

Michel Sauval

www.sauval.com

Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo

Publicado en los números 6 y 7 de la revista [Acheronta](#)

Acheronta
ISSN-0329-9147
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

PsicoMundo
psiconet.com
psicomundo.com
La red psi en Internet

Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo (Acercas del libro "*Impostures Intellectuelles*" de Sokal y Bricmont)

Introducción (1 de enero 1998)

Entre los libros que leí (o comencé a leer) en diciembre pasado está el que Alan Sokal (Profesor de física en la Universidad de New York) acaba de editar junto a Jean Bricmont (Profesor de física teórica en la Universidad de Louvain), con el título de "***Impostures intellectuelles***", en las ediciones Odile Jacob (<http://www.odilejacob.fr>).

Al parecer, este libro se ha convertido en un bestseller editorial. Su éxito y difusión se deben, principalmente, a una operación previa de Sokal muy al gusto de la prensa: para demostrar la falta de rigor científico que caracteriza a los posmodernos (entendiendo por tales aquellos en quienes prima un rechazo hacia la tradición racionalista de las "Luces" y cuyos desarrollos teóricos se caracterizan por un marcado relativismo cognitivo y cultural, y una subrayada independización de cualquier referencia empírica, insistiendo en general en la tesis de abordar las ciencias o cualquier otro objeto como si fueran narraciones o construcciones sociales), A. Sokal escribió un artículo parodiándolos y lo presentó para su publicación en una de las revistas posmodernas yanquis de moda, (<http://www.nyu.edu/pubs/socialtext/>) "***Social Text***", logrando que el mismo fuera aprobado y publicado en el número doble 46/47 de primavera/verano del 96, dedicado ("*Science Wars*") a los conflictos entre las ciencias llamadas sociales y las llamadas duras. Esta parodia se ha vuelto famosa como "*the Sokal's hoax*"(1) o "*le canular de Sokal*"(2).

Basta que realicen, como hice yo mismo entonces, una búsqueda con estos títulos en cualquiera de los principales buscadores de Internet y descubrirán decenas de textos y referencias (en particular, encontrarán la mayoría de los links en la propia página de A. Sokal, en: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html>, totalmente dedicada a este tema). Supongo que, como a mí, no dejará de llamarles la atención que, si bien encontrarán algunos artículos con la firma de personas renombradas (como por ejemplo el premio Nobel de física Steven Weinberg, y por supuesto, algunos de los pensadores franceses involucrados en la susodicha "broma" de Sokal, tales como Derrida, Kristeva, Latour, etc.), la gran mayoría de los textos en cuestión consisten en artículos de prensa (Le Monde, Libération, Times Literary Supplement, Le Nouvel Observateur, etc.). En otras palabras, el "debate", si puede llamárselo así, se desarrolla principalmente en importantes medios de comunicación pública.

El resultado de mi búsqueda en Internet parece indicar que el mundo hispano parlante no ha participado aún del "debate" (quizás me equivoque, pero creo que este debe ser el primer artículo en español en la Web, o al menos no he podido o sabido encontrar alguna otra referencia en dicho idioma), de la misma manera que tampoco ha intervenido el mundo de los psicoanalistas lacanianos (tampoco he visto nada en los últimos números de algunas de las principales revistas de las corrientes más importantes del psicoanálisis de orientación laciana).

La actitud de los pocos psicoanalistas enterados del asunto con los que he charlado en Buenos Aires es similar a una de las posiciones que sostiene Derrida en su respuesta a Sokal, en el artículo de "Le Monde" del 20 de noviembre pasado, donde dice que "*Sokal y Bricmont no son serios*" porque "*hubiera sido interesante estudiar escrupulosamente las dichas metáforas científicas, su rol, su estatuto, sus efectos en los discursos incriminados. No solo en los franceses! Y no solo en esos franceses! Esto hubiera exigido que se leyera seriamente, en su estructura [agencement] y en su estrategia teórica tantos discursos difíciles. Esto no fue hecho*". En otras palabras, no valdría la pena responderles a Sokal y Bricmont.

