p. 186.

<sup>24</sup> Cf. *supra*: capítulos III-IV.

por la imagen narcisista *i(a)*, imagen que en términos freudianos no designa más que una “forma cicatricial”<sup>25</sup> del sentimiento de inferioridad. Dicho sentimiento es el que acompaña la escena del fantasma y tiene la cualidad de ser el soporte del deseo bajo condición masoquista. Reescribir un padre supone un cambio en la condición masoquista que el fantasma impone al deseo, ya que supone un pasaje del padre mítico (que hemos nombrado como amo moral y humillado sostenido por la culpa) al nombre del padre como metáfora necesaria del deseo.

En este orden, Lacan nombrará operación verdad<sup>26</sup> a lo que constituye el recorrido que al sujeto instalado en su falso ser le hace realizar algo del no soy (es la fórmula del inconsciente). Donde no se es, hay de lo que se piensa que *no es sin* la forma del allí donde eso era... que ubica la falta en ser que designa el deseo.

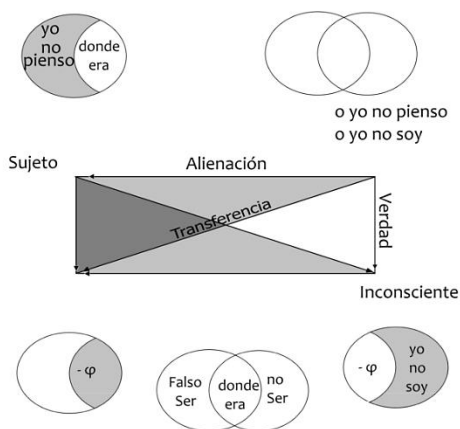
Así pues, Lacan propone dos *wo es war* [donde eso estaba], el primero de ellos indica lo que en el siguiente esquema se ubica arriba a la izquierda. De esta manera, localiza la distancia que escinde al inconsciente del ello y remite al lugar del sujeto como falta en la cadena en tanto es representado por un significante para otro significante.

El segundo *wo es war* que remite al lugar del inconsciente abajo a la derecha, ligado al no soy implica que *se piensa*, no sin un objeto como *pérdida* para devenir causa de sí. La verdad, señala Lacan, es que la falta de arriba a la izquierda es la pérdida de abajo a la derecha:

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.* p. 191.

<sup>26</sup> Lacan, 1967-68a.



El objeto perdido, causa del deseo, está ya al principio del acto (es lo forcluido en la alienación). La falta de arriba a la derecha es pérdida de abajo a la izquierda y la pérdida es causa de otra cosa. Es decir, que el objeto como pérdida está dado desde el comienzo, corresponde al tiempo que llamamos cero del *se sabe qué*, pero que no se escribe como un acto sino hasta el momento de concluir.

La fórmula aristotélica es un tino en relación a la verdad, como lo que se pierde en la alienación para designar ese objeto perdido que está al *principio* del acto. García Yerba, citado por Conde,<sup>27</sup> señala que el  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  designa una anterioridad lógica frente a la cosa constituida por la esencia. Es una anterioridad causal de la forma con relación a la materia,<sup>28</sup> algo del orden de lo incognoscible, porque ¿qué hace que

<sup>27</sup> Conde, 1989: 85-110.

<sup>28</sup> Para Aristóteles, la sustancia, que es lo que se dice de los cuerpos simples, se compone de forma y materia. El único modo del que podemos saber algo de la materia es la sustancia. Apela también a una de las cuatro causas (eficiente, formal, material y final). Aristóteles plantea que la forma y la materia son insolubles, por ejemplo, el bronce y la estatua. Sólo sabemos del bronce por la estatua que le da forma. Sólo en el pensamiento pueden discernirse. La materia es incognoscible, por ello

la materia esté en relación con determinada forma? Quizás sea arbitrario... *lo que era ser*, pérdida radical que entorna un agujero. Esa es la verdad como causa.

Hay algo del sujeto que se designa en una hipótesis como saber, sin que sea un saber certero sobre el objeto, pues el objeto es el producto de la cadena, imposible de ser designado por ella a nivel significante, por ello Lacan dirá que el objeto es el efecto de rechazo del discurso.<sup>29</sup> El acto, como efecto sujeto, indica una pérdida (del objeto) y una ubicación del sujeto (como ex-sistente).

Este segundo *wo es war* impide que haya un saber-todo, que llamaremos impotencia de la verdad para indicar una temporalidad en donde eso que no es reconocible, debe escribirse, debe construirse como pérdida, como borde de un agujero —lo retomaremos en el capítulo IV—. Cito: “c’est de cela qu’il s’agit: que dans rien de ce que nous pouvons inscrire de nous-mêmes au champ de l’Autre, nous ne pouvons nous reconnaître”.<sup>30</sup>

El agujero no es un lugar reconocible, pues el lugar de la verdad, en tanto el sujeto se formula como posibilidad suspendida respecto al Otro, es un agujero. Esto queda especificado un año más tarde, cuando Lacan se vuelve a preguntar sobre la existencia del sujeto en el campo del Otro y los avatares de la verdad. En este seminario, Lacan va a recurrir a la teoría de conjuntos para mostrar que el Otro, también llamado lugar

---

la forma representa a la sustancia, lo que en ella hay de universal, de cada ser.

<sup>29</sup> Más adelante, el objeto va a ser analogado al saber, del cual vamos a desarrollar las consecuencias.

<sup>30</sup> Que se traduce: “Eso de lo que se trata: que en nada de eso que podemos inscribir de nosotros mismos en el campo del Otro, nos podemos reconocer” (Lacan, 1967-68b: p. 119). Leemos en este sentido un Lacan alejado de toda posibilidad autopredicativa y leemos también que aquello que comenzó forjando en su escrito sobre el “Aserto de la certidumbre...” concluye en este momento: no hay reconocimiento y ese saber tiene por efecto un sujeto del que se predica una pérdida.

de la verdad (en los años 50) es inasible por tanto es la *uwerdrängung* misma.

Hasta aquí hemos recorrido la noción de acto y su lazo con la verdad, en tanto que hace existir al sujeto y supone una pérdida de aquel objeto postizo que en la escena del fantasma el sujeto cree que fue para el Otro. Se ubicó que la imposibilidad de la verdad es saber cuál es su producto, salvo a costa de crear y creer en uno postizo en la escena del fantasma. Para seguir en esta línea, vamos a tratar el parentesco de la verdad con el saber, sobre aquello que puede ser sabido en un análisis y qué implica que el saber sea puesto en el lugar de la verdad en el discurso analítico. Es importante este pasaje ya que en el capítulo IV retomaremos la cuestión del saber y la pérdida del objeto.

## 2.2 DE LA INCONSISTENCIA Y LA VERDAD

Para reflexionar sobre la cuestión del saber en tanto que cadena significante, así como su vínculo con la dimensión de la verdad, iremos a los desarrollos de los seminarios *De un Otro al otro* y *El reverso del psicoanálisis*. Como habrá notado el lector, la castración ha sido propuesta en la mayoría de nuestros apartados, es decir, que la castración es el concepto que supone que la verdad no pueda ser toda y que, a su vez, no haya un universo cerrado de discurso. Por estos motivos, vamos a centrarnos en una lectura lógica de la castración en relación con el saber y la verdad. El esfuerzo de Lacan va a ser pensar el lugar de la castración con elementos de la aritmética de Gödel. Así, lo inasible del Otro, la falta de respuesta, va a estar indexada por la noción de inconsistencia como modalidad de lo imposible. La *uwerdrängung* es un saber fuera del alcance del sujeto,<sup>31</sup> por ello la verdad va a ser un agujero. Desarrollemos esto.

Se recurre al par ordenado<sup>32</sup> para designar el lugar donde un sujeto puede ubicarse en acto en relación a una verdad. El par ordenado es  $\{\{S1\}, \{S1, S2\}\}$ , donde  $\{S1, S2\}$  es el saber y  $\{S1\}$  el significante que representa al sujeto para otro significante. El juego se da a nivel del Otro y apunta a demostrar al Otro como inconsistente, ya que el Otro como garante de la verdad estipula ese lugar como un lugar agujereado.

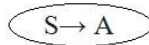
En primera instancia, Lacan llama S (a  $\{S1\}$ ) a un significante, y A ( $\{S1, S2\}$ ) al otro significante. Ese es nuestro par ordenado, desde el cual se interroga el lugar del sujeto. A es pro-

---

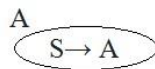
<sup>31</sup> Lacan, 1968-69: p.50.

<sup>32</sup> En matemáticas, un par ordenado es una pareja de objetos matemáticos en la que se distingue un primer elemento y un segundo elemento. Es decir, el orden es importante, hay uno primero y el otro después.

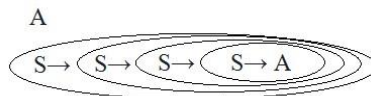
puesto como el tesoro de los significantes y como el saber, entonces la pregunta en juego es si acaso resulta posible capturar con un significante la alteridad del Otro y si el sujeto es un conjunto dentro de los significantes de A. Hemos subrayado que la característica primordial del significante es su no identidad consigo mismo y su diferencia con respecto al otro significante, por lo que podemos observar lo siguiente de la relación establecida ( $S \rightarrow A$ ):



El par ordenado se designa por estos dos elementos:  $\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$ , el segundo elemento es reemplazado por A, o sea, el Otro en tanto saber, y el  $S_1$  como aquel que representa la posición del sujeto con respecto a su decir. Si A es el conjunto que designa esa relación, lo anterior se escribe así:



A partir de lo cual se produce una repetición indefinida de S, sin que se pueda retener el proceso de A, ya que A es el nombre del par ordenado y es elemento de ese conjunto:



S, en el interior de la envoltura, se encuentra a sí mismo como externo. Llamemos a la S las sucesivas hipótesis que el analizante produce en relación a su padecimiento, por lo cual en el movimiento en que se intenta capturar con un significante la alteridad del Otro, lo que se encuentra es la sucesión de hipótesis que dan cuenta del lugar del sujeto en relación al síntoma.

Ahí es donde ubicamos la verdad como acto porque el Otro, como garante de ella, estipula su lugar como un lugar agujereado, ya que como significante la alteridad del Otro no puede ser capturada y siempre habrá otro significante que represente a un sujeto para otro significante. Entonces, el lugar del sujeto en la partida con respecto al Otro es interno y externo, el S1 que representa al sujeto tal como queda envuelto en los círculos, se repite infinitamente. Es decir que la repetición infinita de no poder capturar la alteridad del Otro mediante un significante indica la realización de la castración, en tanto no cesa de escribirse un significante que falte.

Las S de los círculos marcan el hecho de que el sujeto sólo puede inscribirse como repetición inconsciente con respecto a la caída del goce. Esa caída de goce es la pérdida que incide en la repetición y también el “origen” del deseo como insistencia, dado que el deseo se inscribe como falta. Gracias a la falta hay pérdida en el plano del objeto que deviene causa; el objeto, de acuerdo a como lo plantea Lacan, queda indicado por los círculos concéntricos.

El Otro se aparta de cualquier encarnación<sup>33</sup> y es más bien un campo de inscripción paradójico<sup>34</sup> elevado al estatuto de un conjunto. Este conjunto A cuyos elementos son los S1, S2, S3... tienen como propiedad no pertenecerse a sí mismos.

Lo que tiene por consecuencia que el sujeto se ubique en una exterioridad en tanto no puede universalizarse como subsumido en el Otro (dado que los significantes que en ese lugar subyacen no se pertenecen a sí mismos). Por ello Lacan dirá del sujeto que no es que no esté incluido en el campo del Otro, sino que ahí donde se significa como sujeto es exterior al universo del discurso.

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 74.

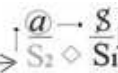
<sup>34</sup> Decimos que es paradójico porque los elementos del conjunto del campo de inscripción tienen la propiedad de no pertenecerse a sí mismos.

De acuerdo a lo desarrollado, podemos decir que hay un acto en el que se indexa la posición del sujeto como un mero corte —lo retomaremos al final del capítulo—, imposible de quedar subsumido al campo paradójico de inscripción del Otro. El S2, reúne los elementos que cumplen la función tal de no pertenecerse a sí mismos  $R(x) = R : x \notin x$ .<sup>35</sup>

Donde la variable no es cualquier cosa indeterminada, sino ser sujeto, surge la necesidad de que el significante se inscriba como otro, ya que un sujeto es lo que representa un significante para otro significante. De ahí que el saber sea un conjunto que está por fuera del Otro y, al ser así, lo supone como algo aún no inscripto en su alteridad como cadena donde el sujeto se desliza.

El Otro es inconsistente porque el conjunto que forma se establece a partir de significantes que no se pertenecen a sí mismos, lo que tiene por consecuencia que ningún significante pueda consistir en nada. Esto implica que el saber debe forjarse a partir de esta inconsistencia para situar un significante con que el sujeto se identifica como la falla misma del discurso.

Ya que ningún significante puede nombrar al sujeto, se genera un saber que en última instancia roza algo de lo infinito escribiendo un agujero, un saber puesto en función de la verdad, como aquella que refiere a la castración, a la falla con que debe forjarse el saber. En el discurso psicoanalítico se propone el saber en el lugar de la verdad:

El saber en el lugar de la verdad 

El saber puesto en el lugar de la verdad en el discurso psicoanalítico y establecido por fuera del conjunto del Otro *teorematiza*<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Lo que se lee:  $R$  de  $x$  es igual a las  $R$  tales que son las  $x$  que no se pertenecen a sí mismas.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*: p. 78.

que en el interior del Otro hay solamente inconsistencia. Un teorema es una proposición demostrable a partir de axiomas. Diremos entonces que teorematizar sobre la inconsistencia del Otro se sigue del axioma lacaniano de todo significante: no pertenecerse a sí mismo.

Un sistema inconsistente es aquel que prueba  $A$  y la negación de  $A$  a partir de lo cual se puede seguir cualquier cosa. Si lo escribimos como una conjunción ( $A \wedge \neg A$ ) obtenemos la escritura de la imposibilidad. Si la inconsistencia es uno de los modos de presentación de lo imposible, “no hay más verdad sino de lo que no posee ningún sentido”<sup>37</sup> ya que plantear ( $A \wedge \neg A$ ) no tiene sentido. A este punto es al que llega la verdad, como se dijo anteriormente, un punto que denota lo imposible. Pues es imposible demostrar  $A$  y su negación en una conjunción.

El saber puesto en el lugar de la verdad en el discurso psicoanalítico supone el encuentro con la verdad-castración, que se sustrae a toda sustitución o desplazamiento, es decir, que hace un alto a las leyes propias del lenguaje. El saber puesto en el lugar de la verdad es la apuesta que se juega en un análisis. En efecto, lejos de sostener una pulsión de saber, Lacan propone un horror a esa verdad, que en suma es aquella vinculada con el horror a la castración. Aclaremos, a la castración del Otro, ya que, como es sabido, la neurosis paga con su castración a costa de mantener al Otro en un estatuto consistente, de ahí que el *deseo de saber* nada tenga que ver con el saber.<sup>38</sup>

El nudo entre el acto y la verdad es aquel donde el sujeto se pliega a las leyes del lenguaje, existiendo no sin los tres movimientos lógicos que hemos desarrollado y que determinan al sujeto apostándose en un juicio de sí que se ancla en la pérdida, movimiento reflexivo en el cual se experimenta un vacío al ser

---

<sup>37</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 11/12/73.

<sup>38</sup> Cf. Lacan, 1969-70.

tautológico, ya que el sujeto no es sino un supuesto. Por ello, el saber que se elabora puesto en el lugar de la verdad en tanto castración no es sino deslizamiento, ya que donde algo del juicio de sí se estatuye se convierte en saber, y este saber se va escribiendo como agujero —lo retomaremos en el capítulo IV—. El sujeto ahí vuelve a formar parte de una metonimia que le arranca el ser, sin tregua posible, efecto de los avatares retroactivos del lenguaje.

El saber puesto a trabajar en el lugar de la verdad ubica la intervención del analista como un enigma,<sup>39</sup> porque el enigma hace del dicho un medio dicho, descompleta en acto al dicho, instigando al sujeto a responder como tal. Lacan brinda el ejemplo de la Quimera, quien al proponerle un enigma a Edipo lo impele a responder y al responder se convierte en Edipo.<sup>40</sup> Tanto el enigma como la cita son modos de presentación de la interpretación que desencadenan la tragedia de la verdad.

La interpretación es apofántica.<sup>41</sup> Lo apofántico es la proposición que afirma o niega un juicio asertivo —aquel que atañe a la categoría de existencia e inexistencia—. En nuestro caso, se circunscribe como lo que *ex-siste*<sup>42</sup> al conjunto de los dichos, la causa del deseo. La propuesta es entonces que la interpretación es una proposición que desencadena una verdad y le da existencia al sujeto y a la causa del deseo.

El apartado siguiente va a cerrar la propuesta del límite de la verdad y también del saber. Para ello vamos a recurrir al escrito “Radiofonía”<sup>43</sup> y terminaremos el capítulo demostrando lo que planteamos en él: la existencia del sujeto y del objeto causa del deseo a partir del corte de la interpretación.

---

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*: p. 37.

<sup>41</sup> Cf. Lacan, 1972a: p. 44-45.

<sup>42</sup> Explicaremos esta noción más adelante, por ahora diremos que es un punto que está por fuera de un conjunto que inaugura.

<sup>43</sup> Cf. Lacan, 1970a.

## 2.3 SOBRE EL LÍMITE DE LA VERDAD O LA POSIBILIDAD DE UNA ANTI-METAFÍSICA

*L'intervalle, dont quelqu'un joue à y intervenir dans l'analyse, n'est figurable que de la distance de l'écrit à la parole.*<sup>44</sup>

Es importante situar los límites de la verdad, ya que en el lazo psicoanalítico la verdad va a ser no-toda, pero esto no está dado de antemano ya que es necesario algo que la haga medio-decirse. Para este apartado se recurre al escrito “Radiofonía”<sup>45</sup> porque en él se va a plantear que el intervalo desde el cual un analista juega es la distancia de la escritura a la palabra, es decir el registro de lo real, límite infranqueable de la verdad en tanto es su imposible.

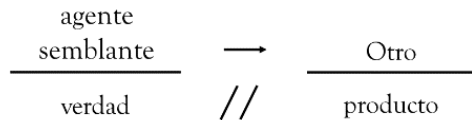
---

<sup>44</sup> Cf. Lacan, 1970b.: p. 15. Quisiéramos resaltar que existen discrepancias entre la versión de staferla y la de la EPL, (<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1970-06-05.pdf>) Esta segunda ha sido la utilizada para traducir al castellano la versión oficial y algunas otras que se pueden encontrar en la web. Lo traducimos: “El intervalo desde el cual un analista interviene no es figurable más que de la distancia de la escritura a la palabra”. *Joue* es jugar, o representar, al modo de un personaje o de jugar a tocar un instrumento. Entonces podría ser: el intervalo a partir del cual se representa/juega/actúa una intervención en el análisis, etc. Recordemos que “Radiofonía” se ubica a la altura de 1970, es decir, cuando Lacan estaba trabajando en su seminario, los discursos como modalidad de lazo. De ahí de *jouer* esté articulado con un representar/jugar a, pues todo discurso se construye a partir del *semblant*, cuestión desarrollada más bien en el seminario siguiente.

<sup>45</sup> Cf. Lacan, 1970a.

Lo real, de acuerdo a nuestra hipótesis, no es algo previo e inmanente, sino que se produce como ex-sistiendo a lo simbólico, es un producto del mismo (de otro modo lo real se convierte en esencia). Lo real es lo que a lo simbólico se le vuelve imposible al postularse como tal: no es anterior a lo simbólico, sino que deviene en la estructura.

En la época de “Radiofonía”, Lacan estaba desarrollando la enseñanza sobre los cuatro discursos en su seminario, luego de haber postulado al Otro como un lugar inconsistente. En este orden el discurso se define por ser un lazo social estructurado por cuatro elementos:



Cada discurso tendrá una verdad y un imposible distinto del que parte, siendo lo imposible para el discurso del amo gobernar, para el discurso histórico situarse en el centro de un deseo, para el universitario educar y para el psicoanalítico situarse en el lugar de la causa del deseo. El lugar del semblante adquiere una preciosa particularidad: viene al lugar de la falta-en-ser.

Si en el seminario *El acto* Lacan desarrolló el acto del lado del analista (antes hemos recorrido el acto del lado del analizante) como la caída del objeto *a*, entonces el de-ser del analista no es sino un nombre de la falta-en-ser propia de la incidencia de la cadena significativa. El analista cae como el objeto que en el fantasma el analizante fue para el Otro (lo que era ser) para devenir causa, circunscribiendo un agujero que es leído como la imposición de una falta-en-ser.

En este punto se entrecruza la dimensión de la verdad y la función de la escritura, ya que la verdad tiene su límite en la

caída del semblante donde se puede escribir el borde del agujero que es el objeto *a* como letra.

Una vez establecido esto, Lacan explicará que el modo de ocupar ese lugar es sólo a partir del semblante, y de hecho va a proponer una distinción novedosa al decir que el objeto no es su causa.<sup>46</sup> Esto quiere decir que el objeto como semblante no coincide directamente con la causa del deseo, pues la causa es el borde de un agujero.

Ese es el uso que el semblante tiene en el análisis: *el saldo de saber* de que el ser es apariencia sobre el trasfondo de su pérdida. De ahí que Lacan proponga el lugar de la mujer como la hora de la verdad para un hombre, pues como semblante de-ser no hace sino revelar la castración que allí subyace.

Encaminemos la cuestión entre lo real, el saber y la verdad. Lo real va a tratar de cernirse a partir del discurso, tesis que va a ser propuesta y afinada paulatinamente por Lacan, es decir que es sólo a partir del discurso que se bordea lo real en tanto que en cada discurso lo real se corresponde a lo imposible.

Precisamente en “Radiofonía”, y a lo largo del seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan va a situar el camino que va de la impotencia imaginaria a lo imposible (nombre de lo real). Lo imposible es aquello que impide demostrar su existencia y al mismo tiempo su inexistencia, supone también la negación del argumento de la necesidad<sup>47</sup> y en lógica se escribe  $\square \neg A$ , que se lee: es necesario que no A. Si suponemos que A es la escritura de la relación sexual, entonces estamos diciendo que en todos los mundos posibles es necesario que A esté negada.

Si el límite de la verdad es lo real y el saber se ubica en el lugar de la verdad en el discurso analítico, entonces estamos proponiendo que lo real no es algo del orden del saber: de lo

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>47</sup> El argumento es el lugar de la variable en una función, por ejemplo, en  $f(x)$ ,  $x$  es el argumento de una función.

real sólo se puede escribir un borde.<sup>48</sup> Lo real también se ubica del lado del semblante en tanto que todo semblante está en el lugar de la falta —en— ser recubriendo un real. En efecto, la imposibilidad de ocupar el lugar de semblante bien puede ser leída como impotencia-de-ser: amo, objeto de deseo, educador, causa del deseo.

También en la disyunción entre lo que se produce y el lugar de la verdad se signa una imposibilidad. El lugar de la verdad es imposibilidad de establecer una relación con el lugar del producto, tal como lo indican las dos barras diagonales. Entonces el lugar de la *verdad* está ubicado en imposibilidad de *saber* cualquier relación con el lugar del *producto*, en el lazo psicoanalítico:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Aclaremos nuestro recorrido: si en el apartado 2.2 se dijo que el saber es un conjunto de elementos tal que no se pertenecen a sí mismos y posteriormente el saber queda definido como goce del Otro, entonces después de que se establece el lazo analítico, el saber es saber sobre la inconsistencia del goce del Otro. Así, sólo se puede apuntar al lugar del Otro que no consiste, a partir del semblante, del lugar de la falta en ser (semblante).

El goce del Otro supone un saber del que el neurótico se sirve para ser-gozado, en estricta correspondencia para sostener al Otro consistente. El lazo analítico supone agujerear dicho saber al proponerlo como un conjunto tal de significantes que no se pertenecen a sí mismos, o dicho en otros términos, ubicar al saber (que se presenta como un saber sobre el goce de Otro

---

<sup>48</sup> Cf. Ibid.

completo) en lugar de la verdad (sujeta a las leyes de la metáfora y metonimia de-consiste de ese saber).

La verdad en el psicoanálisis da cuenta de la realidad, que está sujeta a las leyes del lenguaje. El discurso analítico supone este pliegue a la condición de decir sin saber lo que se dice.