En cierto sentido (ya veremos cuál), luego de leer el libro, podría acordar en que esta respuesta podría ser la justa (veremos también que es el propio Sokal el que, sin quererlo, le dará la razón a Derrida).

No obstante, me parece que esta manera de proceder no resuelve el problema. Por un lado porque la respuesta ya no es tan requerida por la falta o no de seriedad de dicho libro sino por la difusión que el tema ha tenido (pues como dice el dicho, "el que calla otorga"). Y por otro lado, porque la eventual falta de seriedad del trabajo de Sokal y Bricmont, amén de tener que ser probada, no invalida la importancia del tema que han tocado. Sobre ese punto, los psicoanalistas, como cualquier otro sujeto que pretenda tener algún tipo de respuesta para aportar a los problemas actuales de la ciencia y la cultura, siguen siendo convocados a fijar posición.

Notas

(1) El término "*hoax*" puede ser traducido como "broma". Pero, dada la gran presencia que esta historia ha tenido en Internet, cabría señalar que ese término es también el que se utiliza en inglés para calificar esos falsos anuncios de virus que pululan en Internet y que se propagan sobre la base de la ignorancia de quienes los reproducen en listas de correo y cuanto newsgroups o mailing lists existen.

(2) "*Canular*" es una latinización bromista de "*canuler*", cuya definición es "*importunar a alguien por medio de la repetición de los mismos propósitos*", y proviene del término "*canule*" (pequeño tubo que sirve para introducir un líquido o gas en alguna cavidad).

Primera parte Los límites de la crítica de Sokal (1 de enero 1998)

"The Sokal's hoax"

Lo primero que habría que señalar es que Alan Sokal casi no disimula sus objetivos. Con el pomposo título de "***Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica***" (ver la traducción al castellano, [aquí](#)), el artículo que le propone a "***Social Text***" para su publicación arranca con la afirmación de que la realidad objetiva no existe, más precisamente, que debería terminarse con el prejuicio de suponer que existe un mundo independiente de nuestra consciencia y cuyas propiedades serían independientes de todo individuo, y que la realidad física, al igual que la realidad social, no serían más que "*una construcción lingüística y social*" (sostiene posiciones como, por ejemplo, que tanto el π de Euclides como la constante G de Newton habrían sucumbido a la relatividad histórica).

En un posterior artículo, titulado "*A physicist experiments with cultural studies*", publicado en el número de mayo/junio del 96 de "***Lingua Franca***" A. Sokal denuncia su parodia (<http://www.linguafranca.com/>).

Mediante esta operación Sokal pretendía demostrar la falta de seriedad en que habría incurrido dicha revista por aceptar publicar un artículo que defendiese tales posiciones y, por extensión, la falta de seriedad en general del ambiente que sostiene las posiciones postmodernas.

Según sus propias palabras:

"¿Por qué lo hice? Aunque mi método sea satírico, mi motivación es absolutamente seria. Lo que realmente me interesa es la proliferación, no sólo de tonterías o pensamientos descuidados per se, sino de una clase de tontería o pensamiento particularmente descuidado: uno que niegue las realidades objetivas, o que (cuando se lo desafía) admita su existencia aunque menospreciando su importancia práctica. Una publicación como 'Social Text', en el mejor de los casos, plantea ciertas preguntas que ningún científico debería ignorar -- preguntas tales como de qué manera la financiación

corporativa y gubernamental influye sobre el trabajo científico. Lamentablemente, el relativismo epistémico hace poco y nada para desarrollar estos temas.