Volviendo a la ubicación de la verdad como la suposición de la función de lo real en el saber, hemos indicado que la función marca a ese saber como una falta-en-ser. Una de las consecuencias más notorias del saber puesto en el lugar de la verdad es que habilita un lazo amoroso distinto, ya que, como se sabe, el saber apunta al amor. Por ello, en relación a la pregunta VI,<sup>49</sup> Lacan responde que con la verdad no hay relaciones de amor posibles, ni matrimoniales ni libres. Mas un saber advertido de la falta en ser permite un lazo de amor distinto.

En efecto, una posición ingenua identifica al semblante con el ser.

En la histeria, por ejemplo, se denuncia la falta en ser bajo el supuesto de que en algún lugar habría ser, o en el caso de la neurosis obsesiva en que la meta que se presenta con respecto al amor es que su *partenaire se logre en ser*, de lo que se sigue la oblatividad; hacer cualquier cosa para sostener a la Dama, para que esta se logre como tal, en lo que la neurosis obsesiva supone que ella pide.

El ser, desde el discurso analítico, no nace sino de la falla que se *produce* en el decir. Lo que se produce en el *decir* refiere al plus-de-gozar o producto:

$$\frac{\text{semblante}}{\text{verdad}} \text{ — } \frac{\text{goce}}{\text{plus-de-gozar}}$$

---

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*

Que se manifiesta en la renuncia al goce<sup>50</sup> también designado por el objeto *a* y que en el texto que venimos siguiendo es llamado falta en gozar [*manque-à-jour*]. Esta falta que se *produce* en el decir como falta en gozar hace que el ser no nazca más que al fallarse; esto es el sujeto existiendo al corte,<sup>51</sup> por ello no podemos afirmar que en psicoanálisis haya metafísica porque el ser nace al fallarse para darle existencia al sujeto.

Analicemos brevemente a qué hacemos referencia cuando decimos metafísica para poder entender qué quiere decir que no la hay. En principio, aquello que constituía la esencia para Platón era algo inmutable y fuera del tiempo.<sup>52</sup> Fue Heidegger quien propuso al ente en el tiempo —pues la crítica que realiza a la metafísica es sacar del tiempo la comprensión del ser y propone el habla como “hilo conductor para llegar a las estructuras del ser de los entes”—.<sup>53</sup> Para Lacan, lo que faltará es tiempo, que le falta al ente para decirse ya que, como se mencionó antes, Heidegger propone que el ser se descubre en acto para el ente en un tiempo presente.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Retomaremos esta cuestión en el capítulo III.

<sup>51</sup> La especificidad del decir con respecto al dicho será desarrollada por Lacan en “El atolondradicho”, texto que retomaremos en el apartado 2.4.

<sup>52</sup> Gilson, comentando el término señala que en el pensamiento de Platón, se corresponde con lo igual a sí, lo inmutable de pleno derecho. Y señala que el límite de la ontología platónica, y de la esencia en general, es la equiparación de esta identidad con la realidad. Sin embargo, analizando el diálogo de “Parménides y el sofista”, da cuenta de cómo el ser no se ajusta a sus propias condiciones formales, y por ello se destruye. Volveremos sobre esto y sobre el origen del Uno en la segunda parte de la tesis. Del griego ha sido traducido con el neologismo *essentia*, siendo que Séneca consideraba que ninguna otra forma era capaz de traducir *ousía*. Desde la óptica de Gilson, el entendimiento sucede como si se hubiera buscado en la *essentia*, el medio óptimo para disociar al ser con el hecho de existir, ya que la esencia permite localizar lo que hay en la cosa de esencial independientemente de su existencia o no existencia. (cf. Gilson 1948).

<sup>53</sup> Heidegger, 1927: p. 36.

<sup>54</sup> El ahí del ser es en la verdad. (cf. Heidegger, 1927: pto. 44).

Para Lacan, es a partir de ese fallar/faltará tiempo que el ser responderá cada vez fallando. De donde el sujeto será el corte de la interpretación apofántica —volveremos sobre esto en el apartado siguiente—.

Necesariamente, esta falla retorna de un modo subjuntivo, de donde el sujeto se *dice*, pero refractado con el significante que lo divide. Dicho significante alude al signo oracular de la no relación sexual, ya que eso que refracta el significante es el *efecto cristal*<sup>55</sup> de lo real de *lalengua*. Es decir, estamos contemplando el retorno de lo imposible: efecto de no-sentido<sup>56</sup> como la intersección entre la verdad y lo real; el tiempo aquí no es retroactivo, sino actual.<sup>57</sup> El entrecruzamiento entre la bi-dimensión de la verdad y lo real es la escritura del borde del *agujero de la no relación sexual*, indicado por la castración (momento actual y en-acto).

No podemos decir que esta sea una novedad de la enseñanza de Lacan, pues no coincidimos con que haya una evolución o progreso en su obra, sino que una vez situado lo real, Lacan vuelve a dar una vuelta sobre los conceptos anteriores. En otras palabras, en el retorno hay de lo simbólico, caracterizado por un tiempo retroactivo en donde podemos situar la represión secundaria de Freud, pero también hay de lo real, en donde retorna lo imposible de ser sabido y el tiempo es actual, donde podemos ubicar la *uwerdrängung*. Con respecto a lo desarrollado de los tres tiempos lógicos, quizás se podría leer el momento de concluir en el orden de lo que Lacan llama en este escrito el efecto cristal de *lalengua*, como un tiempo determinado por el registro de lo real.

---

<sup>55</sup> Cf. Lacan, 1970a.

<sup>56</sup> Cf. supra 2.2.

<sup>57</sup> “Ici l’effet de *non-sens* n’est pas rétroactif dans le temps comme c’est l’ordre du *symbolique*, mais bien actuel comme c’est le fait du *reel*”. Que traducimos: Aquí el efecto de no-sentido no es retroactivo como en el orden de lo simbólico más bien actual como es de hecho lo real. (cf. Lacan, 1970b: p. 10)

Tanto el tiempo retroactivo como el tiempo actual se vinculan a la dimensión de la verdad. El primero porque en este tiempo se desarrolla la verdad y el segundo porque plantea el límite de la verdad, despejándola como no-toda.

La hiancia en la que se ubica el sujeto a partir de este tiempo particular que no es el retroactivo es llamada por Lacan *poner en signo*. Propone el efecto cristal de la lengua, dado por una imagen que connota la hiancia en la que se ubica el sujeto. Es a partir del discurso psicoanalítico (inverso del discurso del amo), que se le devuelve al sujeto la clave de su división, siendo esta la caída del objeto, la apuesta psicoanalítica.

Lo que se pone en signo es el significante, que se *cae* (*tomber*)<sup>58</sup> a signo, como *lo que representa "algo" para alguien*, siendo la representación la puesta en escena de los recursos propios del lenguaje: condensación y desplazamiento. El "algo" es la intrusión significativa del analista, que apuesta a que ahí no hay alguien, es un vaciamiento, la caída que en acto no es sin angustia. Pues *el analista se desplaza de ser alguien por su acto* sosteniendo la caída del objeto, y ahí es donde se marca la distancia entre el deseo y su objeto. Esa es la verdad "como de textura"<sup>59</sup> a la que Lacan apunta, verdad que se topa con algo del agujero como imposibilidad a partir de la palabra. Por ello, el jugar la intervención en un análisis procura establecer la distancia entre la palabra, donde ubicamos al sujeto, que se equivoca y yerra, y la escritura, aquello inequívoco perteneciente al retorno de lo imposible y lo actual. Es lo que *se dice* a partir de la palabra que falta, pues esta falta es el modo en que lo simbólico agujerea un real.

---

<sup>58</sup> Cf. Ibid.

<sup>59</sup> Veremos que esta textura es bidimensional en el apartado siguiente.

## 2.4 SUBVERSIÓN TOPOLÓGICA

Como fue anunciado anteriormente, en este apartado se va a desarrollar lo que atañe al decir y al dicho, teniendo en cuenta el límite de la verdad, que es el punto de entrecruzamiento entre la bi-dimensión de la verdad y la función de escritura.

Establecer la diferencia entre el decir y el dicho es establecer la distancia entre la escritura y la palabra. Esto es demostrado y mostrado por Lacan con ayuda de superficies topológicas que nos libran de cualquier imaginarización.

La idea de este apartado es presentar los cortes topológicos que fundamentan la ex-sistencia para llegar a la noción de *ἀληθείς δοξαι* [*alethei doxai*] como un nombre del objeto real producido por la cadena significante y por el acto de la interpretación.

La verdad —retomando el escrito de “L’étourdit”—<sup>60</sup> aparece en el dicho porque para que este sea verdadero hace falta que sea *dicho*. La verdad en su hablar supone una gramática subjuntiva; con gramática subjuntiva nos referimos al modo de lo incierto y el carácter de lo posible.

A partir de este recorrido, la enunciación es *momento de existencia* al ser respuesta de un real que está por fuera adosado al dicho, un real que ex-siste en el devenir. Plantear lo real como lo que deviene implica que no es un supuesto anterior a lo simbólico, sino que se adosa a lo simbólico-imaginario.

La existencia se da en el devenir del decir y el dicho. Si Lacan lo formaliza con la topología, como vamos a mostrar, es porque el decir y el dicho son independientes sólo de modo imaginario. En su devenir, lo real ex-sistente permite la determinación de la verdad como *no-toda*. Es importante destacar esta

---

<sup>60</sup> Lacan, 1972c.

cuestión: es lo real del decir lo que permite que la verdad sea medio dicha, el medio decir sólo se establece por la existencia del decir, es decir, lo real es límite de la verdad y la increpa como no-toda.

El escrito comienza con una frase enigmática: “Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend”.<sup>61</sup> Seguida por una segunda: “Cet énoncé qui paraît d’assertion, pour se produire dans une forme universelle, est de fait modal, existentiel comme tel: le subjonctif dont se module son sujet, en témoignant”.<sup>62</sup>

La premisa, entonces, estriba en que lo que es del orden del decir *se olvida* o *resta como olvido* detrás del dicho. La verdad va a estar ubicada en el medio decir, en la dimensión del dicho o *dichomansión*, neologismo lacaniano que se refiere a la dimensión del dicho, de la palabra, pero articulada a lo real, tal como anticipamos en el punto anterior, por cuanto lo real se le adosa como ex-sistiendo a ella. Así, para que haya de lo verdadero, hace falta que algo sea *dicho*.<sup>63</sup>

Lo señalado es que en aquello que se oye de la primera frase: “Que se diga resta como olvido atrás de lo que se dice en

---

<sup>61</sup> Cf Ibid. Tomamos el texto del francés y de las dos traducciones en castellano. Hay algunas digresiones entre las dos versiones, una de ellas, de Graciela Esperanza y Guy Trobas y la otra de Diana Rabinovich. Ya que hemos seguido el texto en francés, se considera que tanto una traducción como la otra sirven de apoyo, pero no sin hacer el seguimiento en francés, pues se han encontrado frases abismalmente distintas. Frase que optamos por traducir: “El decir queda olvidado detrás del dicho, en lo que se oye”. Para rescatar la diferencia entre el decir y el dicho y el “oye” que oportunamente Isidoro Vegh ha señalado más bien como un ruido que como una melodía. (cf. Vegh 2007).

<sup>62</sup> Cf. Ibid. Frase que optamos por traducir, en concordancia con las traducciones: “Este enunciado, que parece de aserción por producirse en una forma universal, es de hecho modal, existencial como tal: el subjuntivo con el que se modula su sujeto en testimonio/lo testimonio”.

<sup>63</sup> Esta tesis va a atravesar la obra de Lacan, pues ya en *La cosa freudiana* situó a la verdad como aquello que habla. (cf. Lacan 1956b).

lo que se oye”, se engancha lo ex-sistente del olvido que resalta la segunda: “Este enunciado, que parece de aserción por producirse en una forma universal, es de hecho modal, existencial como tal: el subjuntivo con el que se modula su sujeto en testimonio/lo testimonia”. Y de ahí el dicho se denuncia como resto. Hay pues un movimiento que se formula en su devenir: lo ex-sistente como olvido denuncia al dicho como resto. El sujeto en cuestión se modula en el “que se diga”, pues esto evoca no a la memoria, sino a la existencia, es decir, al devenir que se traza.

¿De qué sujeto se trata? Sin lugar a dudas, del sujeto que es inaugurado en contra de la metafísica como insustancial, como falta en la cadena y representado por un significante para otro significante. Esta versión Lacan no la va a abandonar, aunque lo novedoso sea la circunscripción de lo imposible.

Lo imposible se escribe en los discursos por la relación enunciada que se confirma como una consecuencia lógica de la doble barra: indica la imposibilidad de relación, marca que no hay relación con un enunciado. Esto es lo que decíamos anteriormente con respecto a la impotencia de la verdad: que el producto del discurso no la alcanza. Si el producto la alcanzara, habría un saber al cual llegar, un saber consistente un Otro revelado y no otro inexistente, forjado por lo subjuntivo del discurso.

El sujeto es el corte que escribe la banda bipartita de Moebius, es decir, la banda efectivamente moebiana. Lacan va a plantear un corte y una costura topológicos en el escrito en cuestión, el primero es dado por la interpretación apofántica.<sup>64</sup> Como se ha venido diciendo, lo apofántico refiere a los juicios asertivos que afirman o niegan la existencia. Nosotros vamos a leer la cuestión de este modo: lo apofántico de la interpretación hace existir al decir que vamos a llamar banda de Moebius, y

---

<sup>64</sup> Lacan, J.1972a: p. 44.

este decir se cose a una esfera convirtiéndola en *aesfera* estableciendo la *ἀληθεις δοξαι* como real.

Debido a la dificultad del tema en cuestión establezcamos un orden:

### 1. Lacan propone que la estructura de la neurosis es el toro:

Un toro [...] es la estructura de la neurosis en tanto el deseo puede, por la repetición indefinidamente enumerable de la demanda, cerrarse en dos vueltas. Al menos con esta condición se decide la contrabanda del sujeto: en el decir que se llama interpretación.<sup>65</sup>

Este toro no tiene agujero salvo que se lo mire desde afuera, quien es su sujeto no sabe del agujero.<sup>66</sup> Nuestra hipótesis es que Lacan toma al toro como estructura de la neurosis porque este tiene un agujero central que no tiene borde y consideramos que para Lacan hay una importancia en la escritura que se hace del borde, en efecto, esa va a ser la letra.

Lo anterior establece una diferencia con el capítulo primero, donde desarrollamos la cuestión del deseo y la demanda en la estructura tórica. En esta ocasión hay un imposible o real en juego que no estaba considerado en la época en que Lacan habló del toro, la demanda y el deseo.

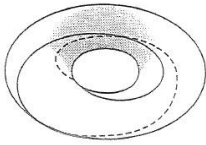
Posteriormente dice que la demanda se repite de modo enumerable e infinito, pero la contrabanda que es la doble banda de Moebius (que no es una banda de Moebius debido a

---

<sup>65</sup> Ibid. p. 58.

<sup>66</sup> El toro es una superficie bidimensional orientable y tiene un agujero central sin borde. El toro no tiene borde y su agujero tampoco. (cf. Vappereau 1988).

que tiene dos caras y dos bordes) hace proposición a esa demanda que no lo es.<sup>67</sup> Las dos vueltas de la contrabanda remiten a la interpretación:



Esta banda bilátera de dos semitorsiones es el doble de una banda de Moebius, por lo cual existe una identidad topológica entre el toro cortado y una banda de Moebius que ha sufrido un corte por la línea media, o sea, una cinta de Moebius bipartita.

2. Esta banda bilátera de dos semitorsiones hace existir a la banda verdadera de Moebius, el corte de la interpretación, es el acto que hace existir a esta banda que es el sujeto dividido:

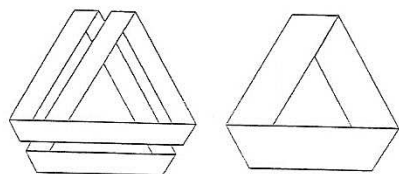
Duplicar el cierre de esta vuelta obtiene algo muy distinto: caída de la causa del deseo de donde se produce la banda moebiana del sujeto, demostrando la caída que *él no es más que existencia al corte de doble lazo que resulta*. Esta ex-sistencia es decir[...].<sup>68</sup>

La banda bipartita hace existir al sujeto si se la acomoda de determinada manera, el sujeto es el simple corte. Entonces, la existencia es el decir, eso que ex-siste no puede ser determinado en su origen, no hay un cuándo o un cuál que lo haga existir, emerge desde un corte. Nada menos intuitivo que esto:

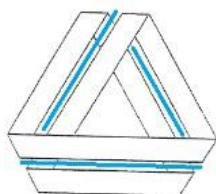
---

<sup>67</sup> Ibid. p. 59.

<sup>68</sup> Ibid. p. 57. Las itálicas son nuestras.



Nótese que el vacío de la banda bipartita de la izquierda es la banda de Moebius de la derecha. Por ello Lacan va a decir que este corte es la banda de Moebius, que hemos marcado con una línea y que remite a una línea sin puntos con un solo borde y una sola cara:



El corte de la banda bipartita produce a la banda de Moebius, y puede notarse si se confronta al doble lazo consigo mismo porque “su costura constituye la cinta de Moebius verdadera”,<sup>69</sup> y lo que aparece a su vez es que la banda de Moebius se presenta en el corte mismo “por el cual de su superficie, ella desaparece”.<sup>70</sup>

3. Esta banda de Moebius se cose a una esfera que es la “ficción de la superficie con que se viste la estructura”<sup>71</sup> convirtiéndola en una *aesfera*, en un *cross-cap*. Tanto el corte, como la costura, son simultáneos. El *acto de costura* de la banda en la esfera constituye la *ἀληθεις δοξα* como real: “[...] por ser el decir lo que

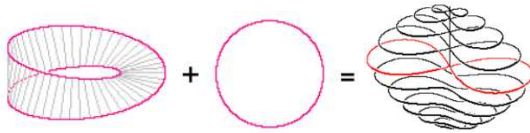
---

<sup>69</sup> Cf. Lacan, 1972b: p. 494.

<sup>70</sup> Cf. Ibidem.

<sup>71</sup> Cf. Ibid. p. 508.

la modifica (a la opinión dicha verdadera) al introducir la *δοξα* como real<sup>72</sup>:



De tal modo Lacan va a proponer el fin del análisis del toro neurótico siendo el momento en que el objeto *a* —recortado por la cinta de Moebius— cae y se proyecta “por abuso imaginario”<sup>73</sup> *après coup* en el agujero central del toro. Es decir, que el agujero se escribe a partir del borde que instaura la banda moebiana.

Proponemos para finalizar esta primera parte de la tesis dedicada a la verdad recorrer un poco la noción de *ἀληθεις δοξαι*, pues Lacan la toma de *Menón*, diálogo de Platón en el que aún no había establecido el mundo de las Ideas. Interroguémonos sobre qué es esta *doxa* y por qué Lacan la llama real.

El diálogo trata sobre cómo Sócrates es increpado por Menón para que le diga si la virtud es enseñable o no lo es. La importancia que Menón le da a la virtud es la destreza para manejar asuntos del estado. Aunque para Sócrates la virtud sea otra cosa, que aquí no desarrollaremos. Después de un largo discurrir, Sócrates le responde a Menón que de la virtud no hay enseñanza debido a que lo que se enseña corresponde al conocimiento, y corresponde a la reminiscencia aquello que es intransferible —la opinión dicha verdadera—.

De la virtud no se puede tener un conocimiento pues no es enseñable. Se puede tener una *ἀληθεις δοξαι*, y el modo de “tenerla” es a partir de la reminiscencia, no de la explicación cognoscitiva. Procedé entonces Sócrates a hacer la demostración famosa del esclavo, para mostrarle al joven tesalio que hay

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.* p. 507.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*: p. 511.

un aprendizaje vía la reminiscencia, y henos aquí ante un detalle deslumbrante: lo que Sócrates de-muestra es que se tienen *ἀληθεις δοξαι* sobre lo que no se tiene *εἶδος* (recuerde el lector que en este diálogo Platón aún no había establecido el mundo de las Ideas, la reminiscencia va encaminada a ese mundo, pero es curioso que pueda haber algo que no se corresponde con lo universal como serán las Ideas en Platón), por lo que la *alethei doxai* es un saber que no está enmarcado en el conocimiento ni en lo universal. Pero ¿qué es aquello que olvidado debe recordarse si es el decir que se ha olvidado en lo dicho sobre lo que se oye /escucha/entiende/pesca?

Lo que se olvida y debe ser recordado es que hay un aprendizaje vía el olvido. La epistemología que plantea Nemrod Carrasco en *Del Carménides al Teeteto: perspectivas sobre la dóxa en Platón* radica en que nunca se tuvo aquello que se perdió. Sobre el olvido, el presupuesto es la posesión de la pérdida y la paradoja que debe aprender el joven tesalio —de acuerdo a Carrasco— es: “La experiencia crucial de perder lo que nunca se tuvo [...] el olvido antecede a lo perdido”.<sup>74</sup>

Entonces lo que del decir queda olvidado tras el dicho es lo que el corte hace existir, no recordar, esa es la diferencia entre Platón y Lacan. Ya que es algo que no se enseña ni se recuerda, bien podemos decir que la *ἀληθεις δοξαι* es algo que se produce por una lectura. Este trabajo o esfuerzo de lectura hace un corte en el que *ex-siste* tanto el sujeto como el objeto que es su causa.

---

<sup>74</sup> Cf. Carrasco, (2016): nota 283, p. 222.

## 2.5 DIVERGENCIAS

En estos dos primeros capítulos hemos recorrido la dimensión de la verdad en relación a la castración y lo que eso tiene por efecto: el deseo. Hemos desarrollado modos de no encontrarse con la castración, como el mito y el fantasma. También hemos expuesto la hora de la verdad y la falta en ser que eso supone ahí donde el sujeto está dispuesto a que algo de la castración se escriba.

El segundo capítulo ha estado abocado a la verdad como un acto donde referimos detalladamente la existencia del sujeto y de la causa del deseo, y concluimos que la verdad es aquello que se pierde en la alienación. Ubicamos un tiempo específico para el acto. A este último lo expusimos del lado del analizante y del lado del analista. Y terminamos dándole una vuelta novedosa desde el escrito “Radiofonía”.

Previo a concluir, quisiera señalar una diferencia de suma importancia teórica con respecto a la teoría de Jacques-Alain Miller. Este en distintas oportunidades y en particular en el libro *El lugar y el lazo*,<sup>75</sup> sostiene que el “último” Lacan se desbaraza de la verdad para dar paso a un saber sobre lo real.

Esta hipótesis se apoya en la postura que tiene este estudioso de la enseñanza de Lacan, la cual estriba en considerar que lo que él mismo ha llamado “último o incluso ultimísimo Lacan” tiene más alcance que el “primer” Lacan. Es congruente con ello su hipótesis de que el fin del análisis queda “definido por el goce y ya no por el deseo”<sup>76</sup>, aunque hemos mostrado que no es así. En principio porque Lacan en su *último* escrito, que

---

<sup>75</sup> Cf. Miller, 2000-01.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*: p. 376.

es “El Atolondradicho”,<sup>77</sup> sostiene que el fin del análisis del toro neurótico es la proyección del agujero —causa del deseo— como un borde a esa superficie sin borde que es el toro.

Por otro lado, no consideramos que haya un Lacan con más o menos alcance, sino que trabaja a veces algunas cuestiones y en otras ocasiones, otras. La entrada al juego del goce no nos habilita a “desembarazarnos” del deseo ni de lo que al deseo subyace, que es la verdad y la castración, porque estos puntos constituyen nuestra ética.

Analicemos detenidamente los argumentos de Miller para poder establecer claramente nuestras divergencias. Lo que este autor quiere estudiar son las diferencias entre las versiones del pase en Lacan, con lo cual no vamos a discutir sino con la implicación de la verdad y el saber en juego. Como es su estilo común, divide la enseñanza de Lacan en tres partes que la representan —como si eso fuera posible—, es decir, que se apoya en un orden cronológico tiempo espacial kantiano. Aduce que el saber en análisis es el saber sobre lo reprimido —sobre eso de lo que nada se quiere saber—, lo que levantaría la represión.

Hemos mostrado en este capítulo lo que es el saber, un conjunto formado de significantes que no se pertenecen a sí mismos y que forman un conjunto que sólo de modo incorrecto podríamos sostener que está dentro del conjunto primero (que es el Otro) del que parte. El autor hace un pegoteo entre la diferencia que hemos señalado en el primer capítulo de la verdad en Freud y en Lacan. En Freud es posible admitir que la verdad es algo reprimido y a revelar, y que una vez revelada repercute en el síntoma —es demasiado decir que para levantarlo—.