Resumiendo, mi interés en la proliferación del pensamiento subjetivista es tanto intelectual como político. Intelectualmente, el problema con tales doctrinas es que son falsas (cuando no sin sentido). **Existe** un mundo real; sus propiedades **no** son sólo construcciones sociales; los hechos y los datos **verdaderamente** interesan. ¿Qué persona, estando en sus cabales, podría argumentar de otra manera? Y a pesar de esto, mucha de la teoría académica contemporánea trata de distorsionar estas obvias realidades -- un completo absurdo oculto en un lenguaje difícil y pedante.

La aceptación de mi artículo por parte de 'Social Text' ejemplifica la arrogancia intelectual de la Teoría -- es decir, la teoría **literaria** posmoderna -- llevada a su lógico extremo. No es de extrañar que no se hayan molestado en consultar un físico. Si todo es discurso y 'texto', entonces el conocimiento del mundo real es superfluo; incluso la física se convierte tan sólo en otra rama de las Ciencias Culturales. Si, además, todo es retórica y 'juegos del lenguaje', entonces la consistencia lógica interna es superflua también: una pátina de sofisticación teórica sirve perfectamente bien. La incomprendibilidad se vuelve una virtud; las alusiones, las metáforas y los juegos de palabras sustituyen los datos y la lógica. Mi artículo es, al menos, un ejemplo extremadamente modesto de este género bien establecido."

Junto a este repudio al relativismo posmoderno, Sokal agrega una preocupación política:

"Políticamente, estoy molesto porque (aunque no toda) la mayor parte de esta tontería emana de la autoproclamada Izquierda. Estamos siendo aquí testigos de un profundo cambio histórico. Durante más de dos siglos, la Izquierda ha sido identificada con la ciencia y en contra del oscurantismo; hemos creído que el pensamiento racional y el análisis audaz de la realidad objetiva (tanto naturales como sociales) son mordaces herramientas para combatir las mistificaciones promovidas por el poderoso -- sin mencionar que son atractivos fines humanos en sí mismos. El reciente cambio de muchos humanistas académicos 'progresistas' o 'izquierdistas' y científicos sociales hacia uno u otra forma del relativismo epistémico muestra esta valiosa herencia y debilita las ya frágiles posibilidades de una crítica social progresiva. Teorizar a cerca de 'la construcción social de la realidad' no nos ayudará a encontrar un tratamiento efectivo para el SIDA o a crear estrategias para prevenir el recalentamiento de la Tierra. Tampoco podemos combatir las falsas ideas sobre historia, sociología, economía y política si rechazamos las nociones de verdad y falsedad. Los resultados de mi pequeño experimento demuestran al menos que algunos de los sectores de la Izquierda académica estadounidense en boga se han vuelto intelectualmente perezosos.

(...)

No digo esto con alegría sino con tristeza. Después de todo, yo soy un izquierdista también (durante el gobierno sandinista enseñé matemáticas en la Universidad de Nicaragua). En casi todas las cuestiones políticas prácticas -- incluyendo muchas relacionadas a la ciencia y la tecnología -- estoy del mismo lado que los editores de Social Text. Pero soy izquierdista (y feminista) gracias a los datos y la lógica, no a pesar de ellos. ¿Por qué debería la Derecha monopolizar las altas esferas intelectuales?"

Esta posición es reafirmada por Sokal en un artículo en "Le Monde" del 31 de enero del 97, donde plantea:

"Escribí mi parodia no para defender la ciencia contra las pretendidas hordas bárbaras de la sociología, sino para defender la izquierda universitaria americana contra las tendencias irracionalistas que, por estar a la moda, no son menos suicidas".

En un artículo publicado en el "Times Literary Supplement" del 17 de octubre del 97, a posteriori de la aparición del libro conjunto con Bricmont, con el título "The furor over *Impostures Intellectuelles*", dirá:

"Lejos de ser un ataque a las ciencias o a la filosofía en general, el propósito de nuestro libro es el de apoyar a los trabajadores serios de estos campos del saber llamando pública atención de los casos de `charlatanería`."