Miller propone (reduciendo) el análisis a una “experiencia” de saber. En principio, el análisis no puede ser reducido a eso por dos motivos:

---

<sup>77</sup> Cf. Lacan, 1972b.

1) Hay verdad, hay saber, hay goce, hay deseo, hay acto. Decir que el análisis es una experiencia de saber es renegar de las diferencias entre los conceptos anteriores.

2) Lo que Miller entiende por saber no es lo que Lacan entiende por saber, y lo hemos demostrado en especial cuando tratamos el apartado entre el acto y la verdad. Miller reduce el saber a saber sobre la represión freudiana, desconociendo los desarrollos lógicos del seminario *De un Otro al otro* sobre el saber, y desconociendo también que sólo en la dimensión del significante encontramos recursos para estallar la certeza sufriente de quien consulta.

Para Miller, en esta primera época de Lacan, la verdad es “la verdad del ser del sujeto como ser de deseo”.<sup>78</sup> Note el lector que este autor afirma una ontología contra la cual hemos argüido seriamente en el primer capítulo y en el segundo cuando expusimos la posibilidad de una antimetafísica.

En ambos capítulos se demostró que no hay ser del sujeto, y mucho menos podría haber ser del deseo. No hay ningún momento, ni primero, ni medio, ni último, ni ultimísimo en el cual Lacan hable de *ser de deseo*. Miller sostiene que el eco de esto se encuentra cuando Lacan dice que el analizado “sabe” que es un desecho. En principio, esto supone darle una identidad al sujeto en el ser, aunque fuera de desecho, lo cual condena al sujeto a volver a la sustantificación filosófica. Segundo, rechaza efectivamente los desarrollos de Lacan que se han desplegado en la presente tesis sobre la impotencia de la verdad de saber su producto en el discurso analítico, es decir, rechaza la *estructura* que Lacan propone para el discurso analítico y lo que es peor, rechaza justamente el punto de imposibilidad de dicho discurso.

---

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*: p. 370.

“El sujeto rechaza su ser anterior; de ahí la noción del surgimiento del sujeto a un ser nuevo [...] el sujeto analizado sabe lo que él es, pero precisamente sabe lo que ya no es”.<sup>79</sup>

Nuevamente encontramos una fe en el ser, propuesta por Miller, y una contrariedad con las citas y los desarrollos que hemos dado sobre la verdad. Si Lacan utiliza la forma aristotélica de “lo que era ser” es porque eso que *era ser* no es plausible de ser sabido. El presupuesto es una pérdida que escribe el agujero de la verdad: no hay ser.

La segunda versión que da Miller tiene asiento en una “burla” de Lacan a Freud respecto a los amores de este último con la verdad. Se ha citado oportunamente que Lacan reniega de cualquier amor por la verdad, si se burla o no de Freud no es nuestro asunto, pero sí es nuestro asunto marcar que para Lacan, a diferencia de Freud, no hay amor por la verdad. Lo que Lacan establece en relación a la verdad es el horror. Es decir, Lacan se diferencia de Freud, no desvaloriza la dimensión de la verdad.

Miller opone verdad con real, lo que es opuesto a lo que se ha argumentado en esta tesis: el límite de la verdad es lo real, lo que no supone que no sea precisa la verdad como dimensión prioritaria en un análisis. No reconocer el límite de la verdad es no reconocer que sea medio dicha. Lo medio-dicho de la verdad es *el decir*. No hay decir sin dicho ni medio dicho sin decir, esto forja la dimensión de la verdad en el discurso psicoanalítico. Miller desconoce esto al oponer verdad y real. Hablar de estructura es hablar de elementos covariantes, no de desembarazo. Los elementos verdad-real-saber y goce covarían de acuerdo a la estructura que se trate, un lazo social, un síntoma, el fantasma...

Para Miller, Lacan se desliza del saber sobre la verdad al saber sobre lo real. Como hemos señalado, el saber es puesto en el lugar de la verdad para teorematizar sobre la inconsistencia

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*: p. 373.

del Otro. El saber ocupa el lugar de la verdad sólo en el lazo analítico y esta es una propuesta fundamental de Lacan que no abandona, sino que le sirve para construir lo que va a postular posteriormente. No hay saber sobre lo real en ninguna parte en la enseñanza de Lacan, y lo vamos a fundamentar en el capítulo IV. Sobre lo real se puede escribir un borde y darle el estatuto de ex-sistencia, pero de eso no hay saber. El saber que puede ser llamado objeto *a* es un saber donde la estructura propone al sujeto como un objeto que da consistencia al goce del Otro, por ello Lacan dice que el saber es el goce del Otro en el seminario *El reverso del psicoanálisis*. Recuerde el lector que este Otro hubo sido trabajado como inconsistente en el seminario anterior.

En la *Nota italiana*, dice Miller que Lacan “desplaza los términos *deseo y verdad* y los rechaza”<sup>80</sup> porque para Miller a la verdad hay que *descubrirla*: “si la verdad existe, es cuestión de descubrirla”,<sup>81</sup> cuestión a la que nos hemos opuesto desde distintas referencias. Si la verdad es *aletheia*, es porque en su decir lleva el *lethos* que impide cualquier descubrimiento. La verdad nunca es LA, *la verdad es medio dicha por lo real*. Diferencia que sí podemos estatuir de recorridos en los años 70 en Lacan, lo real hace límite a la verdad para medio decirlo, en ningún punto para desembarazarse de ella porque lo real que la medio dice no es *decir sin ese dicho*.

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibíd.* p. 380.

<sup>81</sup> Cf. *Ibíd.* p. 375.

CAPÍTULO 3  
LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA ES  
UNA FUNCIÓN UNARIA



### 3.1 LO UNARIO DEL SIGNIFICANTE ES LA ESCRITURA DEL CORTE DE LO SIMBÓLICO EN LO SUPUESTO ANTERIOR REAL

Tal como adelantamos al comienzo de esta tesis, vamos a desarrollar la función de la escritura como rasgo y como letra. Este tercer capítulo va a recorrer, sin intenciones de agotar, un concepto de gran envergadura para la teoría psicoanalítica, el Uno.

Es alrededor de este concepto, que –señala Lacan, gira la cuestión de lo escrito.<sup>1</sup> En el segundo capítulo hemos subrayado la ex-sistencia de un decir adosado al dicho, y cómo en eso que está dicho como semblante al precipitarse en una ruptura, se hace apertura a una modificación en el plano sintáctico es decir en el plano de la escritura. Esto fue trabajado con la doble vuelta de la banda bipartita de moebius que recorta al toro, ahí donde se indica que dicha banda se cose a una esfera, fijándose en un cross-cap de donde el acto de costura, será el punto fuera de línea (nombre que le da Lacan a la causa del deseo) o bien objeto a.

La ruptura del semblante es la posibilidad de que en el discurso, o dicho de otro modo, en el desarrollo de la verdad que proponemos como el esfuerzo de lectura, algo pueda escribirse. No hay escritura sin lectura, no desde la hipótesis que aquí estamos desarrollando; la escritura es segunda con respecto a la lectura. El esfuerzo de lectura implica la ubicación del sujeto en el discurso del que se trata, lo que es congruente con el saber puesto en lugar de la verdad. Como es plausible de ser leído en la formalización del discurso analítico, lo que se produce son significantes unarios, que en el seminario ... *ou pire* será llamado el lugar del plus-de-gozar.

---

<sup>1</sup> Cf. Lacan, 1975.

Como se mencionó, se hace apertura, en el desarrollo de la verdad, a una modificación en el plano sintáctico. Acaso el desarrollo de la verdad en un análisis no sea sino el esfuerzo de lectura, la interpretación del analizante, a la cual es empujado por el analista.<sup>2</sup>

La formalización topológica fue desarrollada en el penúltimo apartado del capítulo II, pues ahí donde se da una doble vuelta en el dicho, la banda bipartita de Moebius, puede ser cosida de-mostrando una verdadera banda de Moebius. Nosotros sugerimos que el vacío que se forma en la banda bipartita de Moebius es en sí una banda de Moebius. Por ello Lacan va a decir que la banda moebiana se presenta en el corte mismo, por medio del cual ella “*desaparece*” de su superficie.

En el tiempo donde hay un cierre y se cose efectivamente la banda bipartita de Moebius se muestra *apareciendo* como superficie la banda de Moebius, y es el tiempo del abarrancamiento, la ruptura del semblante, la posibilidad de que algo se escriba. ¿Cómo argumentar esto? Un modo de hacerlo es a partir del acto del costura de la banda de Moebius con la esfera, corte que produce un *cross-cap*, ya que el objeto que se produce en la costura es el objeto como la causa del deseo, es decir, que lo que se escribe en la precipitación de semblante es algo del orden del objeto, o siendo un poco más incisivos, la corrección del objeto mismo.<sup>3</sup>

*La corrección del objeto es congruente con la escritura del mismo como causa, lo cual se determina partir del decir que existe al dicho.*

Este objeto que se corrige está en íntima relación con el objeto que el sujeto se presta a *ser* en el fantasma, aunque, como se va a desarrollar en el capítulo IV, ese objeto también se construye. Proponemos la corrección únicamente para la escritura

---

<sup>2</sup> “El interpretante es el analizante”, (cf. Lacan 1971-72: p.228).

<sup>3</sup> Cf. Lacan 1978: p. 278.

de la causa y lo diferenciamos del objeto en el fantasma en tanto que ese objeto es la jugada del sujeto para ser gozado por el Otro. Esto lo hemos desarrollado en el apartado 2.1 donde, con Lacan, reconocemos que la operación —o desarrollo— de la verdad, donde el sujeto realiza su *no-ser*, supone una instancia en la que la falta del sujeto en la cadena es la pérdida del objeto. Este objeto perdido que está al principio del acto como anterioridad lógica respecto a lo predicable supone un tiempo específico: *lo que era ser*.

Si la verdad está en imposibilidad de saber cuál es su producto, esta instancia temporal, el tiempo en donde se cose la banda bipartita de Moebius, supone que lo que no es reconocible por la impotencia de la verdad —pero no sin ella— se puede escribir, ya que es a partir del objeto que el sujeto se determina, cuando está *capturado* en los discursos.<sup>4</sup> Esto quiere decir que está dividido como sujeto, participando del deseo.

Vamos a dejar suspendido el desarrollo de la corrección del objeto, o la escritura como letra, para un oportuno desarrollo en el capítulo IV. Para poder llegar a ello es preciso un despliegue de la cuestión del Uno, en tanto no hay posibilidad de corrección alguna sin que se escriba el Uno que se produce,<sup>5</sup> como va a ser llamado por Lacan aludiendo a los dos niveles del Uno.

Para ir situando la función de la escritura como una función unaria, vamos a comenzar con el argumento lógico sobre lo que refiere a lo unario, que Lacan señala que lo toma de la teoría de conjuntos,<sup>6</sup> pero que en realidad proviene de la teoría

---

<sup>4</sup> Lacan, 1971-72: p. 71.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*: p. 163

<sup>6</sup> Cf. Lacan, 1961-62: 6/12/1961.

de la lógica en general,<sup>7</sup> y sirve para indicar una propiedad sintáctica de las expresiones del lenguaje —por ello sostenemos que la escritura refiere a la sintaxis—. A esto se le llama aridez de una letra. Las letras de predicado unarias representan *propiedades de entidades*.<sup>8</sup> Las hay también binarias, que representan relaciones entre pares de entidades es decir hay letras n-arias.

Es posible interpretar una letra de predicado unaria utilizando la teoría de conjuntos, tal como Lacan lo sugiere, entonces su interpretación va a ser determinado conjunto. Si por el contrario la letra es binaria, su interpretación sería un conjunto de pares ordenados.

Siguiendo la lógica y la teoría de Lacan, y basándonos en el hecho de que emplea en más de una ocasión para ejemplificar su teoría del significante la paradoja de Russell, se propone escribir el rasgo unario desde la teoría de conjuntos como el conjunto vacío  $\{\emptyset\}$ , ya que este puede ser un conjunto unario cuyo único miembro sea el mismo conjunto vacío. Así es coherente aplicar la paradoja de Russell, pues si es un conjunto cuya característica es que no haya ningún elemento que sea elemento del vacío, pero tiene un miembro que denota el vacío, o sea el cero, entonces podemos decir que se incluye a sí mismo, pero no se pertenece a sí mismo.

Es posible afirmar que el único miembro del conjunto vacío es el subconjunto vacío, dicho de otra forma, hay *un* miembro que no se pertenece a sí mismo, lo que es coherente con la idea lacaniana de lo unario. Entonces se propone

---

<sup>7</sup> Nos referimos específicamente a la lógica de predicados que proviene de la lógica proposicional misma que se compone de constantes lógicas (conectores lógicos:  $\wedge$ ,  $\rightarrow$ ,  $\vee$ ,  $\leftrightarrow$ , negación:  $\neg$ ) y variables proposicionales (p, q, r, etc). En cambio, en la lógica de predicados las variables cambian a una estructura sujeto-predicado.

<sup>8</sup> Cf. L.T.F. GAMUT. 2009: p. 67.

definir la letra unaria<sup>9</sup> de la “entidad” significante, como aquella que supone el no pertenecerse a sí misma, lo que tiene por consecuencia *directa* que el trazo unario no se corresponda con ningún significante.

De hecho, no podemos indicar cuál es el “significante unario”. A su vez, sólo secundariamente tiene que ver con un significante *primero*, pues hacen falta dos para que haya del Uno<sup>10</sup> y son precisamente el 0 y el 1, es decir, algo del orden de la cifra. Lo unario del significante es la escritura del corte de lo simbólico en lo supuesto anterior real, pero no podemos decir que algo “sea” el significante unario. Es una suerte de escritura que está para ser *incorporada*, y este incorporal se escribe para toda estructura.

En este orden, lo que *se escribe* son cifras. La cifra es aquello que sortea indemne el valor de la verdad. La cifra es un carácter gráfico que representa un número. En *La Tercera*,<sup>11</sup> Lacan propone que por el desciframiento se puede llegar a la cifra, pues es esta la que hace que el síntoma sea lo que no cesa de escribirse en la necesidad. ¿Qué quiere decir esto? Proponemos responderlo con lo que Lacan llama los dos niveles del Uno: el primero es el Uno de la repetición, y el otro aquel que *se produce*, entiéndase el que se produce como plus-de-gozar en el discurso psicoanalítico:

semblante		Goce
verdad	//	plus-de-gozar

---

<sup>9</sup> En lógica se habla de letra unaria, pero Lacan va a hablar de trazo unario distinguiéndolo como lo vamos a desarrollar en el capítulo IV, de la letra.

<sup>10</sup> Lacan, 1971-72: 3/02/72.

<sup>11</sup> Lacan, 1974: p. 96.

La cuestión es cómo pasar del uno de la repetición como mismidad a la diferencia, y qué quiere decir esta mismidad que habría que *cruzar* para situar una producción, es decir, una pérdida. Para responder a ello recurriremos al maravilloso libro de Ana C. Sartorio,<sup>12</sup> en donde explica que para la teoría de conjuntos el cero, número que no tiene ningún predecesor, es  $\emptyset$ , el 1, conjunto que tiene por único miembro a cero, es el conjunto  $\{\emptyset\}$ , el 2 que tiene por miembros 0 y 1, es el conjunto  $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ , el 3 se escribe así:  $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ . A estos conjuntos se les llama conjuntos puros y forman parte de la jerarquía de los conjuntos que surge de lo que se llama “iteración”.<sup>13</sup>

La concepción *iterativa* de los conjuntos es una respuesta a la famosa paradoja que surge de la teoría de Frege sobre los conjuntos, en donde estipula que hay conjuntos que se pertenecen a sí mismos y otros que no se pertenecen a sí mismos; el segundo es el caso más común. Véase un ejemplo: el conjunto de las flores de Xalapa no tiene como uno de sus miembros al conjunto de las flores de Xalapa, ya que el conjunto no es una flor. La cuestión radica en que el conjunto de todos los conjuntos está conminado a ser un conjunto en sí mismo, y si no es miembro de sí mismo no podría ser el conjunto de todos los conjuntos. La situación se vuelve insostenible cuando le agregamos el predicado “no es miembro de sí mismo”, tal como lo hemos desarrollado en 1.4, con el intento tarskiano de responder a la paradoja, y en 2.2 en relación al conjunto de significantes, es decir, el Otro.

Lo que se trata de mostrar con la paradoja de Russell es que el concepto mismo de extensión usado por Frege es contradictorio. Después de eso, hay múltiples respuestas para sortear las vicisitudes que la paradoja instala.

---

<sup>12</sup> Sartorio, 2000.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*

La concepción iterativa de los conjuntos es una de ellas. En principio, supone que no hay nada que no sea conjunto. Habría conjuntos aun cuando no hubiera nada más. Este tipo de conjuntos son llamados *puros* porque no dependen de la existencia de individuos. Se usan normalmente en matemáticas. La jerarquía se obtiene comenzando con el conjunto vacío, que es un buen ejemplo de concepto *puro*, y a partir de ahí se pueden construir infinidad de conjuntos, tal como lo mostramos unos párrafos atrás. Para construir un conjunto es preciso: a) tomar como miembros a los conjuntos de niveles inferiores y b) no se pueden hacer conjuntos de niveles superiores ni tomar como miembros de un conjunto al conjunto mismo.

Nótese que en el punto 1.4 hablamos sobre esta paradoja, pero en un sentido semántico de la verdad. En este caso estamos centrándonos en las paradojas de conjuntos. Hay, como lo habrá notado el lector, un cierto paralelismo, que es originado según Russell porque ninguna totalidad puede ser especificable en términos de sí misma.<sup>14</sup> En el caso de la concepción iterativa de los conjuntos, se prohíbe la circularidad en relación con el ser miembro de sí y se motiva las jerarquías, pues a partir del cero, se van construyendo jerárquicamente los otros conjuntos, sin importar la cantidad de individuos que sean postulados. Se sorteaba de algún modo la paradoja, porque siempre va a estar añadido el conjunto de todos los individuos en cada nueva construcción, si se respetan los axiomas.

Este rodeo es importante para argumentar lo que Lacan llama los dos niveles del Uno.<sup>15</sup> El Uno de la repetición es este Uno:  $\{\emptyset\}$ , y la repetición proponemos fundamentarla en la construcción de conjuntos desde la concepción *iterativa* de los conjuntos que hemos explicado anteriormente. Tenemos por su parte al Uno de la repetición, que repite la inscripción de la

---

<sup>14</sup> Cf. Ibid.

<sup>15</sup> Lacan, 1971-72: p. 162-163.

inexistencia como 0 o conjunto vacío en el movimiento de un intento de recuperación de goce que desarrollaremos con la apuesta de Pascal. Previo a ello, es preciso hacer notar una pequeña diferencia en la concepción de la nada: por un lado la nada que Lacan señala como postura en la apuesta de Pascal y, por otro lado, la nada como lo que sale del conjunto vacío siendo la “reiteración de la falta”.<sup>16</sup>

Podríamos agregar que lo que se trabaja con la apuesta de Pascal sugiere un modo particular de la neurosis en donde se juega fantasmáticamente una forma de la nada bajo la renuncia, y que la nada, como *ens increatum*,<sup>17</sup> es la “puerta de entrada que se designa de la falta. Es a partir de allí que él (el uno en cuestión) está en el lugar donde se hace un agujero”.<sup>18</sup> Los dos niveles del Uno hacen a lo bifido del mismo. Por un lado el unario que atañe a la repetición, y por otro lado lo uniano bajo la fórmula “hay uno” que circunscribe un padre que une y funda modalidades de goce.

El uno de la repetición, el unario, escribe, pero escribe, tal como hemos mostrado con la composición jerárquica de conjuntos, una inexistencia, escribe y repite el conjunto vacío, la no pertenencia a sí, la infinitud de no poder haber nunca una primera vez, “porque tautológicamente –si se puede decir– no puede haber una primera”.<sup>19</sup> Es una respuesta ante una paradoja que resuena inconsistente y repite que no se contiene aunque se incluya sí mismo como conjunto-vacío, es decir con una extensión igual a cero. Por decirlo de otro modo un poco más hegeliano, se sostiene al ser que contiene al no ser de lo que no es, de lo que no es, de lo que no es ...*ad infinitum* “el infinito es el vacío indeterminado”.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Cf. supra 1.3.

<sup>18</sup> Lacan, 1971-72: p. 144.

<sup>19</sup> Cf. Ibid.: p. 165.

<sup>20</sup> Hegel, 1812-16: p. 177.

Lo que Lacan agrega a esto y para hablar del uno que se produce, es que el uno sale del conjunto vacío *cruzándolo*, abandonando la mismidad, ahí donde deviene un producto. Nótese que en la serie sucesiva de las repeticiones lo que se repite es el vacío, o sea, la inscripción de la inexistencia, que es lo que va a permitir fundar la existencia del sujeto. Siempre a partir de al menos dos, el 0 y el 1 en la serie discursiva, uno puede *ad infinitum* formar conjuntos jerárquicos. Es decir, que la respuesta a la paradoja supone un infinito numerable y completo “libre de interrupciones”.<sup>21</sup>

En el apartado 2.2, cuando desarrollamos la dimensión de la verdad, lo hicimos a partir del lugar que ocupa el saber en el discurso psicoanalítico denominado de la verdad. Esto permite teorematizar desde el espacio del Otro, su inconsistencia, a partir del plano semántico. En este caso estamos hablando de un plano sintáctico que refiere a la *existencia*, noción que desarrollaremos, pero, dicho sea de paso, nótese que la repetición de la mismidad es la repetición de la no pertenencia a sí, en otras palabras, que el uno de la mismidad es el uno de la diferencia.

¿Qué es el *cruce* [*franchissement*]<sup>22</sup> del vacío?

Como mencionamos, el cruce del vacío incide en la otra cara del uno de la repetición, que es la cara del uno que se produce. Este uno se produce como plus-de-gozar, concepto que Lacan comienza a desarrollar en el año 68 en relación con la apuesta de Pascal y a la gracia divina.

---

<sup>21</sup> Vidal, 2010: p. 69.

<sup>22</sup> Los traductores de Paidós han traducido *franchissement* como franqueamiento. Consideramos que es más oportuno traducirlo por cruce, ya que franquear supone un abrir camino a la libertad. Un tinte progresista y superador nos obliga a considerarlo como un cruce, el cruce mismo que el trazo escribe sobre el cero, formando el conjunto vacío. (cf. Lacan, 1971-71: p. 144).

Lo homologa y no lo hace análogo a la plusvalía marxista, pues la plusvalía es una acumulación, mientras que el plus-de-gozar es una renuncia. Cuando Lacan habla de renuncia lo hace en sentido irónico, pues la renuncia se dirige particularmente al ascetismo y tiene su culminación en la plegaria. Es decir, el plus-de-gozar adquiere cierta forma bajo la renuncia.

Desarrollémoslo: en principio, el plus-de-gozar es llamado función de la renuncia al goce, permitiendo aislar la función del objeto a<sup>23</sup> que va a ser mostrada con la apuesta de Pascal, quien defendió algunas ideas de los jansenistas en contra de los jesuitas. Los jansenistas pensaban que es imposible erradicar la concupiscencia por medio de los méritos, únicamente la gracia divina podría intervenir para cambiar al hombre. Esta gracia se le da a los predestinados, aquellos por los que Cristo murió en la cruz, por lo cual sólo al final quedarán aquellos destinados a ser salvados.

Ante esto responde Pascal con una apuesta en favor de la existencia de Dios. Se apuesta, según Pascal, una nada o algo finito (una vida de goce) —de acuerdo a cómo lo lee Lacan— contra la infinitud de vidas posibles, y en esta apuesta, la razón no puede defender ni una ni otra postura. Este Dios por el que se apuesta es un Dios oculto, a diferencia del Dios al que se puede acceder mediante la razón.

La apuesta a la existencia de Dios supone una vida ascética, y ahí está la ironía no quizás de Pascal, pero sí de la lectura que Lacan hace de Pascal, porque donde el jansenista apuesta por obtener la gracia divina y con ello la libertad, elige, desde la lectura lacaniana, el grado máximo de alienación. En tanto que gracias a que el movimiento de la Reforma critica la compra y venta de las indulgencias, la gracia deja de estar computada por los amos de la iglesia y pasa a estar en función directa del deseo del Otro (Dios), como aquel que detenta los medios del goce

---

<sup>23</sup> Lacan, 1968-69: p. 18-21.

—desarrollaremos esto cuando hablemos del amor— Idealizante al Padre o amor divino. Obsérvese que lo que el apostador ofrece a Otro cuya existencia es imposible de determinar no es cualquier objeto, es la vida única que se tiene, cuyo valor ignora (al ser objeto a).

El ascetismo es el *sacrificio* que se hace en función de obtener la gracia de Dios, pero lo que se revela es que hay una fabricación propia del discurso en pos de una renuncia al goce, del discurso como medio de producción de una renuncia al goce en una significación profundamente alienada, entonces, donde se recibiría la Gracia “[...] está el campo donde, aparentemente, el goce espera al sujeto. Precisamente allí él es siervo [...]”.<sup>24</sup>

A nivel de la apuesta se juega el Nombre del Padre,<sup>25</sup> llamado “*cara o cruz*”, articulando al uno como  $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$  [*Théos*] “sólido en su tontería, donde la lógica es ligeramente evaporada”.<sup>26</sup> Este Dios escondido de Pascal, desentrañable desde donde mira, se circunscribe en la plegaria del *hágase tu voluntad*, en tanto la Gracia se vincula con el deseo del Otro *me pido-demando-pregunto lo que tú deseas/te pido-demando-pregunto lo que yo deseo*. A lo que el apostador responde con la vida única que tiene. El nombre paterno *cara o cruz* es lo imposible de saber: si existe como *partenaire*, ni si es, ni lo que es.<sup>27</sup> Y al respecto recuérdese lo expuesto en el apartado 1.4 donde se desarrolla el sentido tradicional metafísico a partir del Éxodo 3,14. De donde se desprende la *postura*,<sup>28</sup> que es lo que está en la urdimbre de la apuesta: el sacrificio.

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*: p. 93.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*: p. 114.

<sup>26</sup> Lacan habla del Uno que viene de la lógica y aquel que se inscribe como  $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ . (cf. Lacan 1971-72: p. 34).

<sup>27</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p. 115.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

El sacrificio en función de obtener la gracia divina es en realidad en función del goce que produce la renuncia misma en el sacrificio a partir de cierta identificación. Por ello Lacan plantea que el plus-de-gozar es una *práctica* de recuperación de goce<sup>29</sup> a partir de la identificación del sujeto con el objeto que se ofrece a voluntad del deseo del Otro, y lo que se encuentra es la alienación a esa voluntad.

El plus-de-gozar es una tentativa de ganancia de goce desde una postura de renuncia donde el goce se *colorea* de masoquismo, lo que quiere decir que Lacan toma una postura con respecto al masoquismo: no hay goce masoquista primordial,<sup>30</sup> sino que en esta tendencia a la recuperación, lo que no se quiere perder es el bien que se paga por el acceso al deseo. A lo que se renuncia en la apuesta y que Lacan llama la *postura* es a la vida de goce,<sup>31</sup> en un intento de recuperación donde la pérdida es un modo de producción de goce a partir de un lazo sufriente en relación al Otro. Ahí el goce es el entredicho que habla como tal.<sup>32</sup>

La postura masoquista es una identificación al objeto que se ofrece al Otro en el sacrificio en un intento de recuperación de *lo que era ser*, es una apuesta por el *ser*, intentando recuperar lo que se fue para el Otro, pero en ese movimiento se encuentra con el trazo de la pérdida. Es decir, a la incertidumbre de *lo que era ser* se ofrece un objeto en sacrificio con el que el sujeto queda identificado. Lo que se encuentra ahí es el rechazo del Otro,<sup>33</sup> el grado máximo de alienación. En este orden, es difícil encontrar algo del malentendido, pues la apuesta es a que ese objeto *sea* lo que sostiene al Otro impotente como potente:

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 104.

<sup>30</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 103.

<sup>31</sup> Cf. *Ibíd.* p. 106.

<sup>32</sup> Cf. Lacan, 1960.

<sup>33</sup> Como genitivo subjetivo.

El hecho de la alienación no es que nosotros seamos reiniciados, rehechos, representados en el Otro, se funda esencialmente en el rechazo del Otro, por tanto que ese Otro, que he señalado por una gran A, es eso que viene a la interrogación de esta interrogación del ser [...].<sup>34</sup>

El vínculo entre el uno de la repetición y el plus-de-gozar, se aclara en tanto Lacan propone abordar al uno desde lo escriturario,<sup>35</sup> pues es en eso que se escribe el uno, que reside lo nodal de la repetición que se anuda a la *consecuencia* del objeto perdido; ¿en qué punto?, ahí donde la marca es la conmemoración de la irrupción de goce<sup>36</sup> y la consecuencia de la pérdida es la búsqueda de lo perdido como objeto, como goce en un esfuerzo de reencuentro. Lo que se escribe como trazo es que en ese intento de recuperación sólo se encuentra la marca que introduce el resto de donde resulta la pérdida.<sup>37</sup>

El uno que se produce en el discurso psicoanalítico que produce el sujeto es el uno como uno solo, es la diferencia,<sup>38</sup> el uno que puede “encontrar en la existencia de la excepción, su fundamento”.<sup>39</sup> Es decir, que a partir de la noción de la *existencia* vamos a poder desentrañar a qué alude esta diferencia. El hecho de que exista por lo menos uno que rechace la función  $[[x \Phi x]]$ , es esto, dice Lacan, lo que hace que se pueda distinguir el universal producido por el discurso psicoanalítico del universal de la tradición filosófica.<sup>40</sup> Al decir tradición filosófica leemos el Universal como no vacío, cuestión que desarrollaremos en el apartado 3.3.

---

<sup>34</sup> Cf. Lacan, 1966-67: 11/01/67.

<sup>35</sup> Cf. Ibid. p.111.

<sup>36</sup> Cf. Lacan, 1969-70: p. 82.

<sup>37</sup> Cf. Lacan, 1968-69.: p. 111.

<sup>38</sup> Cf. Lacan, 1971-72: p.163.

<sup>39</sup> Cf. Ibid.: p. 105.

<sup>40</sup> Cf. Ibid.

Lo que Lacan propone como producción en el discurso psicoanalítico es que algo del uno se produzca como absoluta diferencia a eso llama *producir un real como imposible*. Esto va a tener el estatuto de lo uniano, como el padre que funda una función que se escribe o como proponemos llamarlo, una condición de lectura. Esta condición de lectura o función de escritura es lo que hemos desarrollado como la función fálica con la que se viste el habla. ¿Qué se escribe? Se escribe una función fálica, un argumento y un dominio designado por el cuantor.

Recordemos que en la primera clase del seminario *...ou pire*, Lacan plantea que el desarrollo va a partir del argumento y la función como modos de desembarazarse del sujeto y el predicado, afianzándose en la función asertiva de Frege. Propone utilizar como herramientas tres registros: el primero de ellos es la cuantificación que él nombra *prosdiorismos*; el segundo es la modalidad, y el tercero es la negación, referida a lo forluido en el discurso, que ha sido explicado en “L’etourdit” como el decir<sup>41</sup> y que hemos desarrollado como lo que está adosado al dicho.

Posteriormente va a hablar de la función de la castración y propondrá un modo de escribirla:  $\Phi x$ . Es decir, que la función escrituraria se liga a la función de la castración, ahí donde a partir de la existencia de al menos uno que rechaza la función —del orden del mito— se abre el campo para lo que Lacan llama los dominios bajo el signo de cuantores: al menos un  $x$ , no existe al menos un  $x$ , para-todo  $x$ , no-toda  $x$ . “El dominio de donde cada una de estas  $x$  toma valor no puede definirse más que a partir de la articulación de las cuatro conjunciones *argumento-función* bajo el signo de los cuantores”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. Lacan, 1971-72: p. 22.

<sup>42</sup> Cf. *Ibíd.*: 43.

Lo que se está planteando es leer al uniano como aquel uno que *se produce* en un análisis, que va de la mano con el hecho de producir un real y con el padre que funda una función fálica y aquello que no se corresponde con la misma, pero no se produce sin ella, es decir, la letra.

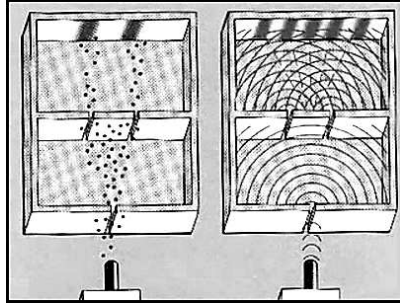
Se ha ido ubicando la diferencia entre el uno de la repetición y este uno que se produce y que tiene lugar en tanto fundante. Acuérdesse con que si bien hay diferencias en cuanto a su argumentación, ambos conceptos dan cuenta de lo bífido del uno. En la clase del 10 de mayo de 1972, Lacan hace una alusión específica a esto, distinguiendo entre el trazo unario que nada tiene que ver con *hay uno*, que va a estar circunscrito junto con la noción lacaniana de la *existencia* y el padre que funde y une.<sup>43</sup> Tiene que ver, y no tiene que ver, porque se trata de lo bífido del uno.

Para desentrañar esta cuestión, quizás sea oportuno recordar el experimento de Young, o experimento de la doble rendija, elaborado para responder a la pregunta de si la luz tenía una naturaleza corpuscular u ondulatoria.<sup>44</sup> Si se arroja una canica sobre una pantalla y en el medio del camino se colocan dos ranuras, la materia dibuja en la pantalla dos franjas. Si esto se hace con ondas, no se producen dos franjas, si la parte superior de una onda choca contra otra, se eliminan entre ellas y en la pantalla se obtiene un patrón de interferencias con muchas franjas:

---

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*: 209-210.

<sup>44</sup> La naturaleza corpuscular de la luz se basa principalmente en los trabajos de Newton. La naturaleza ondulatoria puede buscarse en Hooke y Huygens.



Hágase lo mismo, pero con electrones, se espera que se dibujen dos franjas, pues se estipula que son materia, pero el resultado es: aparece un patrón propio de las ondas, no el de las canicas. Al lanzar electrón por electrón concluyeron que cada uno sale como partícula, pero se convierte en una onda de posibilidades, ¡pasa por las dos ranuras al mismo tiempo!, pasa por las dos y por ninguna, pasa por una y por la otra. Estas posibilidades están superpuestas. Lo más curioso es que al poner un dispositivo de medición (un detector) junto a la pantalla de las dos ranuras y lanzar el electrón, este vuelve a dibujar un patrón de dos franjas, no de interferencias. Así, la mirada del observador tiene incidencia en la respuesta del electrón. ¿Qué es la materia, onda o corpúsculo? Es las dos cosas al mismo tiempo y depende de la mirada del investigador.

Del mismo modo, nosotros concluimos que lo bifido del uno presta su materialidad repetitiva a la posibilidad de producirse como uno en menos. La repetición no es sin el pasaje por su conteo, del mismo modo que lo que resta no se produce sin las incidencias de la pérdida.

El uno que se produce como plus-de-gozar es lo que se realiza como excedente o producto de la operatoria simbólica. Esta es la definición que introduce Kojève<sup>45</sup> con respecto al

---

<sup>45</sup> Kojève, 1933-39b: p. 556.

excedente. Hay algo en la estructura del trabajo en la que el esclavo produce más de lo que el amo ha deseado, el trabajo es lo que elabora la estructura.

Desde una perspectiva lacaniana, el trabajador es el inconsciente que cifra (en el sentido de lo numérico: 0, 1) lo que es del orden del goce, goce que se sigue en su instancia negativa como el *trazo* que el lenguaje deja y desemboca en un acto sexual como una artimaña infinita.<sup>46</sup> De la imposibilidad de la existencia de la relación sexual se sigue una repetición de la inscripción de la inexistencia de esa relación o reiteración de la falta. El hecho de que el plus-de-gozar sea uno, indica que ahí donde prolifera y se repite en el movimiento de intento de recuperación, de buscar encontrarlo, escapa, y escapa porque no estaba marcado originalmente: “Se lo plantea, pues, en la fundación de una diferencia que él no *constituye* en cuanto tal, sino en cuanto que la *produce*”.<sup>47</sup>

Una vez desarrollada la apuesta de Pascal como una postura de renuncia, Lacan va a proponer otra postura, aquella en la cual se apuesta en contra cuando se parte de que Dios existe y se apuesta a favor cuando se parte de que Dios no existe. Si Dios existe, se apuesta en contra, es decir, se pierde la infinidad de vidas posibles, lo que se traduce, según Lacan, en las escrituras de Pascal como el infierno.<sup>48</sup> El infierno, dice Lacan, indica el hecho de no poder hacer sólido el objeto *a* más que en un horizonte cuyo límite es la medida repetida del número de oro. Y ese número no se alcanza porque es una sucesión articulada al deseo como deseo del Otro, *se desea* en tanto Otro, de acuerdo a lo que desarrollamos con Kojève respecto a la dimensión extática de la palabra. El uno como plus-de-gozar es la *producción* de esa pérdida, al perderse la infinidad de vidas posibles lo que

---

<sup>46</sup> Cf. Lacan, 1973.

<sup>47</sup> Lacan, 1968-69: p. 143. Las cursivas han sido agregadas.

<sup>48</sup> Cf. Ibid.: p. 139.

queda es esta vida y lo que se pierde es la búsqueda de un uno que *sea*.

Así, en la neurosis obsesiva se trabaja para que haya una que sea-una Dama. Y en la histeria el goce de la privación da la clave ontológica: alguno habrá que sea ese uno, mientras que cada uno no es —argumento sostenido en el amor Idealizante al Padre—; en la histeria se exige el Uno, el Uno-bis. La neurosis es la creencia en que hay Uno que *es y*, en efecto, hay Uno como función paterna, como eje del discurso: “La función del padre como Nombre, como eje del discurso, se apoya precisamente en que después de todo nunca se puede saber quién es el padre”.<sup>49</sup> Retengamos esta cuestión, pues vamos a desarrollarla hacia el final del capítulo.

Uniano implica entonces en el discurso analítico un excedente, un producto de la instalación del discurso cuya incidencia supone la producción de un real en tanto *ex-sistente*. El goce en análisis es un efecto de discurso, una instancia negativa. Si el plus-de-gozar, anteriormente desarrollado con Pascal, supone una renuncia alienante, como producción del discurso analítico supone una posibilidad de que el Uno que funda no sea más que un Uno en menos, un padre pensado en una lógica que funda la denotación, el asunto de la significación como fálica. Y como renuncia en este caso no a una nada o vida de goce, sino como una renuncia estructural donde la nada deviene una forma de la falta, “se plantea entonces que ese Uno [...] es desde el origen el conjunto vacío mismo”.<sup>50</sup>

El conjunto vacío supone al trazo unario en tanto se escribe el cruce del vacío que es el cruce de la repetición del vacío, bajo la égida que conmemora una irrupción del trazo que marca la pérdida, pues ese es el movimiento de intento de recuperación de goce que hemos de distinguir con fines pedagógicos

---

<sup>49</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 141.

<sup>50</sup> Lacan, 1971-72: p. 160.

del uno que se produce y que proponemos que refiere a lo uniano. Lo uniano indica un uno que *se produce* en tanto diferencia absoluta, *existencia* que traza en su fórmula “Hay Uno” la diferencia de lo escrito a la palabra.<sup>51</sup> Esta diferencia está marcada por la imposibilidad de que se escriba la relación sexual de donde el Uniano inaugura un campo de goce posible, articulado con la función fálica y lo que se escribe más allá del falo, que es la letra.

---

<sup>51</sup> Cf. Ibid.

### 3.2 EXISTENCIA. EL UNO ES LA FUNCIÓN DE ESCRITURA QUE EN SU TRAZO INAUGURA UN CAMPO DE GOCE

Hemos dejado para este apartado la posibilidad de acercarnos, de una manera por supuesto no exhaustiva, a dos cuestiones que se entrecruzan y hacen a lo bífido del Uno.

La primera de ellas es la *ex-sistencia*, que hemos utilizado a lo largo del desarrollo del presente trabajo. El concepto de existencia ¿es verdaderamente un concepto? En principio, seguiremos algunos lineamientos que plantea Etienne Gilson en su libro anteriormente citado *El ser y la esencia* y posteriormente recurriremos al argumento lógico que da cuenta de la emergencia del menos uno. Argumento desarrollado en el año 1966 en el curso del seminario *La lógica del fantasma* que tomará cuerpo en los años 70.

En la introducción de su libro,<sup>52</sup> Gilson, a propósito del problema metafísico del ser, trae a coto la prueba ontológica de la existencia de Dios que escribe Kant,<sup>53</sup> en la que se estatuye que el ser no es verdaderamente un predicado, un concepto de cualquier cosa que pueda ser añadido al concepto de otra. Esto lo toma como una respuesta a la problemática que se desprende de querer estatuir qué es el ser, a lo que Aristóteles ha respondido: es lo que es.

Lo que este decir de Kant permite ver, de acuerdo al desarrollo de Gilson, es que no hay posibilidad de que ningún concepto represente una cosa con o sin existencia, porque la existencia no puede ser representable mediante un concepto, ya que lo que se representa por un concepto es el conjunto de predicados atribuibles a un sujeto, sin importar si el sujeto existe o

---

<sup>52</sup> Gilson, 1948.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*

es sólo un posible existente. Cualquier concepto que se plantee es indiferente al hecho mismo de la existencia o inexistencia efectiva de un sujeto.

De lo anterior se sigue que la existencia no puede ser un predicado ni una determinación lógica de un sujeto (en tanto posible o existente). Es decir, uno puede arribar a todas las determinaciones posibles de un sujeto cualquiera y, de todos los predicados atribuibles, si se suprime o altera uno de ellos, ya no sería tal sujeto, lo cual es independiente de su existencia o de su posibilidad. Entonces la noción de un sujeto puede ser determinada sin incluir su existencia.

Los predicados que se atribuyan a una cosa son independientes de su existencia por cuanto su existencia no añade nada al concepto. Los conceptos de algo real (en el sentido material) no difieren de los conceptos de la misma cosa en cuanto posible o existente. De ahí que la existencia sea un punto de neutralidad en cuanto al concepto se refiere.

Esto conduce a situar lo existente *por fuera del orden de los atributos*. Este orden es de las relaciones lógicas, —la existencia no puede ser una determinación lógica de un sujeto, son los predicados de lo posible los que pueden ser atribuidos a un existente—. Entiéndase: el verbo “ser” está en estas relaciones para indicar la cópula en un juicio, así, todo predicado se puede atribuir a un sujeto posible mediante un juicio en que el “es” es signo de atribución lógica, que de ningún modo implica la existencia.

Nótese entonces que cuando el verbo “es” alude a la existencia, por ejemplo, si se dice “Julio César es”, no se atribuye ningún predicado nuevo a la noción, sino que se supone a Julio César con las determinaciones que ya tiene.

Lo que va a añadir Gilson<sup>54</sup> en este desarrollo es que de las varias funciones del juicio hay una que se distingue por su

---

<sup>54</sup> Cf. Ibid.

carácter de no afectar al *contenido* del juicio, esta es la modalidad (como posible o necesaria). La existencia es una categoría de la modalidad asertórica del juicio, que va a aludir en el sistema kantiano a la cosa en sí. Esa cosa en sí, al no poder ser conocida se vuelve, por así decir, intrascendente. “Sin duda hay existencia, pero felizmente para el conocimiento sensible, todo sucede como si no la hubiera. [...] La cosa en sí no interviene en modo alguno en la estructura de nuestro conocimiento”.<sup>55</sup>

Para Lacan, esta existencia que está por fuera de los atributos que se pueden hacer de un sujeto va a ser lo que funda un campo de goce, que en tanto escritura de una función fálica implica: hay Uno. Se *produce* una necesidad discursiva: “la detumescencia en el macho, ha engendrado esta convocatoria de tipo especial que es el lenguaje articulado [...] Es de allí que surge la necesidad lógica como gramática del discurso”.<sup>56</sup> La detumescencia indica el punto donde el órgano se articula a lo simbólico de la ausencia.

El lugar del uniano, como se mencionó anteriormente, es el lugar del padre que funda, un goce que opera como inexistente<sup>57</sup> y que en su inscripción hace a la necesidad de discurso. El goce del Otro que opera como inexistente remite a aquel que portaría los medios para gozar: “lo que cuenta es justamente la suposición de la inexistencia, la que no es más que consecuencia de la producción de la necesidad”.<sup>58</sup> Es en este punto que el universal difiere del universal de la tradición filosófica, por cuanto inaugura un campo de goce fálico y no-todo fálico.

El uno, dice Lacan, no es unívoco en su surgimiento. Podríamos decir que es equívoco por cuanto no permite indicar cuál es ese uno, sino que es un uno que está por fuera de sí,

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*: p. 188.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*: p. 52.

<sup>57</sup> La estructura neurótica lo hace consistir en el mito. Sin embargo, este goce no existe, no hay Uno que ocupe ese lugar del goce absoluto.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*

inaugurando un campo. El Uno “no tiene siempre el mismo sentido. Tiene el sentido, por ejemplo, de ese Uno del conjunto vacío [...]”<sup>59</sup> y por otro lado está el uniano, que atañe a la existencia: “El uno entonces parece aquí precisamente perderse, y llevar al colmo lo tocante a la existencia”.<sup>60</sup> La existencia viene del término latino *existere*, se compone de *ex* y *sisto*. *Sistere* indica algo del orden del aparecer, mostrarse, mantenerse, detener. *Ex sistere*, significa relación con el origen.<sup>61</sup> En griego se encuentra el verbo ἐξίστημι [*existemi*] que significa, de acuerdo al diccionario, poner fuera de sí, sacar de razón.<sup>62</sup> Y, en efecto, Lacan recurre a una cita del libro IV de la *Física* de Aristóteles, en la cual utiliza el verbo ἐξίστημι hablando del ἐξαίφνης [*exaifnes*]<sup>63</sup>: “significa un salir fuera de sí en un tiempo imperceptible en su pequeñez; y todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí”.<sup>64</sup> Al respecto, nos dice el traductor, Aristóteles rechaza el tratamiento que hace Platón en el *Parménides* del tiempo como un cuando y en lo cual se genera el cambio.<sup>65</sup> Porque no hay un cuando primario, ya que cualquier momento es en sí divisible,<sup>66</sup> lo que es coherente con lo que hemos mencionado sobre el trazo unario: no es posible determinar que uno sea ese trazo, ya que ese trazo no se corresponde consigo mismo, y lo mismo ocurre con el uniano como padre que funda, pues el padre que funda no hace sino de elemento tercero que anuda a los otros dos. Si se lo encarna o personifica, adquiere el lugar de amo moral/padre humillado. El vínculo entre el padre que funda y el uniano subyace en sustraerse de sí como Uno en la

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*: p. 132.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*: 133.

<sup>61</sup> Cf. Gilson, 1948: p. 15.

<sup>62</sup> Cf. Pabón y Urbina, 1974.

<sup>63</sup> Que significa repentina, súbitamente. (cf. Pabón y Urbina 1974).

<sup>64</sup> Aristóteles, *Física* 222b, 15.

<sup>65</sup> Platón, *Parménides* 156 c/e.

<sup>66</sup> Cf. Aristóteles, *Física*.

lista dando cuenta del orden de lo numerable y de lo no numerable.

De cualquier forma, Lacan no desarrolla la diferencia entre elegir el *εξαίφνης* platónico o aristotélico, lo que aclara es que el punto resulta decisivo con el continuo, cuestión que vamos a desarrollar en el siguiente apartado. Optamos por la noción aristotélica ya que permite establecer la imposibilidad de que Uno *sea*. En tanto señala algo que sale de sí y deviene un cambio, por ello la *existencia* no se condice exactamente con la repetición. El salir fuera de sí se diferencia del paso del ser al no-ser, del reposo al movimiento, como lo indica Platón en su *Parménides*. Existir no equivale a “no-ser”,<sup>67</sup> existir es salir de sí, y el esfuerzo de Lacan es remarcar ese *momento-actual-assertivo*<sup>68</sup> del estar fuera de sí. ¿Qué es el “sí”? Si con Gilson hablábamos de un fuera-de-concepto, ¿fuera de qué cosa está el uniano? Consideramos que está por fuera del conjunto que funda, pero no es una entidad, ni un ser u orangután, sino un extático devenir que hace apertura al campo del lenguaje, lo vacía de todo contenido y *είδος* que deviene en el discurrir de la palabra.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Aquí quisiéramos puntualizar que Lacan habla de un ser-estable a partir del afuera colocado, que sólo existe no siendo. La cuestión es que la cita aristotélica permite aprehender aquello que no deviene ser o no ser, sino que deviene continuamente. Apelar a un momento inicial, para Aristóteles, de acuerdo a De Echandía, es apelar a que pueda haber una división infinita que alcance términos últimos indivisibles. Las consecuencias de tomar una decisión con respecto a las dos versiones del *εξαίφνης* no son menores, pues, para Platón remite a un ahora indivisible y carente de duración, mientras que el *εξαίφνης* de Aristóteles implica un tiempo infinito en su pequeñez. Entendemos que lo que Lacan dice, como existiendo en un no siendo, es que el afuera no existe sino en el acto en el que se produce la *existencia*.