Creo que esta dimensión política de los objetivos de Sokal debe ser subrayada. Por un lado porque el debate en la prensa tiende a soslayarlo, reduciéndolo a un simple debate entre ciencias "duras" y supuestos "charlatanes" (me parece, incluso, que el mismo Sokal sede a esta evidente presión por desplazar este eje del debate), y que ese desplazamiento no deja de limar el filo que podría tener la famosa "broma". Segundo porque este ángulo político es uno de los principales para abordar con alguna consistencia una crítica a los posmodernos, ya que los mismos, antes que (o además de) una corriente de pensamiento, son una corriente política (con sus organizaciones, internacionales, etc.).

Dice Sokal en "*A plea for reason, evidence and logic*", publicado en el número 6 (invierno 97) de "*New Politics*" (<http://www.wilpaterson.edu/~newpol/>):

"Sobre lo que considero que en este debate se trata -- y sobre lo que quiero hacer énfasis ésta noche -- es en la naturaleza de la verdad, de la razón y de la objetividad: temas que considero esenciales para el futuro de la política de izquierda.

(...)

*Mejor dicho, mi objetivo es defender lo que podría llamarse una **cosmovisión** científica -- definida ampliamente como el respeto por los datos y la lógica, y por la incesante confrontación de teorías con el mundo real; resumiendo, respeto por un argumento razonador sobre la ilusión, la superstición y la demagogia. Y los motivos que me llevan a defender estas anticuadas ideas son básicamente políticos. Estoy preocupado por las tendencias de la Izquierda estadounidense -- particularmente aquí en la academia -- que ante lo mínimo se **desvían** de su tarea de formular críticas sociales progresivas, conduciendo a gente comprometida e inteligente hacia modas intelectuales progresistas pero finalmente vacías, y que pueden realmente debilitar las posibilidades de dicha crítica, promoviendo filosofías subjetivistas y relativistas que de acuerdo a mi punto de vista no concuerdan con un análisis realista de la sociedad que nosotros y nuestros conciudadanos encontraremos convincentes.*

(...) la no racionalidad ha estado históricamente entre las armas más poderosas en los arsenales ideológicos de los opresores. La hipersubjetividad que caracteriza al posmodernismo es un perfecto ejemplo de dichas armas."

Luego de sufrir por décadas la hipoteca que ha significado para la izquierda su asociación y subordinación a la barbarie estalinista (1), la reivindicación por parte de Sokal de las viejas banderas del marxismo y su clásica asociación con la confianza en la ciencia, fundada en las posiciones "materialistas", a pesar de los equívocos y problemas que todo ello pueda acarrear, no deja ser algo que podríamos considerar "saludable" respecto de las zonceras políticas e intelectuales a las que inevitablemente conduce el posmodernismo.

Personalmente no podría más que aplaudir estos planteos (o intenciones) iniciales de Sokal. Y por eso mismo (aunque pueda parecer contradictorio) no me quedará otra opción que ser extremadamente crítico con él, para intentar precisar, justamente, los puntos en que este corrimiento desde el planteo político inicial, hacia el eje , le impide dar en el blanco en su crítica al posmodernismo, y diluir toda la consistencia de su crítica al lacanismo.

Creo que las fallas de Sokal se deben a dos razones quizás sencillas:

- como buen científico, su posición es ciega frente a los problemas del "sujeto", y
- como buen académico, su posición es políticamente endeble frente al problema de la lucha de clases.

Decir esto, obviamente, me hace pecar de soberbia. Pero puesto que mi opinión es que el debate está hasta ahora falseado, no tendría sentido intervenir en él si no fuera para plantear con sinceridad y humildad lo que pienso al respecto, aunque ello me presente con los rasgos de la arrogancia.

Un diálogo de sordos

Creo que para evaluar la crítica de Sokal, podríamos ordenarla en dos tiempos. Primero la "broma" en sí y los debates inmediatamente posteriores, y luego, el libro.

Comencemos con la "broma" en sí.