<sup>68</sup> Tomamos lo assertivo como el juicio que circunscribe en acto, la existencia de un decir al conjunto de los dichos: la causa del deseo.

<sup>69</sup> Por ello Lacan juega con el anagrama de uniano en francés, que es *ennui*, ya que Pascal, en el pensamiento número 131, indica que el aburrimiento es el momento en que el hombre puede sentir su nada, su vacío y abandono.

En este orden, podemos citar también la definición que Gilson recoge de los escolásticos: *existere* “designa el acto por el cual un sujeto se acerca al ser en virtud de su origen”.<sup>70</sup> El término que utiliza es: *ex aliquo sistere*, que puede traducirse como *desde donde aparece* o *desde donde se para*. La cuestión es que ese “donde” no es localizable por estar fuera de sí en un tiempo instantáneo, y cualquier intento de localización resulta divisible en sí. Se propone leer esto como un acto que en su trazo escribe la ausencia de relación sexual puesta a prueba por la escritura fálica, función que es negativizada por el argumento de la existencia de al menos Uno. Ese es el “origen” de cualquier ser sexuado.

El fuera de concepto nos sirve para ilustrar la imposibilidad de adjudicarle ningún predicado al ser sexuado, ya que está marcado por la escritura bífida del Uno que, como se mencionó, produce un real como imposible (que haya relación sexual), una necesidad discursiva donde un goce inexiste (el del Otro).

---

<sup>70</sup> Cf. Gilson, 1948: p. 16.

### 3.3 UN ARGUMENTO MATEMÁTICO DE LACAN RESPECTO A LA EX-SISTENCIA DEL UNO

En este tercer apartado desarrollaremos lo atinente a los argumentos matemáticos que permiten fundamentar al Uno como aquello que está por fuera de sí, inaugurando un campo de goce fálico y no-todo fálico. Hemos propuesto que ese Uno de la diferencia es el que se produce a partir del discurso psicoanalítico y marca la diferencia con respecto a cualquier otro universal. Y al mismo tiempo no deja de insistir como trazo unario de la repetición. Es decir, lo bífido del Uno es la repetición y la diferencia. Lo que se repite es el conjunto vacío, que es la *nada* como puerta de entrada que indica la *falta*.<sup>71</sup> El Uno es el fundamento de la necesidad de discurso en tanto traza una función fálica e implica también la modalidad escrituraria de lo posible, lo imposible y lo contingente.<sup>72</sup>

Retomamos la sugerencia de Lacan en relación a las matemáticas, sólo a partir de estas se puede dar cuenta cómo y por qué hay del Uno.

La primera cuestión que se va a plantear va a ser una diferencia entre el Universal aristotélico y el universal booleano. Como es sabido, el cuantor existencial que niega la función fálica es propuesto como un universal muy particular, al

---

<sup>71</sup> Lacan, 1971-72.

<sup>72</sup> No hay uno primero y otros después, se instalan como estructura los distintos modos de la escritura, en donde la necesidad indica la ex-sistencia que no cesa de escribirse como argumento que falta a la función. La posibilidad indica lo que cesa de escribirse en el orden de la función fálica. Si para todo sujeto que se dirija a la causa de su deseo, la función fálica cesa de escribirse, entonces eso produce síntoma por cuanto la falta de la falta impide el acceso al deseo. La contingencia indica lo que cesa de no escribirse, y esto está en el orden de lo que desarrollaremos como corrección del objeto.

fundar el campo de goce en un lugar tal que indicaría “la no-castración” o un goce puro,<sup>73</sup> pero, como hemos desarrollado, es inexistente y funda la necesidad discursiva.

La inexistencia en términos lógicos e interpretada desde Boole, indica el hecho de que la proposición universal no tiene un contenido existencial. Para afirmar la existencia se requiere usar dos proposiciones: la universal booleana no existencial y la correspondiente particular existencial.<sup>74</sup> El universal aristotélico se convierte en una proposición sin importancia existencial que registra solamente la subordinación de dos clases, por ejemplo, si el universal reza: “todo hombre es blanco”  $\forall x(Hx \rightarrow Bx)$ , en términos booleanos rezará: “no existe algo que sea hombre y que no sea blanco”  $\sim \exists x(Hx \cdot \sim Bx)$ . Es decir, volvemos a lo anteriormente desarrollado desde el ámbito filosófico, la existencia es independiente de la proposición. Pero, más que independiente, es necesaria como vacío. Se parte de la noción de clase nula donde no hace falta un existente que cumpla la función. Esto le permite a Lacan decir que su universal inexiste al fundar. Pero ¿cómo plantear un argumento que permita postular al Uno como lo que falta en la lista? Nuevamente preguntemos a Boole, a partir de lo trabajado por Lacan en los seminarios *La lógica del fantasma*<sup>75</sup> y *Les nom-dupes errent*.<sup>76</sup> En su libro *The laws of thought*,<sup>77</sup> Boole parte del universo discursivo para plantear las leyes del pensamiento, como en casi toda lógica, los valores son 2, 1 o 0 para denotar universo o nada.

Él escribe:  $x(1-x) = 0$ ,  $1-x$  será el modo de escribir una negación, por ejemplo, en la clase los hombres  $=x$ , los no hombres serán definidos por  $1-x$ . Este axioma parte del principio de

---

<sup>73</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p.164.

<sup>74</sup> Cf. Copi, 1953.

<sup>75</sup> Cf. Lacan, 1966-67: 30/11/66.

<sup>76</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 14/ 05/74.

<sup>77</sup> Boole, 1854.

no contradicción, que afirma que es imposible poseer una cualidad y no poseerla al mismo tiempo. Y se expresa  $x^2 = x$ , de ahí se escribe la ecuación bajo la forma:  $x - x^2 = 0$ , de donde obtenemos  $x(1 - x) = 0$ . Por lo tanto, esta última ecuación designará a los hombres y a los no-hombres, lo que equivaldrá a cero, pues es imposible a partir del principio de no contradicción que eso no equivalga a cero. Entonces, queda demostrado que un axioma metafísico (ya que el principio de no contradicción se puede encontrar en Aristóteles) tiene como consecuencia ser una ley del pensamiento y Boole nos dice que desea dirigir la atención al hecho de que dicha ecuación es una ecuación de segundo grado. De esto se sigue una llamada como nota al pie de la cual va a servirse Lacan, planteando la posibilidad de que exista una ecuación de tercer grado que supondría un proceso *tricotómico*:

$$\begin{array}{l} \text{a)} \quad x \quad (1 \quad - \quad x) \quad (1 \quad + \quad x) \quad = \quad 0 \\ \text{b)} \quad x \quad (1 \quad - \quad x) \quad (-1 \quad - \quad x) \quad = \quad 0 \end{array}$$

A lo que responde que ello no es *interpretable* en el sentido de la lógica. ¿Por qué?, pues precisamente porque, el a) supondría la adición de cualquier clase de  $x$  al Universo: 1, lo cual no puede concebirse (pues para la lógica no se le puede agregar nada al universo ya que el universo está cerrado en sí mismo, es completo, a lo que es completo no se le puede agregar nada) y el b) no es interpretable debido a que el símbolo -1 no está sujeto a la ley:  $x(1 - x) = 0$  indica lo no idéntico a sí, al no seguir la ley de identidad, debe quedar excluido en el origen de la lógica matemática. Posteriormente señala que en suma puede ser enmarcada un razonamiento tricotómico y estudiar sus consecuencias, pues hay operaciones conocidas por los matemáticos que la sostienen, más no forman parte del razonamiento general. Dicha tricotomía no estaría planteada de acuerdo a la

ley general, sería el producto de una oportunidad o de una voluntad arbitraria.<sup>78</sup> A esto Lacan responderá que aquello que del universo ex-siste, lo propio es agregarse a él<sup>79</sup> sugiriendo que el Uno:

[...] ese Uno, lejos de surgir del universo surge del goce, y no cualquiera: del goce dicho fálico. Y es por lo tanto de esto de lo que la experiencia analítica nos demuestra su importancia: que de esta serie que se demuestra como lógica, como significante, pero literal, quiero decir inscribible, en tanto la inscripción, es de ahí que surge en nuestra experiencia, la función de lo real, al menos, si ustedes me siguen, que algo como una  $x$  puede añadirse a este goce y constituir lo que ya he definido como fundante del plus-de-gozar.<sup>80</sup>

Veamos cómo es esto posible. Se parte de la ecuación  $x^2=x$ , de esto se sigue que la  $x^2$  supone la identidad, es una formulación del principio de identidad, pero una formulación que *estalla en sí misma*,<sup>81</sup> pues supone la dualidad del elemento idéntico, o sea, una alteridad, no hay una identidad sin alteridad, como fue anunciado en el capítulo I con Hegel.

Agreguemos un detalle más que Miller desarrolla en la clase tres del seminario “La lógica del fantasma”, que tiene que ver con la derivación del -1 a partir de la primera ecuación, o la ley de dualidad que presenta Boole. Si en vez de hacer la elección booleana  $x-x^2=0$ , se elige  $x^2-x=0$ , se obtiene:  $x(x-1)=0$ , es decir que el -1 ¡está presente! Si concebimos la no exclusión de

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 14/05/74.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Cf. Lacan, 1966-67: 30/11/66.

una de las transformaciones posibles, aunque claro, este símbolo no sigue la ley  $x^2=x$ . Así pues, en el origen de la lógica matemática, como bien señala Miller, se excluye al -1.

El +1, por su parte como dice Boole, no puede ser tomado en cuenta pues nada puede agregarse al Universo. Entonces, el +1 y el -1 constituyen el fundamento excluido de la lógica matemática y son derivados de plantear una “lógica” tricotómica o de plantear la posibilidad excluida por Boole. Lacan va a apostar a ese  $x^3=x$ , va a ver funcionar ahí ese tres con el que marca lo real como tal, pues es el tres del borromeo el que soporta la práctica analítica.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 14/05/74.

### 3.4 UNA SOLUCIÓN CANTORIZADA.

#### LO NUMERABLE Y LO IMPOSIBLE DE ENUMERAR

En este apartado vamos a seguir las consecuencias que se derivan del Uno propuesto como un conjunto,<sup>83</sup> lo que va a permitir seguir desarrollando la propuesta que venimos sosteniendo en la que se indica que el Uno, como el que se produce en un discurso analítico, es el Uno que funda un campo de goce, numerable e imposible de numerar o, dicho en otros términos, fálico y no-todo fálico. Hemos anunciado que lo no-todo fálico tiene un vínculo estrecho con la letra misma que se considera un modo de escritura en tanto corrección del objeto. Nos interesa poder desarrollar el vínculo entre lo numerable y lo imposible de numerar con respecto al Uno del conjunto y el uno del elemento.

En primer lugar, es importante señalar que hay una diferencia entre un “todo” y un conjunto, pues la relación que existe entre un todo y sus partes es más fuerte que la relación entre un conjunto y sus miembros. La relación por medio de la cual un elemento pertenece a un conjunto es más laxa que la que liga a las partes de un todo con el todo. En efecto, nada hay que se pueda decir sobre la relación de un conjunto y sus miembros, más allá de que esos elementos pertenecen al conjunto. En un todo, los miembros cumplen una función determinada, no así en un conjunto.

Dentro de la teoría de conjuntos, existe uno que se llama *singleton*, es aquel que tiene un único miembro, lo que no significa que se pertenezca a sí mismo. Por ejemplo, si un conjunto tiene un miembro tal que es 3, esto no quiere decir que

---

<sup>83</sup> Cf. Lacan, 1971-72/ 1961-62.

su miembro sea el número 3, que es un número, no un conjunto necesariamente.<sup>84</sup> Por eso Lacan va a decir que es distinto el Uno del conjunto que el Uno del elemento. El conjunto vacío puede ser llamado *singleton* si consideramos que su único miembro es el subconjunto vacío, que es el conjunto necesario a todo conjunto. Lacan se va a servir de este *singleton* para fundamentar al uno como cifra: “No podemos definir la cifra Uno sino tomando la clase de todos los conjuntos que tienen un solo elemento y destacando la equivalencia como siendo aquello que constituye propiamente el fundamento del Uno”. Es entonces un conjunto con un solo elemento, pero que paradójicamente tiene extensión igual a cero. Es oportuno diferenciar la extensión de un conjunto siendo igual a cero o vacía, es decir, como una propiedad o concepto del conjunto vacío en sí que no es ninguna propiedad, pues una propiedad no es un conjunto: “Esto es lo que les pido intenten aprehender mediante la función del conjunto: que hay Uno distinto de lo que unifica como atributo a una clase”.<sup>85</sup> Por ejemplo, uno puede hablar del conjunto de sirenas cuya extensión es igual a cero, pero hay solo un conjunto vacío.

En este momento, Lacan está tratando de establecer al Uno como diferencia y al uno como mismidad, lo que hemos desarrollado como el uno de la repetición y el uno que se produce. El uno como diferencia y mismidad —lo que es en otras palabras lo bífido del uno— se apoya en la noción de conjunto vacío. Sin embargo, podemos rastrear dos argumentos en los que Lacan se apoya para tratar esas dos aristas del Uno, pues remiten a dos tipos diferentes de infinito: aquel numerable y aquel que Lacan prefiere llamar “imposible de numerar”.

El Uno como diferencia refiere al Uno imposible de numerar. Esta diferencia se cuenta como falta. De lo que Lacan

---

<sup>84</sup> Cf. Priest, 2001.

<sup>85</sup> Cf. Lacan, 1971-72: p. 185.

señala que al restaurar el estatuto del número y hacerlo reposar como clase de equivalencia se destaca lo imposible de numerar, vía la diagonal del Cantor que “precisamente en eso consiste lo real que se vincula al Uno”.<sup>86</sup> Veamos de qué se trata.

Cantor prueba que hay un conjunto de números naturales [1, 2...] a los cuales se les puede asignar números enteros [-1,-2...], ambos conjuntos tienen la misma cantidad de elementos porque a cada natural se le asigna un entero. Se prueba lo mismo con los números racionales [1/4].

Sin embargo, no sucede lo mismo si se compara el conjunto de números naturales con el conjunto de números reales, porque cualquier lista dejaría un número por fuera. Por ejemplo, si se supone una lista de números reales [1, 2, 3...] que numere los números que hay entre el uno y el cero representados por decimales (en nuestro ejemplo los decimales de la derecha al que le hacemos corresponder un natural), la lista sería infinita porque siempre habrá Uno que falta<sup>87</sup>:

1	0, <u>1</u> , 2, 3, 4, 5, 6
2	0, 2, <u>6</u> , 6, 3, 4, 5
3	0, 3, 4, <u>5</u> , 6, 6, 8
4	0, 1, 2, 3, <u>6</u> , 9, 8

Si tomo la diagonal y le sumo 1 a cada elemento, el resultado es un número real que no está, siempre habrá uno que falta. La lista deja por fuera cada vez, a Uno.

Si suponemos que la lista es exhaustiva, la diagonal muestra que al sumarle uno a cada número la lista no está completa, en nuestro caso: 0, 1656 se convertiría en 0, 2767, este segundo número quedaría por fuera de la lista, probando que hay un infinito no

---

<sup>86</sup> Cf. Ibid. p. 142.

<sup>87</sup> En nuestro ejemplo, el número sería 0, 2767. Entiéndase: aunque se haga una lista exhaustiva, al tomar la diagonal y sumarle 1 a cada elemento (faltará ese número), nunca la lista podrá ser exhaustiva dado que no hay correspondencia uno a uno entre los números naturales y los reales.

numerable, pues la lista por más exhaustiva que sea, deja de lado cada vez, al menos a un número.

Esto indica que el conjunto de los números reales es mayor que el conjunto de los naturales, lo que prueba que hay una no pertenencia de por lo menos uno con respecto al conjunto o a la lista, y ese uno que *ex-siste*, se repite cada vez, por ser imposible de numerar. Ahora bien, debemos tener en cuenta otra cuestión: en el intervalo entre cero y uno hay infinitos números racionales y también hay infinitos números reales. Con lo cual estamos hablando de dos conjuntos infinitos entre cero y uno. Ambos son infinitos, pero uno es numerable y el otro no. El intervalo de números racionales entre cero y uno es numerable y el intervalo de números reales entre cero y uno no es numerable.

El que un infinito sea numerable implica que es posible listar sus elementos, o lo que es lo mismo, establecer una correspondencia 1-1 con los números naturales. Un infinito no numerable indica que cualquier listado de sus elementos es no exhaustivo. El cardinal de cualquier intervalo de números reales se llama continuo “*c*”,<sup>88</sup> y es el cardinal que se propone para nombrar al Uno de la diferencia, en tanto siempre falta uno cada vez, al querer hacer la lista de los elementos.

El Uno comienza en el nivel en el que hay Uno que falta. El conjunto vacío es legitimado por ser, si me permiten, la puerta cuyo franqueamiento constituye el nacimiento del Uno. [...] Lo que constituye el Uno y lo que lo justifica es que se designa solamente como distinto sin otra referencia calificativa. Porque sólo comienza a partir de su falta.<sup>89</sup>

El Uno, calificable como mismidad, remite a su estatuto exponencial. Lacan lo refiere al infinito actual, al cardinal  $\aleph_0$ . El  $\aleph_0$  es un cardinal numerable, es una medida para conjuntos infinitos como por ejemplo los naturales y los racionales. Al ser

---

<sup>88</sup> Cf. Sartorio, 2000.

<sup>89</sup> Cf. Lacan, 1971-72: p. 143.

numerable, se puede establecer una correspondencia 1-1 con el conjunto de los números naturales. Lacan lo utiliza para fundamentar el Uno de la mismidad, pues es “la aplicación bi unívoca de un conjunto sobre otro”.<sup>90</sup> También podríamos decir que lo que se cuenta en el  $\aleph_0$  es el 1 en más, el pasaje de un número a otro, lo cual es algo que Lacan sugiere. El infinito actual supone que en un mismo instante  $t$  se puede reunir una cantidad infinita de elementos en simultaneidad en ese instante, dando lugar a un infinito, como se ha desarrollado anteriormente no es tanto una totalidad, sino una especie de unidad lograda. Pero esta unidad lograda no hace sino remarcar lo que Lacan va a llamar la inaccesibilidad, es decir, que la mismidad es lo inaccesible de la relación sexual: “Lo que esto indica es que cuando debería haber 2, nunca hay más que 1 y esta es una verdad. [...] lo verdadero nunca sería tal más que al faltarle a su *partenaire*”<sup>91</sup> y esto se explica por lo que Lacan desarrolla como la inaccesibilidad del 2, si se define la accesibilidad como la propiedad de un número de poder ser producido como suma o exponenciación de al menos dos números más pequeños que él. El 1 se engendra de aquello que el cero marca como falta, pero el dos no podría ser accesible ni sumando cero al uno ni multiplicando el uno por sí mismo...

Lo verdadero, que no es sino al faltarle su *partenaire*, es la escritura del 0 y del 1 de donde no se puede escribir la relación de dos. El Aleph es la inaccesibilidad para cualquier número, de ser el último o de acceder al  $\aleph$ , pues ningún número, dice Lacan, accedió al  $\aleph$ . Entonces el Uno de la mismidad es la escritura, supuesta unión en la unidad, la falta del 2, pues la unidad está formada por la falta y la marca de la falta, que es el Uno en cuestión. Entonces el Uno marca un límite infinito al que tienden los números, pero que en cada Uno que se traza,

---

<sup>90</sup> Cf. Ibidem.

<sup>91</sup> Cf. Lacan, 1971-72: 174.

no se encuentra al infinito en tanto que ya escapó. Esto es planteado en términos de Lacan como intento de recuperación de goce<sup>92</sup> fundando una diferencia que *produce*, de ahí lo bífido del Uno.

Como diferencia, el uno apela a un significante que no puede ser contado en una cadena, es el padre que funda, y que en su función como nombre se apoya en que no se puede saber quién es, que de hecho no es, y que persiste como la marca de una negación forclusiva. En efecto, el Uno que falta en la diagonal y que supone un infinito no numerable entre el cero y el uno es también el espacio en la recta de lo que Lacan va a llamar compacidad del goce sexual<sup>93</sup>, ante lo cual se justificaría lógicamente el hecho de que Un padre es aquel que hace de una mujer la causa de su deseo, es decir, el Padre en estos términos está en el mismo lugar que el espacio de un goce sexual. Con la diferencia de que el padre es quien no puede ser contado en la lista y el goce compacto designa el espacio no vacío entre el cero y el uno: un sub-recubrimiento finito de un conjunto infinito.<sup>94</sup> Y como mismidad, implica la repetición de la imposibilidad de cualquier número de acceder al  $\aleph_0$ . Dicho en otros términos, que de la repetición del uno surja el dos de la relación sexual: “por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno del vínculo: *relación sexual*”.<sup>95</sup>

La relación que esto tiene con los desarrollos que se hicieron sobre la verdad estriba en que el esfuerzo de lectura produce esta imposibilidad. Lo que la neurosis lee como impotencia puede ser leído como imposibilidad.

---

<sup>92</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p. 143.

<sup>93</sup> Cf. Lacan, 1972-73: p. 17.

<sup>94</sup> Cf. Wiener, 2016.

<sup>95</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 14.

### 3.5 ... DE LA IMPOTENCIA A LA IMPOSIBILIDAD

En este último apartado vamos a desarrollar lo que se ha venido anticipando como el amor-Idealizante al Padre y la función del padre como nombre. Pues se considera que si Lacan no volvió a hablar del uniano fue porque algo de ese concepto le permitió articular algunas cuestiones respecto al Nombre del Padre.

Lo que nos interesa resaltar para dar un cierre al desarrollo sobre el Uniano es que es el padre que funda, lo que se produce en el discurso analítico y abre un campo de goce: es lo que devendrá el tercero que anuda a los otros dos redondeles de cuerda y que no puede, por todo el desarrollo que hemos hecho anteriormente, pertenecerse a sí mismo, o sea, ser ubicado o, lo que es peor, personificado. Es una no pertenencia a sí.

Llamamos a este apartado de la impotencia a la imposibilidad, en tanto algo de la función de la escritura en un análisis es la re-escritura de un padre. Entiéndase el Nombre del Padre como metáfora del deseo del Otro, como mediador entre el sujeto y ese deseo innombrable, operador que supone una vía para el deseo causado por un objeto.

Así, un planteamiento tardío como la identificación al síntoma como fin del análisis<sup>96</sup> va a tener una íntima relación con el pasaje por la castración y cierta pérdida del amor-Idealizante al padre. Este amor al padre lo supone como “aquel que detenta los derechos y los medios del goce”,<sup>97</sup> es tan amado como odiado y orilla a inventar una *relación* que —se propone— está dada por el cuarto redondel de cuerda del nudo borromeo e indica compensaciones escritas desde ese padre Idealizado y

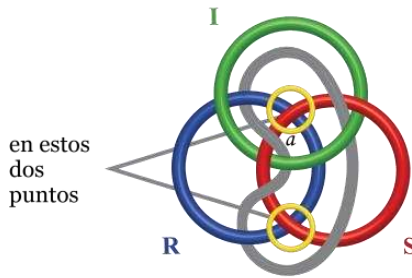
---

<sup>96</sup> Lacan, 1976-77: 16/11/76.

<sup>97</sup> Hochman, 2008.

sostenido a la vez en el mito como amo moral y padre humillado.<sup>98</sup> Son versiones del padre que suturan. En ese sentido podríamos decir que el cuarto redondel es la sutura de una herida paterna.

Para desarrollar ese planteamiento es preciso dirigirse al seminario R. S. I., donde Lacan muestra que puede haber dos puntos de falla en el nudo borromeo y propone que de lo que se trata en un análisis es de hacer que lo Real, (en este caso al ser los dos puntos donde se escribió la falla) pase por encima de lo Simbólico,<sup>99</sup> es decir, que el nudo se pueda escribir con tres toros, anudados de modo borromeo:



Con lo cual se está diciendo que el *sinthome* no es el único modo de vérselas con la falla de la escritura del borromeo de tres redondeles de cuerda, ya que los puntos de cruce pueden reescribirse, posibilitando que el padre sea el que una a los otros dos. El hecho de que uno *ex-sista* supone por un lado no ser localizable y, por el otro, una corrección del objeto pues, como se ve en el dibujo, si lo Real se escribe por arriba de lo simbólico, no hace falta un cuarto redondel y ahí el objeto se ubica como el agujero, llamado por Lacan *plus-de-gozar*, condición de cualquier goce. Es decir, que el uno que en el discurso analítico *se produce* como *plus-de-gozar*, en el nudo se produce como una

<sup>98</sup> Cf. supra 1.8.

<sup>99</sup> Lacan, 1974-75: 14/01/75.

pérdida que re-escribe algo de la causa. El objeto es llamado por Lacan “el núcleo elaborable del goce, pero sólo depende de la existencia del nudo”,<sup>100</sup> o sea de que haya al menos tres consistencias de toros. Estas consistencias de toros tienen, por así decirlo, su fundamento en el *triskel*. Este se compone de tres rectas infinitas y es llamado por Lacan rasgo unario, a partir de lo que él llama las tres identificaciones freudianas. Así, la identificación se soporta por el nudo borromeo:

Es en tanto que el nombre del padre es lo que hace nudo aquí, y si se trata del *triskel*, el nombre del padre aquí del *triskel* hace nudo, es en tanto, pues, que el *triskel* *ex-siste* que puede haber identificación, ¿identificación a qué?, a lo que en todo nudo borromeo [...] constituye el corazón, el centro del nudo.<sup>101</sup>

Dicho de otra manera, en tanto el *triskel* *ex-siste*, el nombre del padre hace nudo y permite que haya una identificación a lo que constituye el corazón (*que se produce como agujero al escribirse el triskel*) de borromeo. Es en ese corazón que se sitúa el objeto a, permitiendo la identificación con el deseo. El *triskel* permite mostrar cómo no hay posibilidad de localizar uno que anude, ya que cada uno es el que sostiene a los otros dos. No se puede decir *es ese*, porque de cualquiera que se diga *es ese*, estará sostenido por otros. El Uno en su origen no es localizable, es la respuesta que da Lacan al ἐξίστημι con la noción del ἐξαίφνης de Aristóteles; no es posible establecer algo primario, el salir fuera de sí en un instante absolutamente imperceptible es la *ex-sistencia* del padre que introduce en acto el orden del deseo.

Por ello lo bífido del Uno es la mismidad, leída en términos de repetición, y la diferencia, leída en términos de

---

<sup>100</sup> Lacan, 1974: p. 90.

<sup>101</sup> Cf. Lacan, 1974-75: 15/04/75.

*producción*. La mismidad en tanto conjunto vacío denota un elemento que se repite sin pertenecerse a sí. El no pertenecerse a sí supone, como hemos expuesto en los dos primeros capítulos, la imposibilidad de una representación cualquiera salvo a costa de una exteriorización inicial, el trazo unario es aquel que aliena al sujeto al cuerpo del lenguaje, expatriándolo de toda pertenencia a sí, develando en el desarrollo de la verdad una falta en ser, producto del fuera de sí que el Uno escribe. En el orden del deseo, supone una revelación de la nada, pero lejos de tener esta nada un argumento sartreano, para Lacan es la puerta de entrada por donde se designa la falta,<sup>102</sup> pues el deseo no se coloca ante sí para reconocerse ni siquiera en otro sí mismo; de reconocerse en otro deseo no sería sino para revelar su no identidad consigo, tal como lo argumentamos en el apartado 1.2.

Si tomamos por su parte la referencia de que toda invención no se reduce sino a ser un *sinthome*, entonces podemos pensar que lo que se inventa es un modo de escribir aquello que del padre falla en un intento de localizar al Uno que anuda a los otros. El *sinthome* es un modo de desconocer que cada redondel es un cardinal, y por ello es imposible nombrar a uno de los tres como padre, pues el padre se restringe a ser aquel que articula a otros dos. Si el desarrollo de este capítulo ha sido para dar cuenta del uno como no perteneciente a sí, entonces es imposible que ninguno de los tres *sea*, lógica que no sucede con el cuarto redondel, ya que el cuarto es localizable como un Uno que *repara* la “dimisión paterna”.<sup>103</sup> En efecto, Lacan propone que el deseo de Joyce de ser un artista compensa el hecho de que su padre no haya sido un padre.<sup>104</sup>

Ante la falla paterna se puede *inventar* un *sinthome*, y se plantea la invención de acuerdo al seminario *Les non-dupes errent*

---

<sup>102</sup> Cf. Lacan, 1971-72.

<sup>103</sup> Cf. Lacan, 1975-76: p. 86.

<sup>104</sup> Lejos estamos de inmiscuirnos en la problemática de si Joyce era o no un psicótico. O si el *sinthome* sólo cumple una función en la estructura psicótica.

como un artificio, un truco para rellenar el agujero en lo real, agujero estatuido por el *traumatisme*<sup>105</sup> de la no relación sexual.<sup>106</sup> Lo que proponemos es que esa relación que se inventa está orientada por el amor-Idealizante del Padre, es decir, la creencia en que hay Uno; ahí donde se inventa una relación, se cree que habría Uno que sería aquel que no está dado por otro, uno que se pertenece a sí, lo que supondría Un Padre que detenta los medios del goce, pues es el *que es* y no un Uno en menos.

Ya que el Padre será el medio, la metáfora necesaria, ahí donde “la metáfora viene de lo que hace nudo”,<sup>107</sup> el padre será aquel redondel que articula a otros dos, y al ser cardinales homogéneos, no podría ser posible designar a Uno como aquél que anuda:

No será el nudo borromeo el modo bajo el cual se libra a nosotros el Uno del redondel de hilo como tal, el hecho de que por otra parte sean 3, esos 1, y que al ser anudados, solamente al ser anudados, nos es librado el 2.<sup>108</sup>

Es la diferencia entre un padre y un *sinthome*, por ello el *sinthome*, lejos de lo que plantean algunos lectores de Lacan, no puede ser un nombre del padre. El *sinthome* es aquella cuarta consistencia que indiscutiblemente evita que los otros 3 se suelten, es una artimaña,<sup>109</sup> el artificio como *saber-hacer*, pero imputado a Dios. El *sinthome* implica que existe un universo, lo cual seguramente es un engaño, pues el uno se resta del universo.

---

<sup>105</sup> Neologismo lacaniano que condensa en francés las palabras agujero y traumatismo.

<sup>106</sup> Lacan, 1973-74: 19/02/74.

<sup>107</sup> Lacan, 1975-76: p. 42.

<sup>108</sup> Lacan, 1973-74: 12/03/74.

<sup>109</sup> Lacan, 1975-76: p. 62.

Esta artimaña supone que habría tal universo, pues el *sinthome* como invención es un saber-hacer que se le imputa a Dios en el movimiento de pretender ubicar al Uno, al modo de los poetas, instaurando un universo, Otro del Otro real, desconociendo que “hay Uno, pero no se sabe dónde”.<sup>110</sup> Cabe recordar lo anteriormente mencionado, la función del padre como nombre, como pivote del discurso, se apoya en que no se puede saber quién es el padre, porque no *es, existe*. Y ahí radica la diferencia del psicoanálisis con respecto a otros discursos.

Este Uno remite entonces a la función del padre como nombre, imposible de ser determinado; es el padre que une y que hace apertura al *decir* en tanto adosado al *dicho*. El padre como rasgo, como *triskel*, forma parte de lo no representable en tanto *excede a la totalidad del universo*. El Padre como nominación abrirá la posibilidad de que la causa se escriba como tal, lo que será desarrollado en el capítulo IV como corrección del objeto. El amor-Idealizante al Padre, en cambio, supone una eyección del deseo que, despedido a lo real, se encuentra en el masoquismo, articulando cuerpo y goce. A esto Lacan lo llama emplear la perversión como medio, es decir, a partir de la figura del Amor divino, o el amor-Idealizante al Padre, ahí el deseo se transforma a un fin preestablecido y ya determinado.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Lacan, 1973-74: 18/12/73.

CAPÍTULO 4  
LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA  
DE LA LETRA



## 4.1 LO QUE SE PRODUCE COMO AGUJERO SII<sup>1</sup> SE ESCRIBE EL TRISKEL

En este cuarto y último capítulo vamos a desarrollar la función de la escritura como letra. Con ello pretendemos cerrar el argumento que ha sido abierto como el entrecruzamiento de la dimensión de la verdad y la función de la escritura.

Para introducir la cuestión de la escritura se hizo un pasaje por lo bífido del Uno, debido a que “alrededor del rasgo unario gira toda la cuestión de lo escrito”.<sup>2</sup> Se desarrollaron algunos argumentos que acompañan al hecho de que hay Uno, pero no se sabe dónde. En el apartado 3.3 se indicó que el cuantor universal niega la función fálica, fundando un universal —en términos míticos— que designaría un goce puro, sin embargo este universal —en términos lógicos— se caracteriza por no tener un contenido existencial. La existencia se vuelve independiente de la proposición.

El *εξάφνης* aristotélico nos dio la pista de que el Uno no puede ser localizable debido a su infinita pequeñez, y lo anterior articulado a la función del Padre nos condujo al padre que funda pero que no *es*, y tampoco puede ser determinado como Uno, pues falta en la cadena y no se pertenece a sí mismo. Con ello arribamos a que el nombre del padre es lo que hace nudo, pues su fundamento es el *triskel*, o dicho en otros términos, el trazo unario. Este trazo permite que haya identificación a lo que constituye el corazón del nudo borromeo que es la causa del deseo. La causa del deseo se produce como agujero en tanto el triskel se escribe.

---

<sup>1</sup> Forma abreviada del bicondicional lógico.

<sup>2</sup> Lacan, 1975: p. 139.

En este punto reconocemos el entrecruzamiento entre la dimensión de la verdad y la función de la escritura en la obra de Jacques Lacan: el lugar del objeto a, la causa del deseo. Como señalamos en el capítulo III, la neurosis se afianza en la creencia del Uno como posible, como consistente, lo cual supondría un goce absoluto. De ahí que Lacan sostenga que “todas las determinaciones articuladas de lo que atañe al deseo encuentran siempre lógicamente su justo lugar a partir de un más allá del goce planteado como absoluto”.<sup>3</sup> Esto quiere decir que el deseo determinado como insatisfecho o imposible detenta en su “no poder” un absoluto, uno que sí podría. O dicho en otros términos, ser histérica o no serlo depende de que haya o no haya Uno.<sup>4</sup> A este *que haya Uno* lo hemos leído como el Amor Idealizante al Padre, un Uno que se pertenece a sí, lo que tiene por efecto la transformación del deseo al término fin,<sup>5</sup> a un fin en sentido teleológico, lo que en suma se contradice con el hecho de que la causa del deseo se circunscriba en agujero. Se propone que el fin es sostener al padre desde lo imaginario o mítico, como amo moral y figura humillada —recuérdese el apartado 1.8—.

El efecto de la escritura del triskel produce un agujero e implica la escritura del borde de ese agujero. En este capítulo pretendemos desarrollar la escritura de la letra como siendo el borde del agujero entre el saber y el goce.<sup>6</sup> En este punto podemos sostener que la función de la escritura en un análisis remite:

1) A la re-escritura de Un Padre, o como sostuvimos en el último apartado del capítulo III, el pasaje de una

---

<sup>3</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p. 195.

<sup>4</sup> Cf. Lacan, 1972-73.

<sup>5</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 18/12/73.

<sup>6</sup> “Entre el goce y el saber, la letra constituye el litoral”, (cf. Lacan, 1970-71: p.109).

cadena de 4 consistencias a una cadena de 3. Lo que habilita una identificación al corazón del cadenudo borromeo, que es el objeto causa de deseo, también llamado, por Lacan —como plus-de-gozar— condición de todo goce.<sup>7</sup>

2) A la ruptura de semblante, o escritura de la letra, que se produce con las consecuencias de la escritura del triskel.

---

<sup>7</sup> Cf. Lacan, 1974.

## 4.2 LA ESCRITURA ES LA REPERCUSIÓN DE LA PALABRA

Vamos a desarrollar el punto 2 estableciendo lo específico de la letra, de modo que al final del capítulo podamos volver al triskel y mostrar cómo se atraviesan estas dos funciones que competen a la escritura en un análisis.

En el seminario *De un discurso que no fuera de semblante*,<sup>8</sup> Lacan comienza a establecer la noción de letra como aquello que viene de la ruptura de un semblante, por ello es preciso establecer previamente qué es un semblante. En la presente tesis ha sido trabajado el semblante<sup>9</sup> como el agente del discurso, pues todo discurso se presenta como semblante y el semblante está construido sobre la base del significante. Es decir, no viene de la naturaleza, “el significante es idéntico al estatuto como tal del semblante”.<sup>10</sup>

El semblante sirve para vehiculizar una verdad, es en suma aquello que viene al lugar de la falta-en-ser. En efecto, Lacan indica que el semblante “se hace pasar por lo que es la función primaria de la verdad”<sup>11</sup> del modo siguiente: siendo semblante *de ser*<sup>12</sup> (podríamos agregar, un objeto o el falo), no hace sino encubrir un real (un agujero), pues el semblante se dirige a eso que cubre, a lo real, dividiendo al sujeto, inscribiendo la castración. Por eso se hace pasar por la función primaria de la verdad, dado que sitúa el efecto sujeto que la castración implica.

En efecto, el objeto *a* ocupando el lugar del semblante en el discurso analítico tiene por función interrogar el estatuto

---

<sup>8</sup> Cf. Lacan, 1970-71.

<sup>9</sup> Cf. supra 1.9.

<sup>10</sup> Cf. Lacan, 1970-71: p. 15.

<sup>11</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 24. Las itálicas son nuestras.

<sup>12</sup> Cf. Lacan, 1972-73.

del fantasma, dado que el sujeto está en frente *de* (del objeto).<sup>13</sup> Y en este movimiento se va construyendo la letra. Pues interrogar al fantasma, escribirlo —dado que es una construcción en análisis— supone determinar la posición del sujeto con respecto al objeto que es causa. Al abordar la escritura, Lacan se sirve de una frase de Mencio<sup>14</sup>:

天  
下  
之  
言  
性  
也

Que puede ser traducida como “lo que está bajo el cielo es la designación de la palabra”. Y continúa con una segunda frase:

則  
故  
而  
已  
矣

Que Lacan traduce como “en conformidad con la causa”. En realidad sólo traduce las primeras dos letras o símbolos. Lacan se pregunta si el semblante proviene de la naturaleza o no. Es decir si el semblante se corresponde con el pavoneo natural que se dirige al acto sexual. Para esto va a servirse de la frase de Mencio, pues esta revela el estatuto de la naturaleza: “Esta escritura tuvo en China un papel fundamental en ciertos acontecimien-

---

<sup>13</sup> Cf. Lacan, 1970-71.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*: p. 53.

tos, y esclarece lo que podemos pensar de la función de la escritura”.<sup>15</sup> La naturaleza de la que se trata, dice Lacan, es la naturaleza del ser hablante. Si construimos la frase de los símbolos y lo que se viene desarrollando, es posible afirmar que *la función de la escritura es la palabra en conformidad con la causa*.

Estatuida bajo el cielo: “En lo que atañe a lo que está bajo el cielo, lo que se destaca no es sino la función de la causa, por cuanto es el plus-de-gozar”.<sup>16</sup> Volveremos sobre la cuestión del plus-de-gozar. Esta es la naturaleza del ser hablante, interrogado desde el discurso psicoanalítico.

La tesis que venimos desarrollando indica que es por vía de la palabra, de la puesta en acto de la dimensión de la palabra, que se llega a algo del orden de lo escrito. La teoría de la escritura en Lacan difiere radicalmente de la teoría de la escritura en Freud, pues para este se trata de signos escritos en el aparato anímico, de impresiones, mientras que para Lacan lo escrito en tanto rasgo unario refiere a un Uno que no es localizable y que por tanto se desplaza como referente en el discurso.

El referente “se pasea”,<sup>17</sup> dice Lacan, y por ello es real, en tanto que imposible de determinar. Esta escritura puesta en el orden del nudo borromeo indica un agujero en el centro como causa del deseo.

El objeto a como causa del deseo implica un agujero, del cual una vez escrito sólo tenemos su borde, es lo que queda de la ruptura de semblante. No hay ninguna impresión, ni en el aparato ni en algún sitio, pues se trata de superficies bidimensionales ya que “no hay topología sin escritura”.<sup>18</sup>

A partir de la interpretación, las vueltas de lo dicho van a permitir el corte de la banda bipartita de Moebius que en su costura escriben una banda efectiva de Moebius, puesta a la

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 52.

<sup>16</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 56.

<sup>17</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 15.

<sup>18</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 75.

orden de cortar una a-esfera, punto fuera de línea y objeto causa del deseo.<sup>19</sup> Note el lector que la banda de Moebius recortando una esfera, que Lacan llama a-esfera por el objeto a, establece los elementos del fantasma, que se interroga en el discurso analítico y hace a la escritura del objeto.

¿Pero cómo entender el objeto del fantasma en el orden de un agujero? Si se comienza planteando que el saber es el goce del Otro, se puede considerar que es aquel objeto que Lacan llega a llamar saber.

Se considera que el objeto del fantasma es un saber que se propone con respecto al goce del Otro, es el saber que se propone y se produce como intento de recuperación del goce puro,<sup>20</sup> el plus de gozar es un aparato de intento de recuperación de goce (recuérdese que en el apartado 3.1 lo hemos trabajado en torno a la función de la renuncia al goce), aislando una de las formas del objeto a que al ser una práctica de recuperación (de goce) implica en tanto se produce una pérdida que el sujeto desconoce. Cuando Lacan trabaja el saber con el término *a*,<sup>21</sup> lo hace articulándolo a la producción de una satisfacción de la que el sujeto en cuestión es solamente el *instrumento de un funcionamiento*,<sup>22</sup> de donde la satisfacción es algo que molesta al yo, y el saber es un no saber que se está allí. Se está como instrumento de un funcionamiento *sin saberlo*, por ello el saber debe ser cuestionado. “El psicoanálisis implica el funcionamiento del saber. No es a través de ninguna verdad, y sobre todo de ninguna ontología”,<sup>23</sup> es decir, que no hay ningún ser allí, sino un sujeto como instrumento de un funcionamiento, pero ¿de qué cosa?

---

<sup>19</sup> Cf. supra 2.4.

<sup>20</sup> Cf. supra 3.3.

<sup>21</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p. 186.

<sup>22</sup> Cf. Ibid.: p. 190.

<sup>23</sup> Cf. Ibid.: p. 191.

Respondiendo desde la pulsión, de la cual el objeto *a* es su “corazón”,<sup>24</sup> se trata de un *dejar ser un objeto* donde se está *sin saberlo*, en orden de un goce planteado como absoluto, como puro. Es esta una creencia de la estructura neurótica, dado que el fantasma no es sino una versión del padre que lo sostiene completo e impotente, de lo que se trata en un análisis donde se interroga a ese objeto, a ese saber que es la producción de una satisfacción, es *de la ruptura de ese saber*.

La hipótesis que venimos desarrollando establece que mediante la dimensión de la verdad, que en su devenir se da por vía de la palabra, se horada el camino hacia lo escrito debido a que *la escritura, es la repercusión de la palabra*; esto es lo que sostiene Lacan cuando afirma que la representación de la palabra es la escritura.<sup>25</sup> Posteriormente añade que la representación es la repercusión,<sup>26</sup> pues la repercusión y el horror que se tiene a la verdad se circunscribe al horror de la castración, al hecho de que *no hay relación sexual*, axioma que se traduce en las vueltas del dicho puesto a trabajar en un análisis.

En estas vueltas del dicho sucede, vía la interpretación, la circunscripción de la *no relación sexual*. De esto se sigue que la escritura del Uno como indeterminado y de la letra como borde del agujero entre saber y goce —volveremos sobre esto— sea la repercusión de la palabra. Porque la circunscripción de la *no relación sexual*, o dicho en otros términos, de la castración, hace pertinente que el Uno *no sea* y que la letra propuesta como saber sobre el goce del Otro devenga en su construcción y paso, borde de un agujero.

En este sentido, Lacan retoma en *el escrito sobre La carta robada*, el equívoco entre carta y letra que hace mella de una

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 194.

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 79.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 84.

función, *la castración*, pues como la carta, está ahí como elemento de la estructura de la neurosis, pero en suspenso.<sup>27</sup> Retomando la cuestión que fue mencionada anteriormente con respecto al goce absoluto o puro, cabe mencionar que, desde la postura de Lacan, el goce puede ser únicamente abordado mediante el objeto, que es en última instancia una producción de saber con respecto al goce del Otro. Este saber se asemeja a la carta, en principio porque a ambos Lacan los llama objeto *a*, pero tomemos en cuenta que ambos están en *susfrimiento*,<sup>28</sup> es un saber sufrido y a la vez suspendido, un saber que se propone ser construido en el dispositivo analítico.

---

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*: p. 97.

<sup>28</sup> En francés, *souffrance* es tanto sufrimiento como suspenso.

### 4.3 LITURA,<sup>29</sup> ENTRE BORDE Y SABER

La construcción de ese saber es también su ruptura, pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de ruptura? Para bordear la cuestión es preciso construir el borde, por presentarlo de un modo literal.

Previo a ello es importante destacar que la tesis de la escritura en Lacan que hemos venido construyendo difiere de la de Freud en tanto no se trata de una huella ni de una impresión ni de algo primario. En efecto, en su escrito sobre la pizarra mágica,<sup>30</sup> Freud atribuye al inconsciente poseer las huellas mnémicas duraderas que permiten alojar los recuerdos. Postula al aparato como un sistema receptivo e ilimitado comandado por la conciencia y el preconscious, análogo a la lámina de celuloide de una pizarra mágica. En dicha lámina, ninguna huella se conserva, es decir, el registro puede destituirse cada vez, por oposición al papel encerado en donde se conservarían todas las huellas que entrarían en contacto con el sistema consciente y preconscious cuando algo del exterior a este último sistema convocara una huella desde el preconscious. Para Freud, la situación es tal que, mientras se escribe, se va borrando de la superficie lo que es conminado a ser conservado en otra superficie no hecha de celuloide, sino de cera. Es decir, que algo queda escrito más a la manera de una *inscripción*, que de acuerdo con la RAE,<sup>31</sup> indica un escrito sobre piedra, mientras que para Lacan bien podríamos usar el verbo *circunscribir*, que indica reducir a ciertos límites algo o bien, en geometría, aquello que indica el trazo de una figura en el exterior de otra de modo que

---

<sup>29</sup> Litura significa corrección, enmienda o tachadura. Por la orientación de esta investigación optamos por la primera traducción.

<sup>30</sup> Cf. Freud, 1924.

<sup>31</sup> Cf. RAE, 2018.

ambas sean tangentes en el mayor número posible de puntos.<sup>32</sup> Lo que es similar a la letra como litoral.

El lector podrá reconocer que los modelos utilizados difieren en su dimensión: si Freud apela a un objeto tridimensional, Lacan, de acuerdo a lo desarrollado sobre el objeto como punto fuera de línea, apela a una superficie bidimensional que es el *cross-cap* compuesto por una esfera y una banda de Moebius que se cose a ella.

Si bien Lacan reconoce que saca provecho de la carta 52 lo refiere al significante<sup>33</sup> y no a la letra, que bien distingue del significante: “[...] nada permite confundir, como se hizo, la letra con el significante”.<sup>34</sup>

La letra es entonces una consecuencia del lenguaje, consecuencia establecida a partir de la ruptura de semblante, pues la ruptura del mismo *en lo real* se presenta como grieta. Lo que es congruente con el viraje de lo litoral a lo literal entre el saber y goce. La letra es lo que se presenta del significante en lo real: “La escritura, la letra, está en lo real, y el significante en lo simbólico”.<sup>35</sup> La letra es *escritura de un borde*: el que se circunscribe entre saber y goce. Explayémoslo.

Al decir que la letra es consecuencia del lenguaje, se indica que es un producto real del campo del lenguaje, que no hay un real previo al lenguaje ni por fuera de su campo. La ruptura de semblante es la ruptura de un significante<sup>36</sup> que ha venido al lugar de la falta en ser. Dicho significante sirve a la función primaria de la verdad, es decir, la escritura de la castración.

---

<sup>32</sup> Cf. Ibid.

<sup>33</sup> Cf. Lacan, 1970-71: p. 110.

<sup>34</sup> Cf. Ibidem.

<sup>35</sup> Cf. Ibid.: p 114.

<sup>36</sup> Decir un significante es decir un enjambre, es decir, el conjunto de los dichos de donde rezuma un decir a partir de la interpretación. Cuando Lacan se refiere al enjambre de significantes, refiere al conjunto de significantes que zumban cual si fuesen Uno, pero es un conjunto, a la manera de las abejas, que suenan al unísono pero son un conjunto.