Este "*modus operandis*" no deja de ser llamativo, pues para criticar la postura de una revista, o los contenidos y/o artículos que suelen publicarse en la misma, no hace falta agregar un artículo más en esa tónica.

Es cierto que ya Hegel nos enseñaba que para que una crítica pueda ser efectiva debía ser capaz de penetrar los argumentos opuestos. De lo contrario la confrontación se mantiene al nivel de un choque de dos "absolutos".

Pero la paradoja de la "broma" de Sokal, y muy contrariamente a lo que parecen pensar todos (entre ellos el propio Sokal, por supuesto), consiste en que su operación de infiltración de ninguna manera logró ese objetivo, al menos en lo esencial del asunto. Y de ello dan testimonio las características que asumió el posterior debate.

El propio Sokal insiste una y otra vez en que "*el hecho de que la parodia haya sido publicada no prueba gran cosa en sí; lo importante es más bien su contenido*" (Sokal y Bricmont, "*Impostures Intellectuelles*", Editions Odile Jacob, página 13, subrayado por Sokal), donde lo que importa de dicho "contenido" es que es que la parodia "*fue construida alrededor de citas de autores eminentes concernientes las implicaciones filosóficas y sociales de ciencias naturales y matemáticas. Los desarrollos citados son absurdos o desprovistos de sentido, pero son no obstante auténticos. De hecho, todo el artículo de Sokal no es más que un 'cemento' (cuya lógica es intencionalmente fantasiosa) ligando citas entre ellas*" (idem).

Lo que Sokal repetirá una y otra vez es que lo criticable en los desarrollos posmodernos es este relativismo cognitivo expresado como una amalgama sin sentido de frases y textos sin consistencia o verificación empírica. Pero más allá de esto, Sokal y Bricmont no deducen otra cosa de la lógica de esos desarrollos. El punto para ellos es que el uso incorrecto de conceptos científicos y la falta de un correlato empírico de los planteos da cuenta de una expresión de irracionalismo e impostura contraria a la noción científica de verdad.

A ese planteo, los posmodernos le han respondido básicamente que cualquiera tiene derecho a usar metafóricamente cualquier término o concepto, no importa su origen, y que ni Sokal ni ningún otro científico podría arrogarse un derecho de censura al respecto.

Por ejemplo, Kristeva le responderá en estos términos, en un artículo publicado en "*Le Nouvel Observateur*" del 25 de septiembre del 97:

"Las ciencias humanas, y muy particularmente la interpretación de textos literarios y la interpretación analítica, no obedecen a la lógica de las ciencias exactas. Ellas no siempre "aplican" esos "modelos", pero los toman prestados, los exportan y los hacen trabajar como trazos [traces], que se modifican en una transferencia entre el sujeto y el objeto, interprete y datos.

En el interior de dicha economía, el elemento importado cesa de ser precisamente un modelo, para transformarse, desplazarse, empobrecerse o enriquecerse. La reflexión

que resulte de ello está más cerca de la metáfora poética que de la modelización. Esta modulación del pensamiento da lugar hoy a debates epistemológicos interesantes (ver los trabajos de Carlo Ginzburg, Bernard Ogilve, etc.)"

Más allá de este cuestionamiento central sobre el buen "uso" de las metáforas, el resto de los reproches o críticas son más bien de tono político y de una marcada inconsistencia, como por ejemplo una supuesta francofobia por parte de Sokal y los medios académicos yanquis ("*asistimos actualmente a una verdadera francofobia*", Kristeva), o un renacimiento de la guerra fría de los yanquis ahora contra la intelectualidad francesa y posmoderna ("*asistimos a los últimos sobresaltos de una ciencia de guerra fría, movilizada contra la religión, contra los Rojos, contra el irracionalismo de las masas*", Latour), etc.

Descartando este tipo de tonterías, que sobre todo sirven para dar cuenta del nivel político de quienes las sostienen, todo el debate posterior al "hoax" se desenvuelve como un diálogo de sordos:

- Sokal criticando el mal uso de los conceptos científicos por parte de los posmodernos (en ese sentido, es el único que analiza y prueba cosas al respecto) y
- los posmodernos cuestionando su fundamentalismo científicista y su pretensión de legislar acerca del uso de términos y conceptos.

Lo que importa percibir de dicho diálogo de sordos es que el mismo es la prueba de que el "hoax" de Sokal no pudo realmente penetrar los argumentos contrarios. Luego de su broma Sokal no ha dicho otra cosa que no fuese lo que ya dijeron tantos otros antes, sin por ello poder hacer mella con su crítica.

El famoso "hoax" solo ha servido para que todo esto se desenvuelva en el ámbito público de los grandes medios de comunicación y adquiriera por ello un estado más público.

En ese sentido, Sokal no debería perder de vista que ello también se ha debido, antes que por los "contenidos" del debate, por las "personalidades" intervinientes, es decir, por los títulos académicos de Sokal, y por el renombre internacional de los autores criticados.

Estimado Sokal, Hegel habrá sabido poco de cálculo infinitesimal, pero no ha dejado de volver a propinarnos una nueva lección: hace ya siglos que nos advertía que "*la verdad no es una moneda acuñada, que puede entregarse y recibirse sin más, tal como es*" (Hegel, "**La fenomenología del espíritu**", F.C.E., página 27). "*La ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. Mediante aquella aseveración, declararía que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y asevera que la ciencia no es nada para él, y una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra*" (idem, página 53)

En síntesis, **el primer tiempo de la crítica de Sokal no ha sido más que una mimetización** (es decir, una estrategia en el orden de lo imaginario) **y no una penetración de los argumentos y razones objetos de la crítica.**

Como intentaremos mostrarlo en el capítulo siguiente, el mismo título del libro demuestra que el propio Sokal no es consciente de esto, puesto que, a la hora de desarrollar con profundidad el debate (que mejor ocasión que un libro) lo ubicará en un nivel definido, por hipótesis, por la probidad de los sujetos en relación con la "verdad", y no en el nivel de la crítica conceptual.

Pasemos entonces al análisis del segundo tiempo, el libro.

¿Por qué Derrida no?

El libro parece tomar nota de la crítica ya mencionada de Derrida: en el mismo se ha sistematizado el análisis de los usos incorrectos de conceptos científicos en varios autores, tratados uno por uno en capítulos separados. Pero este nuevo aporte, antes que saldar las fallas anteriormente señaladas en la crítica de Sokal, no hace más que insistir en el mismo punto, y por lo tanto, ampliarlas.

Del libro de Sokal y Bricmont hay dos puntos que no dejan de llamar la atención en forma inmediata.

Primero, que un libro, originado a partir de la crítica a los posmodernos, en general de cuño yanqui, termine centrando su crítica en una gama de pensadores principalmente franceses. Segundo, que entre estos autores, por un lado aparezca incluido Jacques Lacan y por el otro aparezca excluido Derrida. **El análisis de estos dos desplazamientos nos permitirá precisar los problemas en juego.**

Respecto del primer punto, Sokal y Bricmont justifican su selección por el hecho de que todos los autores por ellos criticados "son utilizados como referencias de base en el discurso posmoderno en Estados Unidos" (Sokal y Bricmont, "**Impostures Intellectuelles**", Ed. Odile Jacob, página 21). En otras palabras, consideran que las referencias bibliográficas de los posmodernos dan la pista de la cuna de esta corriente de pensamiento, la cual no estaría en USA sino en Europa, y más precisamente en estos pensadores franceses. La crítica remontaría entonces a los orígenes.