Ahí donde hay ruptura de semblante, se descubre el real que encubría, pero que no estaba ahí, sino que se descubre lo que al mismo tiempo se produce, por eso la escritura de la letra en un análisis es una construcción y es lo que diferencia la tesis de Lacan con la de Freud con respecto a la escritura, pues el real que se encubre por el semblante no estaba ahí, se lee en su producción. Ahí donde se escribe de la castración —la función primaria de la verdad— y el sujeto queda dividido, se escribe la causa de su división: un objeto no del todo fálico. Escribir la castración es la apertura a un más allá del orden fálico, o, dicho de otro modo, hay una analogía entre la escritura de la barra que recae sobre el sujeto y la escritura del objeto que causa esa división.

Pasar del litoral a lo literal es el modo de decir que se pasa del surco que marca dos campos distintos —el saber y el goce— a la grieta que hace de esos dos campos distintos, homólogos, lo cual será desarrollado desde la topología. Aunque previo a ello es preciso argumentar lo que se ha venido diciendo con respecto al saber y estatuir a qué nos referimos con goce, que, si bien es un tema aparte, es imprescindible brindar algunas determinaciones con el fin de continuar con el desarrollo de la presente tesis.

#### 4.4 CAMPO DEL SABER Y CAMPO DE GOCE

En el apartado 2.2 de la presente tesis hemos desarrollado el saber desde el par ordenado  $\{S1\}, \{S1, S2\}$ .<sup>37</sup> El segundo elemento es el Otro en tanto saber que estipula el lugar de la verdad como un lugar agujereado.

La demostración es la siguiente: se plantea en principio el siguiente elemento del par ordenado  $\{S1, S2\}$ , que hemos dicho sustituye al Otro que vamos a llamar  $A$ . Para mostrar el estatuto del saber, ya trabajado en el apartado 2.2, se va a recurrir al axioma de especificación, que en términos generales sirve para formar nuevos conjuntos a partir de alguna condición arbitraria.<sup>38</sup>

Si partimos de  $A$  como conjunto de significantes, hablaremos de  $B$  como el saber, formado por aquellos elementos de  $A$  que satisfacen la condición de todo significante: no pertenecerse a sí mismo. Vamos a decir que esta condición es la construcción misma del saber en análisis, lo que permitirá escribir ese lugar agujereado de la verdad, que es el punto fuera de línea, es decir, el objeto  $a$ .

$B$  es entonces un conjunto incluido en  $A$ , es decir que todos los elementos de  $B$ , forman parte de los elementos de  $A$ ,

---

<sup>37</sup> En matemáticas, un par ordenado es una pareja de objetos en la que se distingue uno y otro elemento, a diferencia de un conjunto cualquiera, el par ordenado implica el orden de sus miembros como parte de la definición. Es decir, los conjuntos  $\{0, 1\}$  y  $\{1, 0\}$  son idénticos, pero los pares ordenados  $\{0, 1\}$  y  $\{1, 0\}$  son distintos. Nótese que hemos llamado primer elemento al  $S1$ , significante que nombraría al sujeto, mientras que el segundo elemento es  $\{S1, S2\}$ , a lo que Lacan llama Otro.

<sup>38</sup> Jacob, 2018.

pero no a la inversa. Lo que se está preguntando es qué consecuencias tiene este saber —a partir de la condición arbitraria— en tanto incluido o no en A. Escríbase de esta manera:

$$(1) B = \{x \in A : x \notin x\}$$

$$(2) \text{ O bien: } B \subset \{x \in A : x \notin x\} \wedge (3) \{x \in A : x \notin x\} \subset B$$

O sea, el subconjunto B es igual a las x que pertenecen a A y, a las x que no se pertenecen a sí mismas (1), o bien, B está incluida en las x que pertenecen a A y que no se pertenecen a sí mismas en conjunción con las x que pertenecen a A y que no se pertenecen a sí mismas que están incluidas en B. Entonces, ¿es posible asumir que B pertenece a A? Para responder a ello leamos en términos proposicionales a (2) y (3) reconociendo que  $z$ <sup>39</sup> es un elemento de B:

$$(4) z \in B \rightarrow z \in \{x \in A \wedge x \notin x\} \wedge (5) z \in \{x \in A \wedge x \notin x\} \rightarrow z \in B$$

Lo que se lee: si z pertenece a B, entonces z pertenece a las x que pertenecen a A y a las x que no se pertenecen a sí mismas, y si z pertenece a las x que pertenecen a A y a las x que no se pertenecen a sí mismas entonces z pertenece a B. Es posible a su vez retraducir (4) y (5) sustituyendo el elemento x, que es cualquier elemento del conjunto, por z ya que z al igual que x, está dentro del conjunto de A y no se pertenece a sí mismo al igual que x:

$$(6) z \in B \rightarrow \{z \in A \wedge z \notin z\} \quad (7) \{z \in A \wedge z \notin z\} \rightarrow z \in B$$

Las escrituras (6) y (7) son implicaciones que en su conjunción equivalen a la escritura (1). Para resolver la pregunta, en relación a la pertenencia o no de B respecto a A, elabórese la siguiente prueba por el absurdo, planteando que B sí pertenece

---

<sup>39</sup> La x dentro de la llave es un elemento cualquiera del conjunto, si z pertenece al conjunto entre llaves entonces bien puede ser una x posible.

a A, de ser así contamos con dos alternativas: B pertenece a B o B está por fuera de sí mismo incluido en A. Si B pertenece a B, podemos recurrir a (6) que indica lo que sucede para cualquier elemento z que pertenece a B y sustituycamos el elemento z por B:

$$B \in B \Rightarrow (B \in A \wedge B \notin B)$$

Si B pertenece a B, entonces B pertenece a A y B no pertenece a B. El hecho de escribir que B no pertenece a B proviene de la condición arbitraria de la no pertenencia a sí. Note el lector que del antecedente se deriva un consecuente que lo contradice, por ello, concluimos que no es posible plantear que B pertenezca a A.

En relación a la segunda opción, B no pertenece a sí mismo estando incluido en A, podemos sustituir z por B en 7, de lo que obtenemos:

$$(B \in A \wedge B \notin B) \Rightarrow B \in B$$

Al haber partido de que B no pertenece a sí mismo, hemos llegado a una conclusión que lo contradice. Tanto en la primera opción como en la segunda hemos llegado a una contradicción, por haber partido de que B pertenece a A.

Lleguemos a algunas conclusiones en relación al saber. Si se parte de pensar que B es el saber, entonces se encuentra un conjunto que no es parte de A, lo que incompleta a A. El saber es un conjunto de elementos que si bien parten de A, no pueden pensarse como elementos propios de A, dado que son elementos que no se pertenecen a sí mismos. Este saber es el que se propone que hace de A un inconsistente, pues partiendo del Otro y de la condición arbitraria, se deduce una contradicción en su sistema, dado que se demuestra que no es un universo cerrado sobre sí mismo.

Note el lector que se ha desarrollado el saber como objeto *a*: que constituido en el fantasma como el saber del goce del Otro, que no existe, en la neurosis se procura —vía fantasmática— hacerlo consistir. Se dice que es un saber producido, pues el fantasma no es algo del orden de lo ya dado, sino que se va leyendo y construyendo en el recorrido de un análisis. Al tiempo en que se construye, se reduce a la escritura del borde de ese mismo objeto —como agujero—, esto último es lo que planteamos como la función de la escritura en tanto *letra*.

El saber, como cadena significativa y puesto en el lugar de la verdad en el discurso analítico, alude a la inconsistencia del Otro, pues la inconsistencia es un concepto que bien puede ser homologado a la castración ya que no se puede establecer un universo cerrado de discurso. El saber, por lo tanto, alude a la cadena significativa que teorematiza la inconsistencia del Otro, pero también a la producción que se hace como intento de recuperación de goce.

Con el fin de dar un cierre a la presente tesis, y en especial al desarrollo sobre la letra en tanto borde del agujero entre saber y goce, es necesario señalar algunas cuestiones con respecto al goce.

Para introducir el goce, Lacan recurre al modelo lógico de la οὐσία.<sup>40</sup> A eso también lo va a llamar la sustancia del sujeto,<sup>41</sup> por estatuir algo que precisamente *no puede ser*. Analicemos qué es lo que de la οὐσία hace al concepto de goce<sup>42</sup> y cómo esto va a permitir después pensar los goces como existencias.

---

<sup>40</sup> Lacan, 1966-67: 31/05/67.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*: clase: 12/04/67.

<sup>42</sup> Las referencias lógicas, filosóficas y matemáticas que se han venido tejiendo en el desarrollo de la presente tesis son una toma de postura en cuanto a la enseñanza de Lacan. Recurrir a estas fuentes no es enriquecer un concepto o noción, sino que hace al concepto o noción.

La οὐσία, ha sido traducida en el texto aristotélico de categorías como sustancia. Es a este texto al que se refiere Lacan cuando habla de la primera forma lógica del goce. El tratado de las categorías es la primera pieza del *Organón*, refiere a lo más simple de la lógica y cabe señalar que para Aristóteles la lógica no es un ámbito autónomo del conocimiento con un objeto específico, sino que se trata de una herramienta indispensable para adquirir en un sentido serio conocimiento, es un habilitador para razonar correctamente y en tanto tal su “objeto” puede ser común a todas las ciencias.<sup>43</sup> La palabra griega *kategoría* es tomada de contextos judiciales, del verbo *kategorēin* que significaba acusar o atribuir algo a alguien imputándole un acto delictivo. Aristóteles privó al término de su carácter jurídico para restringirlo a su carácter atributivo: enunciar algo de *x*.<sup>44</sup>

Tras el capítulo primero de las categorías, donde el estagirita define la homonimia, sinonimia y paronimia, el capítulo segundo se presenta con las distinciones que ocupan nuestro interés, pues deslindan cuestiones distintas. Por un lado escribe de las cosas que se dicen “ὧν λεγομένων...”, y por otro lado de entre las entidades “Τῶν ὄντων...”.<sup>45</sup> De las cosas que se dicen algunas se dicen en combinación y otras sin combinar, dicho sea de paso, este *sin combinar* va a significar a las categorías de acuerdo al capítulo IV.

Respecto a las entidades, quedan definidas por dos criterios, el primero es aquello *de* lo que algo se *dice* y el segundo

---

<sup>43</sup> Aristóteles, *Categorías*.

<sup>44</sup> Cuando Aristóteles dice cosa debiera traducirse por una *x*, ya que refiere a individuos, por ejemplo, Sócrates, o bien cualidades, como el azul.

<sup>45</sup> Aquí, entidad designa la nominación del verbo ser, lo que no significa que allí el ser sea. También puede traducirse por existir.

en lo que algo se encuentra. Estos dos criterios caracterizan al sujeto, “ὕποκειμενον”.<sup>46</sup> Establece entonces los modos de relacionarse de las entidades:

a) Algunas se dicen de un sujeto, pero no están en sujeto alguno, tal como hombre se dice de un sujeto pero no está en sujeto alguno.

b) Otras están en un sujeto, pero no se dicen de sujeto alguno, de donde estar en un sujeto refiere a lo que se halla en otra cosa no a modo de parte suya, pero no pudiendo existir separado de aquello en lo cual está, por ejemplo, lo blanco está en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno.

c) Otras se dicen de un sujeto y están en un sujeto, por ejemplo, el saber, que está en un sujeto: el alma y se dice de un sujeto: la gramática.

Y por último, aquella que nos interesa como primera forma lógica del goce:

d) Ciertas entidades que no están en sujeto alguno ni se dicen de sujeto alguno, por ejemplo, caballo individual, hombre individual.

Si en un sentido lógico, el goce es aquello que no se puede decir de ningún sujeto ni encontrarse en sujeto alguno,<sup>47</sup> sean consecuencia directa que no se pueda decir que el sujeto goza ni que el goce se encuentre en un sujeto, pues no hay sujeto de goce.

---

<sup>46</sup> Mittelman subraya la ambigüedad del sujeto lógico de predicación y el sustrato físico de las determinaciones, propia del ὕποκειμενον. A lo que sugiere caracterizarlo tal como lo hemos hecho en el cuerpo del trabajo. (cf. Aristóteles, *Categorías*: p. 58).

<sup>47</sup> Lacan, en varios momentos de su enseñanza, hizo una analogía entre el ὕποκειμένου y el sujeto como significante que representa a otro significante.

Incluso, en una nota al pie, Mittelman sugiere pensar el *decirse de y estar en*, como ser y tener.<sup>48</sup> Si seguimos en esta línea, resulta sencillo percatarse de que no es posible que el sujeto sea goce o tenga goce, a lo sumo, se puede *aparentar* que se es o se tiene. Es el falo u objeto causa del deseo como semblante. Pero el semblante no hace más que cubrir el agujero y recordemos que de su ruptura se produce la escritura en tanto letra.

Tiempo después, Lacan retomará la οὐσία para situar la función de lo escrito a partir de su fórmula *saber supuesto sujeto*, de donde οὐσία “lo que no se dice de sujeto alguno ni está en sujeto alguno” puede servir para indicar la función de borde del agujero. Pues si se define algo que no puede ser dicho de otra cosa ni estar en otra cosa, ¿no es esto un no ente, algo no plausible de ser determinado más que por su borde?

En este caso la οὐσία atribuida más que al goce, al saber,<sup>49</sup> no plausible de ser ningún sujeto ni estar en sujeto alguno,<sup>50</sup> va en congruencia con lo demostrado a partir del axioma de especificación en tanto que la condición arbitraria de “no pertenecerse a sí” permite formar un nuevo conjunto que no es parte del lugar desde donde se produce. Subráyese entonces que en esa misma clase Lacan habla sobre el objeto como aquello que se imagina como se puede: lo que se chupa, lo que se caga, lo que hace mirada y voz, es una imagen escrita en tanto eso anuda. Su cara real es el hecho de que *se escribe como borde de lo real*, lo real que estriba en el agujero.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Op. Cit.

<sup>49</sup> ¿Acaso esto no hace al saber y al goce superficies homologables? Volvemos a ello.

<sup>50</sup> En el sujeto supuesto saber, lo que se barra es el sujeto, no el saber, idea introducida por Lacan: «La negación de la fórmula *no hay sujeto supuesto saber*, [...] recae sobre el sujeto, no sobre el saber». (cf. Lacan, 1968-69: p. 329).

<sup>51</sup> Cf. Lacan, 1973-74: 9/04/74.

Respecto a la imagen escrita, Lacan acota su referencia al nudo borromeo, escritura con la que vamos a de-mostrar al final del capítulo el lugar de la letra:

El hecho de que se imagine no quita nada al alcance del objeto *a* como topos, quiero decir como lo que se *squeeze* para dar su imagen, nada más, para dar su imagen que sólo tiene una ventaja, la de ser una imagen escrita: la que di en el nudo borromeo. El objeto *a*, es allí que eso se anuda. [...] vean lo que trato de hacer: trato de situarles lo escrito como ese borde de lo real.<sup>52</sup>

Tenemos aquí una pequeña distinción entre el objeto *a* como agujero, y lo escrito —lo que se ha propuesto siguiendo la enseñanza de Lacan— como letra, es decir, borde del agujero.

Continuando con la problemática del goce, ¿cómo situarlo, si no es algo que se pueda decir de un sujeto ni estar en sujeto alguno? Tal como se ha venido trabajando, es plausible concluir que el sujeto no es quien goza, sino que desde su saber se ofrece al goce del Otro, “y esto, a falta de saber gozar de otro modo que en ser gozado”.<sup>53</sup> La cuestión es que ahí no hay sujeto alguno que *sea* ni que lo tenga.

De lo que se sigue que la letra, como función en análisis, suponga la ruptura de ese saber.

El lugar del sujeto es la diferencia absoluta entre el ser y el saber, es la discordancia entre ambos, por ello la dimensión de la verdad lo interroga instando a la lectura de ese saber que ha sido forjado como no saber gozar de otro modo que en *ser*

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> Cf. Lacan, 1972-73: p.76.

gozado. El sujeto como *ὑποκείμενον*<sup>54</sup> es la hipótesis,<sup>55</sup> “lo que se supone a lo que habla”<sup>56</sup> y se diferencia del goce, que no se dice de ningún sujeto ni pertenece a sujeto alguno. Esto que habla se refiere en instancia última a la imposibilidad de que la relación sexual pueda escribirse. Ahí, en esa imposibilidad, se establece aquello relativo a la soledad, a la letra. Por ello define a la soledad como *ruptura del saber*, siendo aquello que *se escribe* por excelencia.<sup>57</sup>

Se quisiera hacer un cierre respecto a lo planteado sobre el goce, pues será de utilidad para establecer algunas conclusiones. Cuando Lacan propone que la primera forma lógica del goce es la *οὐσία*, e inmediatamente después dice que es algo sustancial, por tanto que no hay goce sino del cuerpo, se refiere al cuerpo en tanto alienado al cuerpo significante. No hay cuerpo sino en tanto que significantizado. Es a partir del cuerpo del significante que se sujeta el cuerpo, esto último no dicho metafóricamente, al respecto recuérdese lo desarrollado en el apartado 1.5.

El significante es, en suma, la causa material del goce.<sup>58</sup> Quizás el lector no podrá dejar de recordar que la causa material es una de las cuatro causas planteadas por Aristóteles.<sup>59</sup> Si la

---

<sup>54</sup> Cf. Lacan, 1968-69: p. 81.

<sup>55</sup> “Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”. (Cf. Lacan, 1972-73: p. 171).

<sup>56</sup> Cf. Lacan, 1972-73: p. 145.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Cf. Lacan, 1972-73: p. 33.

<sup>59</sup> La causa material, al igual que la causa formal, son aquellas que refieren al movimiento. Estas dos causas establecen la articulación entre lo potencial y lo actual. La causa formal es un concepto gnoseológico y ontológico: conocemos las cosas según sus formas y la forma hace que una cosa sea. La causa eficiente o causa motriz es aquella de donde proviene el cambio, y la causa final es aquella que trata sobre la determinación de la forma con respecto a su fin teleológico.

causa material del goce es el significante, entonces se puede afirmar que el significante es el potencial del que el goce se engendra. La materia para Aristóteles es aquello que cambia, que se mantiene indeterminado salvo a costa de una forma. La materia es menos un dato empírico que un supuesto necesario para el cambio. Para que haya movimiento es preciso que se den ambas: materia y forma. No es posible dejar de subrayar que la causa material se relaciona íntimamente con la teoría del movimiento en Aristóteles, aquella que lo empujó a sostener que el ser no puede determinarse de manera unívoca, ya que para que algo llegue a ser, en el origen se debe partir de lo que no es *absolutamente*. Si el ser estuviera dado de antemano y no existiese el movimiento, el que está de pie lo estaría siempre, el sentado estaría siempre sentado y no podría levantarse... Por ello se debe aceptar el movimiento, y la materia es su condición. La forma, no es un agregado a la materia, trata más bien la actualización de la materia. Entonces, tenemos la potencia de la que algo se engendra, la forma que la actualiza y el tercer término para la concepción del movimiento, que no va a ser menor al goce: la privación. La privación es una forma de la negación allende al no-ser, remite al término inicial de donde el no-ser ni el ser son, la privación es el “de dónde”.<sup>60</sup>

Estas dos formas de la negación, tanto el no-ser que se juega en la causa material —al ser esta una forma que late indeterminada—, como la privación [στέρησις] atañen al goce en tanto:

- 1) La causa del goce o la potencialidad de que se engendre goce remite a la imposibilidad de que el ser sea, pues todo significante es falta en ser, esto quiere decir que se lo define negativamente. En ese sentido, puede ser propuesto que es la repetición del vacío -de-ser, no hay ser

---

<sup>60</sup> Aristóteles, *Física I*.

ni hay sujeto, ¿qué hay pues? Acaso podamos dar una respuesta a ello sobre el final del presente capítulo. Lo anterior afirma la tesis que venimos sosteniendo con respecto a lo real: no hay real previo al lenguaje, lo real es lo que se produce a partir del significante. Esto es congruente con postular a letra como lo real, que no sucede sino a partir de la ruptura del significante.

2) La privación, allende al ser y al no-ser, como forma de negación absoluta, terreno aún infértil de cualquier ontología, refiere al lugar donde el ser languidece, eso es el goce,<sup>61</sup> no definido más que por ser *instancia negativa*.<sup>62</sup> La falta de esa instancia negativa es lo que haría vano el universo, pues si no fuera petición negativa y hubiere ser, habría relación sexual, código, instintos, el ser sería lo que complete al Otro, sólo habría de buscarse lo que de antemano estaría preestablecido. Más lo que se encuentra es la falta como tal, a veces sentida como culpa. La repetición de la imposibilidad de escribir la relación sexual, acuñada de modo culposo por la neurosis, en el síntoma.

---

<sup>61</sup> Lacan, 1960.

<sup>62</sup> Lacan, 1972-73: p. 11.

## 4.5 LA LETRA:

### BORDE DEL AGUJERO ENTRE SABER Y GOCE

Hemos trazado el camino que puede llevarnos a desbrozar la intensidad de la letra como borde del agujero entre el saber y el goce. Es probable que el lector haya intuido que pueden ser campos homologables en tanto rompen con la idea de un lugar posible de ser determinado salvo a costa de establecerlos como una superficie bidimensional, cuestión que será desarrollada. Ni el goce ni el saber son atributos de un sujeto —ni están ni se dicen de sujeto alguno—, “se goza” o “se sabe”. Desde ya que vetamos la posibilidad de ser atribuidos a una persona, tomamos el término sujeto, de acuerdo al apartado anterior, como aquello de lo que se habla.

Plantear que la letra es borde del agujero exige un desarrollo sobre el concepto de borde y el de agujero. Ambos conceptos constituyen el argumento que podrá permitir decir que lo que se escribe son “las condiciones de goce”.<sup>63</sup>

Sea dicho que al hacer estos desarrollos nos referimos a estructuras bidimensionales. El concepto de borde se relaciona con el cierre de un conjunto de puntos ubicados en una superficie.

El borde de un conjunto  $A$  en un espacio topológico  $x$  es el conjunto de clausura en intersección con la clausura del complemento de  $A$ , lo que se escribe así:

$$\bar{A} \cap (\bar{A}')$$

¿Qué quiere decir esto?, que solamente los puntos  $x$  que pertenecen al espacio topológico  $X$  y que están en el borde de  $A$ , son

---

<sup>63</sup> Cf. *Ibíd.*: p. 157.

aquellos que están al mismo tiempo en las  $x$  tales que pertenecen al conjunto de clausura y en las  $x$  tales que pertenecen a la clausura del complemento.

Un conjunto es cerrado *sii* contiene su frontera. El conjunto de clausura o conjunto de cierre, es el mínimo conjunto que es cerrado bajo una determinada propiedad, es decir, contiene la mínima cantidad de elementos que hace que determinada propiedad lógica sea cierta para el conjunto. En nuestro caso, es el mínimo conjunto cerrado que contiene al conjunto  $A$ , de hecho,  $A$  es un conjunto cerrado si y solo si es igual a su clausura.<sup>64</sup>

El complemento se refiere al conjunto de  $x$  que no son  $A$ , la clausura del complemento es aquella que hace de frontera entre el complemento y en nuestro caso,  $A$ . Es decir que el borde es el conjunto cerrado de aquellos puntos que son internos y externos —al mismo tiempo— o, dicho de otro modo, no son ni internos ni externos.

Decir que la letra es la frontera o borde entre el saber y el goce es decir que tienen un mismo borde, pero que lejos de separarlos como distintas superficies, hace de estos campos homeomorfos. Superficies con bordes homeomorfos, son homeomorfas,<sup>65</sup> por ejemplo: el cilindro y la banda de Moebius no tienen bordes homeomorfos, con lo cual no son superficies homeomorfas debido a que el cilindro puede convertirse en un toro, superficie que no tiene borde pero tiene dos caras, mientras que la banda de Moebius tiene una sola cara y borde. Se propone entonces que hacer de estos dos campos un homeomorfismo es concederle a ambos el estatuto de agujeros. Con esto dicho, conviene interrogarse sobre la noción de agujero, en topología y en la obra de Jacques Lacan, para dar un cierre al presente trabajo.

---

<sup>64</sup> Cf. Arnold, 1962.

<sup>65</sup> Cf. Armstrong, 1979.