Podríamos quizás acordar con ellos, pero lo que importa señalar aquí es que el modo en que Sokal y Bricmont utilizan las relaciones de origen explica poco: remontan hasta la bibliografía de los actuales posmodernos sin poder extraer otra deducción de ello más que la suposición de que los más "viejos" hacían lo mismo que los más "jóvenes", o que, al menos, que lo criticable de los "jóvenes" ya estaba presente en los "viejos". Pero aún suponiendo que este fuera el caso, no se entiende porque convendría criticar más a los "viejos" que a los "jóvenes", puesto que no se plantea que los mismos sean un "efecto", una consecuencia lógica de los impasses y problemas presentes en los desarrollos de los "viejos" sino solo su mera repetición.

Solo tiene sentido desarrollar la crítica contra un "viejo" antes que contra un "joven" si lo que se pretende criticar es un concepto, en cuyo caso la selección eventual del "viejo" no será por "viejo" (es decir, por cronología pura) sino por ser el punto de partida del concepto, la "causa" de los desarrollos del "joven", y al "joven" no se lo dejará de lado por "joven" sino por considerar que sus planteos están implícitos en los del "viejo", por cuya razón, la crítica al "viejo" también lo alcanza también al "joven" en tanto que el mismo se verifica como un "efecto", una derivación, una consecuencia lógica, del "viejo".

Si no hay otra relación genética entre "viejo" y "joven" más que la simple reproducción de lo mismo, no tiene ningún sentido especial atacar a uno antes que al otro.

Esta falta de comprensión de las relaciones lógico-genéticas entre diferentes pensadores (y diferentes generaciones) y la insistencia en una reducción de todo ello al simple plano moral de una fidelidad exigible para con LA "verdad" es la que obliga a Sokal y Bricmont, en forma contradictoria con la mayor precisión que supone la selección de un número acotado de autores abordados en el libro, a una extensión al infinito del objeto de su crítica: "*queremos, simplemente, **denunciar la impostura intelectual de dónde sea que provenga***" (ídem, página 22) (subrayado mío).

Las tres definiciones de impostor que da el diccionario son:

- aquél que abusa de la credulidad y confianza de otros para, por medio de mentiras, obtener un beneficio personal
- ídem anterior pero para dar apariencia de verdad a ciertas proposiciones
- aquél que usurpa el nombre o la cualidad de otro

Suponiendo, en el mejor de los casos, que Sokal y Bricmont hagan referencia sólo a estos dos últimos sentidos, el resultado es que todo el debate se ordena en torno a un problema de "verdad" cuyo valor preestablecido permitiría precisar la divisoria entre quienes mienten (impostores) y quiénes no.

El resultado, paradójicamente, es que esto nos ubica en el plano de una guerra fundamentalista entre probos e impostores. Con lo cual volvemos al problema de porqué entonces centrarse en particular en estos autores franceses más que en cualquier otro eventual "charlatán". Y, por supuesto, cada vez va perdiendo mayor precisión aquello que haría la particularidad del posmodernismo como corriente de pensamiento a criticar.

Creo que el punto que Sokal y Bricmont intuyen pero no pueden precisar es que si la cuna del posmodernismo está en Europa y no en USA (donde tiene su actual centro mayor de desarrollo) es porque la misma deriva, a su vez, del posestructuralismo. El cual a su vez deriva del estructuralismo. **La secuencia genética que conduce de este último al posmodernismo es lo que Sokal y Bricmont no pueden hilar.** Y por eso mismo, su crítica, por minuciosa que sea, no es conceptual sino moral.

En otras palabras, Sokal y Bricmont no parecen comprender que tiene poco sentido decir, por ejemplo, que Hegel es un "impostor". Se le podrá criticar su idealismo, o la impasse de su dialéctica en la síntesis final, o cosas por el estilo. Pero la acusación de "impostor" no nos enseña absolutamente nada sobre sus planteos y los eventuales problemas que en los mismos anidan.

Lo mismo pasa con los estructuralistas, y con los posestructuralistas, y también con los posmodernos. Como lo subrayaba anteriormente, el carácter moral de la crítica de Sokal y Bricmont no es más que el resultado de no haber comprendido los fundamentos del pensamiento posmoderno y no haber logrado, con su parodia, más que una mera mimetización inofensiva del mismo.