Los agujeros son parte de la vida cotidiana, los encontramos en el queso, en los túneles, en las cavidades... Pero ¿es posible afirmar que los agujeros ocupan los lugares en los que se localizan?, ¿acaso los agujeros son de la misma estofa que su borde?, en el caso de tenerlo.<sup>66</sup> Lo que es posible afirmar es que los agujeros marcan una discontinuidad. Diremos, dado que nuestro estudio se avoca al espacio bidimensional, que los agujeros habitan a las superficies que parasitan.

Los agujeros no son iguales a aquello que lo que los rodea, aquello que se dice de un cuerpo. Se dice del cuerpo que rodea al agujero, no del agujero, que es símil, en términos de la teoría de conjuntos, al vacío, pues dicho conjunto es la ausencia de puntos. En base a ello una definición posible podría ser la siguiente: es la ausencia de puntos en un plano. Entonces podríamos circunscribir el concepto de agujero como aquello que no es idéntico a una región del espacio pero que está constituido por el espacio.<sup>67</sup> Lo que se puede concluir es que este agujero coincide con lo real en tanto goce, pues como hemos dicho no es sin lo simbólico. Es decir, no deja de estar constituido por el espacio bidimensional del lenguaje,<sup>68</sup> pero no coincide con él. *La escritura del borde lo hace existir y no consistir como saber del goce del Otro.*<sup>69</sup>

De este agujero, lo que se escribe es su borde; lo que hemos llamado letra, lo que se escribe es la letra. Las letras son aquellas que hacen a los conjuntos, a las reuniones llamadas conjuntos.<sup>70</sup> Los conjuntos son entidades extensionales que, a

---

<sup>66</sup> La superficie tórica al ser bidimensional, orientable y sin borde, da cuenta de un agujero (el central) que carece de borde.

<sup>67</sup> Cf. Casati, Varzi 1966.

<sup>68</sup> Se dice que un espacio es bidimensional cuando son necesarios dos reales para caracterizar cualquier punto. Por ejemplo, latitud y longitud, o en nuestro caso: S1, S2. Entre ambos, el sujeto.

<sup>69</sup> “el saber es el goce del Otro” (cf. Lacan, 1969-70: p. 13).

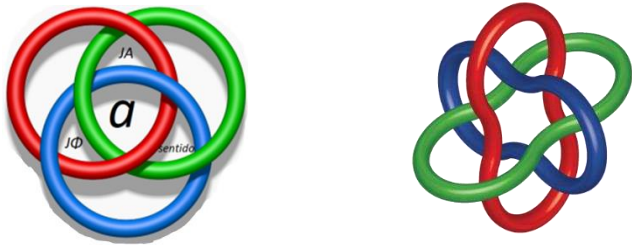
<sup>70</sup> Cf. Lacan, 1972-73: p. 61.

diferencia de un todo, no hay nada que pueda decirse de la relación entre un conjunto y sus miembros más allá de la pertenencia de estos al conjunto. Como bien señala Sartorio, la extensión se diferencia netamente de las propiedades, permite quizás desprenderse de ellas, por ejemplo, la propiedad expresada por los predicados “ser un minotauro” o bien “ser un cuadrado de cinco lados” es distinta, pero su extensión es la misma. Es posible referirse a un conjunto por dos vías distintas, una de ellas es la extensión y la otra es especificando las particularidades que debe tener un objeto para pertenecer al conjunto; a esto se le llama comprensión.<sup>71</sup> Por ejemplo:

$A = \{\text{gardenia, amapola, orquídea}\}$   
 es una definición por extensión del conjunto  $A$ , y  
 $A = \{\text{flores de mi jardín}\}$   
 es una definición por comprensión.

Con esto dicho, podemos decir que la letra es aquel conjunto que *se escribe* y nos referimos a ella por su extensión:  $\bar{A} \cap (\bar{A})'$  donde  $A = \text{ουσία}$  y por comprensión: borde del agujero entre saber y goce.

Recordemos que para el ser hablante la situación se establece siempre entre dos y tres dimensiones y es de este espacio que podrá constituirse el agujero. Con el nudo borromeo esto puede mostrarse:




---

<sup>71</sup> Sartorio, 2000.

El nudo borromeo está sumergido en una esfera de tres dimensiones, las curvas que lo componen son unidimensionales. Note el lector que el borde, es decir la letra que hace borde entre el saber (que se ha sido expuesto como *a*, como aquello que le da soporte y consistencia al goce del Otro en tanto un saber) y vamos a decir en este caso, los goces, (no el goce), es la escritura del nudo borromeo, pues en tanto el nudo se escribe con tres redondeles de hilo, los goces lejos de consistir, ex-sisten. Esto quiere decir que el lugar desde donde parten es infinitamente indeterminable. La ex-sistencia está allende al concepto, tal como ha sido desarrollado en el apartado 3.2, por ello no puede ser atribuible a sujeto alguno como un predicado. Que los goces sean ex-sistencias<sup>72</sup> indica que están por fuera del orden de los atributos, que están constituidos del espacio bidimensional (entre las tres dimensiones de la esfera y la uni-dimensión de las curvas cerradas al infinito).

Se constituyen de significantes, pues el significante es su causa material, pero no coinciden con ser significantes, dado que son agujeros. La escritura nodal lo muestra.

Para concluir, diremos que el corazón del nudo borromeo es la condición de todo goce,<sup>73</sup> el objeto *a*. Saber producido respecto al goce del Otro que al tiempo en que se construye como consistencia fantasmática, se destituye y escribe como agujero.

La condición de todo goce es el plus-de-gozar, que es lo que *se escribe*,<sup>74</sup> y que tal como ha sido desarrollado en el capí-

---

<sup>72</sup> “Este goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso no es eso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia?”. (cf. Lacan, 1972-73: p. 93) A lo que se agrega: de ningún goce se sabe nada, pues no hay saber sobre el goce, lo que nos permite generalizarlos al goce fálico y al sentido. Este último, también fálico, construido sobre la base del agujero del sinsentido. O de la ausencia de sentido llamada por Lacan agujero de la no relación sexual.

<sup>73</sup> Cf. Lacan, 1974.

<sup>74</sup> Cf. Lacan, 1972-73.

tulo anterior, conserva dos caras, una es la que apuesta a la ganancia y se marca con la repetición, y la otra es la pérdida efectiva, pérdida que es sin duda ganancia hacia la ética por el deseo.<sup>75</sup>

Dígase entonces que la letra, al ser el borde del agujero entre el saber y *los goces* es la escritura del nudo borromeo, borromeo que supone un triskel como trazo unario: ninguno de los tres es el Uno que los anuda. Por ello, la función de la escritura en un análisis es el pasaje de 4 redondeles de hilo a 3, lo que es congruente con decir que ahí se escribe la letra que es el nudo borromeo mismo, pues el nudo borromeo es el borde entre el saber (objeto *a*) y los goces. A esto proponemos llamar la corrección del objeto que tal como se mencionó al comienzo del tercer capítulo *es congruente con la escritura del mismo como causa, lo cual se determina partir del decir que existe al dicho*. Este decir es lo real como lo que hace límite a la verdad, lo que la hace no-toda, tal como lo desarrollamos al final del segundo capítulo.

Por su parte, la construcción que sucede a un tiempo que la corrección supone otro tipo de operación analítica. Aquello que se construye tal como hemos adelantado en el apartado 1.7 es la frase del fantasma y la función de esta escritura importa en tanto que perfora el lugar sufriente del síntoma, ya que todo síntoma lleva adosado una fantasía de donde el sujeto *construye* la ficción de lo que era ser. En esta ficción toma partido lo atinente al deseo siendo esta ficción lo que vela y revela la castración.

Esta fantasía perfora el lugar sufriente del síntoma porque se va construyendo en su fundamento masoquista que sostiene por vía de la culpa, el amor al Padre (la fantasía debe

---

<sup>75</sup> Abreviando un poco, diremos que el toro es funcional a la escritura del objeto como causa del deseo y que el objeto como plus de gozar, condición de todo goce, se circunscribe en el nudo borromeo.

ser construida en el punto en que el fantaseador se convierte en *objeto* de azote) y es lo que sostiene el deseo incestuoso enredado como culpa que sucumbe al Amor Idealizante por el Padre. Este objeto de azote es el falso ser que *da verdad* al fantasma, escena que ficciona el goce del Otro como tal.

Por ello podemos considerar que se precisa de la construcción de la frase fantasmática para que el sujeto en posición de objeto se confronte con lo imposible de saber *lo que era ser* y, de tal modo, el objeto nudo pueda corregirse. Es decir, si es imposible saber aquel objeto que fue causa del deseo del Otro entonces el goce del Otro que se hace consistir en el fantasma, se homologa al saber en tanto agujero.

Lo anterior supone un pasaje necesario por la dimensión de la verdad. La dimensión de la verdad y su despliegue en el discurso psicoanalítico (no sin transferencia mediante) son el terreno donde la escritura circunscribe la corrección del objeto.

## CONCLUSIONES



La dimensión de la verdad en su entrecruzamiento con la función de la escritura, podemos concluir, es el objeto *a*, objeto que es la causa del deseo y el fundamento de la ética del psicoanálisis. A lo largo de esta investigación se lo ha planteado desde diversos ángulos dada su complejidad.

Los objetivos expuestos como el desarrollo de la dimensión de la verdad como repercusión de la escritura, suponen la posibilidad de exponer el objeto *a* como aquel que se circunscribe como vacío en las vueltas de la demanda, demanda que no es posible de ser escuchada sin los vericuetos que la palabra produce. La palabra es el lugar donde se aloja la verdad para el psicoanálisis en el orden de la lógica significante, dicha lógica implica la dialéctica donde el Otro devuelve al sujeto la escisión de la que participa por *ser-hablante*.

Esta verdad tiene incidencias en la escritura, por ello, otro de los objetivos que fue analizar la función de la escritura como rasgo y como letra permitió llegar a la conclusión de que el desarrollo de la verdad en un análisis supone un trabajo de construcción del objeto, este objeto *a* que el sujeto actúa en el fantasma, haciendo consistir al goce del Otro. El trabajo de construcción es un trabajo de escritura que conlleva otra operación, la corrección del objeto, es decir, la escritura del objeto como borde de un agujero.

Para llegar a dicha conclusión se hizo un pasaje por la figura topológica del toro que nos permitió mostrar las vueltas de la demanda y del deseo, siendo el deseo aquello que se manifiesta en el movimiento de sustitución de sí por el valor deseado del deseo del Otro. Pero fue sólo a partir de la doble banda de Moebius que el borde del objeto como agujero, o sea, la letra, pudo ser despejado como la opinión dicha verdadera, en tanto esa banda hace existir en su corte a la banda de Moebius misma que se cose a la esfera (ficción de la estructura) produciendo un *cross-cap* en donde las costura es la opinión dicha verdadera. Esta opinión no es del orden del recuerdo ni

del aprendizaje, sino de la existencia que se produce a partir de la interpretación.

Por su parte, analizar la función de la escritura como rasgo aportó la importante conclusión de que la dirección de la cura, por lo menos en cuanto a la neurosis se refiere, implica el pasaje de un enlace de cuatro redondeles a tres, ya que sin la escritura del Padre como metáfora que anuda a los otros dos redondeles no hay posibilidades de que la causa del deseo se escriba como un agujero. El triskel, que es el fundamento del nudo borromeo, es el rasgo unario que avala la identificación del sujeto al corazón de este nudo que es la causa del deseo. Este objetivo nos acercó a la posibilidad de diferenciar el amor al padre de la metáfora paterna que escribe la castración. La diferencia entre ambos conceptos introduce un universal diferente. El primero de ellos es un universo cerrado de discurso, una artimaña semejante a la que construye el *sinthome* y el segundo supone la apertura al campo de goce fálico y no-todo fálico.

Lo anterior también se pudo concretar a partir del objetivo específico de fundamentar lógicamente la verdad con la castración y de investigar las referencias lógicas, filosóficas y matemáticas en torno al uno y al padre.

En cuanto a la dimensión de la verdad, se han concluido precisiones importantes, entre ellas la diferencia que esta supone para Freud y Lacan, siendo para el primero una suerte de revelación que levantaría al síntoma si se llega a saber respecto al hecho traumático, mientras que, para el segundo, la verdad se muestra ocultando la imposibilidad de su plenitud o totalidad. Esta imposibilidad es lo real como condición de la verdad no-toda. Al ser una condición vemos el que se opongan, por ello no se considera que Lacan se desembarace de la verdad o que la abandone.

Respecto a la escritura nuestra conclusión ha sido que el enlace borromeo de tres redondeles que tiene por fundamento el triskel (llamado trazo unario) es la letra, al ser el borde

del agujero entre el saber y los goces. La escritura del borde del agujero torna al saber y al goce homeomorfos, como agujeros.

En este sentido, la ética del deseo se despeja a partir de la escritura de su causa como agujero, lo que implica a su vez que el sujeto deja de estar al servicio del goce del Otro, pues este se torna inconsistente, teniendo repercusiones en relación al sufrimiento del síntoma.

Encontramos también disidencias en la tesis de la escritura de Freud y Lacan, pues mientras que para Freud se conservan las huellas en el inconsciente a la manera de una inscripción sobre piedra, para Lacan la escritura supone una circunscripción relativa al mero corte de la interpretación, a aquello real que ex-siste, al corte de lo simbólico, y supone un tiempo actual y retroactivo.

La importancia de haber hecho este recorrido incide en la dirección de la cura principalmente en la distinción entre el amor idealizante al padre y la metáfora paterna, pues este es el pilar fundamental que habilita la función de la escritura en un análisis. La corrección del objeto es la respuesta propia de la estructura a la re-escritura de un padre.



\*



## BIBLIOGRAFÍA

- Amstron, M. A. (1979). *Topología básica*. Barcelona: Reverté, 1987.
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Categorías*. Buenos Aires: Losada, 2008.
- Arnold, B. H. (1962). *Intuitive concepts in elementary topology*. Nueva York: Dover Publications, 2011.
- Barrio, E. (1998). *La verdad desestructurada*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Boole, G. (1854). *An investigation of the laws of thought*. Project Gutenberg, 2017. En [http://www.gutenberg.org/files/15114/15114-pdf.pdf?session\\_id=dfa7c97341fc067f64d09836f3c50bbc0f0bdc5](http://www.gutenberg.org/files/15114/15114-pdf.pdf?session_id=dfa7c97341fc067f64d09836f3c50bbc0f0bdc5)
- Carrasco, N. (2006). *Del Carménides al Teeteto: perspectivas de la dóxa en Platón*. Barcelona: Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona, 2006. En <http://www.tdx.cat/handle/10803/2051>
- Casati, R. y Varzi A. (1966). *Holes and other superficialities*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Comte-Sponville, A. (1987). *Diccionario filosófico*. México: Paidós Ibérica, 2003.
- Conde, I. (1989). «Más sobre imperfecto: to ti en einai». *Revista española de lingüística*, año 1919, fascículo 1. En <http://www.sel.edu.es/pdf/ene-junio-89/07%20Conde.pdf>
- Copi, I. (1953). *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: Eudeba, 1962.

- De la Maza, L. M. (2009). «El sentido de reconocimiento en Hegel». *Revista latinoamericana de filosofía*, v. 35 n. 2.
- Derrida, J. (1975). *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo sapiens, 1977.
- Freud, S. (1895). «Señorita Elizabeth Von R.». *Obras Completas*, t. II. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1897). «Carta 69». *Obras Completas*. Op. cit., t. I.
- Freud, S. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. *Obras Completas*. Op. cit., t. VI.
- Freud, S. (1904). *El método psicoanalítico de Freud*. *Obras completas*. Op. cit., t. VII.
- Freud, S. (1905). «Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)». *Obras Completas*. Op. cit., t. VII.
- Freud, S. (1913). *Tótem y tabú*. *Obras completas*. Op. cit., t. XIII.
- Freud, S. (1914). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. *Obras Completas*. Op. cit., t. XIV.
- Freud, S. (1919). «Pegan a un niño». *Obras Completas*. Op. cit, t. XVII.
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello*. *Obras Completas*. Op. cit., t. XIX.
- Freud, S. (1924). «Nota sobre la pizarra mágica». *Obras completas*. Op. cit. t. XIX.
- Freud, S. (1925a). «Presentación autobiográfica». *Obras Completas*. Op. cit., t. XX.
- Freud, S. (1925b). *Inhibición, síntoma y angustia*. *Obras Completas*. Op. cit., t. XX.
- Gilson, E. (1948). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée, 1965.
- L. T. F., Gamut. (2009). *Lógica, lenguaje y significado t.1*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica, 2017.
- Hegel, G. W. F. (1812-16). *Ciencia de la lógica*. México: Ediciones Solar, 1970.

- Heidegger, M. (1929). «¿Qué es metafísica?». *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XX, 1974.
- Heidegger, M. (1931-32). «De la esencia de la verdad». *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Op. cit.
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Hochman, P. (2008). «El padre, la metáfora necesaria». *Memoria de las XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. ISSN: 1667-6750. p. 129-131. Buenos Aires: Facultad de Psicología, UBA, 2008.
- Hochman, P. (2011). «En el campo del lenguaje, la función del falo». *Ponencias del Foro de Topología en Extensión de Buenos Aires «La función fálica y la castración»*. Buenos Aires: TEE, 2015.
- Jacob, M. (2012). *Axioma de especificación*. En <http://www.alaletra.com/archivos/axioma-especificacion.pdf>
- Kant, I. (1788). *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa, 1972.
- Kojève, A. (1933-39). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Kojève, A. (1933-39). *La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel. Introducción a la lectura de Hegel*. Op.cit.
- Lacan, J. (1945). *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada. Escritos I*. México: Siglo XXI, 1984.
- Lacan, J. (1951). *Intervención sobre la transferencia. Escritos I*. Op. cit.
- Lacan, J. (1953a). *El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Lacan, J. (1953b). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Escritos I*. Op. cit.
- Lacan, J. (1953- 54). *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

- Lacan, J. (1956a). *El seminario sobre La carta robada. Escritos 1.* Op. cit.
- Lacan, J. (1956b). *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. Escritos 1.* Op.cit.
- Lacan, J. (1957-58). *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente.* Barcelona: Paidós, 1999.
- Lacan, J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder. Escritos 2.* Op. cit.
- Lacan, J. (1958-59). *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós, 2016.
- Lacan, J. (1959-60). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Lacan, J. (1960). *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Escritos 2.* Op.cit.
- Lacan, J. (1961- 62): *El seminario. Libro 9. La identificación.* Inédito.
- Lacan, J. (1962-63). *El seminario. Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1965). *La ciencia y la verdad. Escritos 2.* Op. cit.
- Lacan, J. (1966a). *Kant con Sade. Escritos 2.* Op. cit.
- Lacan, J. (1966b). «Entrevista por Paolo Caruso». *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan.* Barcelona: Anagrama, 1969.
- Lacan, J. (1966-67). *El seminario, libro 14. La lógica del fantasma.* Inédito.
- Lacan, J. (1967-68a). *El seminario, libro 15. El acto psicoanalítico.* Inédito.
- Lacan, J. (1967-68b). *Séminaire 15. L'acte.* En <http://staferla.free.fr/S15/S15%20L'ACTE.pdf>
- Lacan, J. (1968-69). *El seminario. Libro 16. De Otro al otro.* Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1969-70). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 1992.

- Lacan, J. (1970a). «Radiofonía». *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1970b). «Radiophonie». En <http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>.
- Lacan, J. (1970-71). *El seminario libro 18. De un discurso que no fuera de semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Lacan J. (1971-72). *El seminario libro 19... o peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1972a). «El atolondradicho». *Escansión*, n°1. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- Lacan, J. (1972b). «El atolondradicho». *Otros Escritos*. Op. cit.
- Lacan, J. (1972c). «L'etourdit». En <http://staferla.free.fr/Lacan/L'etourdit.pdf>.
- Lacan, J. (1972-73). *El seminario. Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Lacan J. (1973-74). *El seminario. Libro 21. Los no incautos yerran*. Inédito.
- Lacan, J. (1973). «Autocomentario». *Uno por uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, 43. Buenos Aires: Eolia, 1996.
- Lacan, J. (1974). «La tercera». *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1988.
- Lacan, J. (1974-75). *El seminario. Libro 22. R. S. I.* Inédito.
- Lacan, J. (1975): «Conferencia en Ginebra sobre el síntoma». *Intervenciones y textos 2*. Op. cit.
- Lacan, J. (1975-76). *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1976-77). *El seminario. Libro 24. L'Insu-que-sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Lacan, J. (1978). «Pour Vincennes». *Ornicar?*, n°17/18. París: Seuil, 1979.
- Ludueña, E. (2008). «Meister Eckhart». *Todo y nada de todo*. Buenos Aires: Winograd, 2008.

- Miller, J. A. (2000-01). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Pabón, J. y Urbina, S. (1974). *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Vox, 2006.
- Platón. *Menón. Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Parménides. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2006.
- Priest G. (2001). «Matemathical prolegomenon». *An introduction introduction to non-classical logic*. Nueva York: Cambridge University Press, 2008.
- RAE (2018). Diccionario de la Real Academia Española. En [http://dle.rae.es/?id=Lja2Ork\\_](http://dle.rae.es/?id=Lja2Ork_).
- Sartorio, A. C. (2000). *Conjuntos e infinitos*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- Vappereau, J. M. (1988). *Estofa*. Buenos Aires: Kliné, 2017.
- Vegh, I. (2007). *Lectura de L'etourdit*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2008.
- Vidal F. J. (27/12/2010). *La hipótesis del continuo*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Departamento de Matemática, 2010. En [http://cms.dm.uba.ar/academico/carreras/licenciatura/tesis/2010/GilVidal\\_Javier.pdf](http://cms.dm.uba.ar/academico/carreras/licenciatura/tesis/2010/GilVidal_Javier.pdf).
- Wiener Sosa A. K. (2015). «Una posible articulación entre el incorporal y la sustancia gozante». *El Sigma*. Septiembre 2017. En <http://www.elsigma.com/filosofia/una-posible-articulacion-entre-el-incorporal-y-la-sustancia-gozante/13001>
- Wiener Sosa A. K. (2016). «Fundamentos sobre la heterogeneidad del goce Otro». *El Sigma*. Febrero 2016. En <http://www.elsigma.com/filosofia/fundamentos-sobre-la-heterogeneidad-del-goce-otro/13046>





*El diván negro*

LA DIMENSIÓN DE LA VERDAD Y LA FUNCIÓN  
DE LA ESCRITURA EN LA ENSEÑANZA DE J. LACAN  
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2018  
San Luis Potosí, S. L. P., México  
El tiraje fue de 100 ejemplares

“La joven autora de este libro, la Lic. Ana Kristy Wiener Sosa, se introduce con mucha valentía en temas sumamente complejos tales como la dimensión de la verdad y la función de la escritura, no sólo en la enseñanza de Jacques Lacan sino también en la de Sigmund Freud, en la historia y actualidad de las reflexiones filosóficas, lógicas, topológicas y psicoanalíticas, referidos en especial a los tópicos de la práctica del análisis y la dirección de la cura. Saludamos su arrojo y festejamos la aparición de su opera prima”.

Dr. Alfredo Eidelsztejn, [*Psicoanalista y miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica*].

“¿Para qué sirven las matemáticas en psicoanálisis? Para corregir al objeto. En este ambicioso paquetito de hojas escrito rigurosa y cristalinamente, Ana Kristy extrae las consecuencias de esa respuesta. Para ello, hace un rodeo a través de la lógica y la topología para arribar a conclusiones clínicas. Que la letra freudiana inscriba y la lacaniana circunscriba, sólo puede afirmarse a través de sutiles pero importantes diferencias. Ana Kristy, quien ha habitado durante 10 años la Argentina, osa atravesar el gozne entre matemáticas y psicoanálisis nada menos que a caballo filosófico, el cual sólo entiende griego, ¿por qué entonces ese atrevimiento? Porque es mexicana”.

Dr. Carlos Gómez Camarena [*Universidad Iberoamericana/Nodalética lacaniana, practica el psicoanálisis en la CDMX*].

“Ana Kristy nos aproxima a una grieta, la cual, inevitablemente hace caer en los densos terrenos de la matemática, la topología, la filosofía, la escritura y sus —consecuentes— implicaciones en la clínica; donde el rigor, el cuidado y la cautela con la que se nos presenta el problema de la verdad en psicoanálisis implica indudablemente un replanteamiento de nuestra práctica”.

Samuel Hernández, [*Practica el psicoanálisis en San Luis Potosí, Director de “Esquizia Revista de psicoanálisis, filosofía y ciencias sociales” y autor del libro “Aflicciones del alma”*].

ISBN 978-970-94308-6-8



*El diván negro*