La prueba final la da, básicamente, el deslizamiento del trato respecto a Derrida.

En el artículo antes mencionado de "Le Monde" del 20 de noviembre del 97, donde Derrida caracteriza a Sokal y Bricmont de poco serios, una de las razones para ello consiste en señalar este desplazamiento: "*Al comienzo de la impostura, en los Estados Unidos, luego del envío de la broma de Sokal a **Social Text**, fui uno de los blancos preferidos, en particular en los diarios (...) Una de las falsificaciones que más me chocaron consiste en decir hoy que ellos nunca tuvieron nada contra mí.*"

Le guste o no a Sokal, deben reconocer que a la hora del libro su posición ha cambiado respecto de Derrida. Entre la broma y el libro, Derrida fue reiteradamente citado tanto por Sokal como por Bricmont, como integrante del grupo de pensadores objeto de su crítica. En la parodia Derrida es una de las citas de la colección de citas de autores que procederían incorrectamente respecto de los conceptos científicos.

En el texto publicado en "**Lingua Franca**" ("*A physicist experiments with cultural studies*"), donde Sokal explica su broma, lo vuelve a mencionar, como parte de una serie: "*Derrida y la relatividad general, Lacan y la topología, Irigaray y la gravedad del quantum*". De la serie no puede deducirse más que una equivalencia en las relaciones entre cada autor mencionado y el tema asociado.

En "*La verdadera significación del asunto Sokal*", en la edición del 14 de enero del 97 de "Le Monde", Bricmont exploya nuevamente la serie: "*entre los autores franceses encontramos a Derrida y Latour sobre la relatividad, Lacan e Irigaray sobre la topología, Lyotard sobre la física, Serres sobre el tiempo y Deleuze y Guattari sobre el caos*". En esta serie, además, Derrida está agrupado también en una subserie con nada menos que B. Latour, uno de los principales objetos de las críticas posteriores de Sokal.

Nuevamente Sokal en "Le Monde" del 31 de enero del 97 comentará su parodia en estos términos: "*las partes más cómicas no las he escrito yo mismo, puesto que son citas directas de los "Maestros" (a los que alabo sin vergüenza). Y entre estos encontramos por cierto a Derrida y Lacan, Aronowitz y Haraway*".

Como se ve, en ninguno de estos casos Sokal o Bricmont establecen alguna diferencia entre Derrida y los demás. En cambio insistirán en hacerlo a partir de la crítica de Derrida.

En un artículo de "Libération" del 18-19 de octubre del 97 titulado "*Que se passe-t-il?*" (Versión modificada para Francia de un artículo publicado en el "Times Literary Supplement") dirán: "*Señalamos igualmente que para nada criticamos toda la filosofía francesa contemporánea. No abordamos más que los abusos de conceptos de física y matemática. Pensadores célebres tales como Althusser, Barthes, Derrida y Foucault están esencialmente ausentes de nuestro libro*". Evidentemente tanto esta serie como la significación de la misma difieren de las series anteriores. Este posterior cambio de posición y la diferencia desde ahora establecida entre Derrida y los autores criticados en el libro se basará en aspectos "cuantitativos". En la introducción del libro dirán que "*aunque la cita de Derrida retomada en la parodia de Sokal sea bastante divertida, parece estar **aislada** en su obra; no hemos por lo tanto incluido un capítulo sobre Derrida en este libro*" (página 17) (subrayado mío). En la respuesta directa a Derrida ("Le Monde" del 12 de diciembre del 97) dirán: "*Nuestro libro, contrariamente a la parodia, tiene un blanco estrictamente delimitado - el abuso **sistemático** de conceptos y términos provenientes de las ciencias físico-matemáticas - y Derrida no entra en esa categoría*" (subrayado de Sokal y Bricmont). En otra respuesta, esta vez a V. Fleury y Yun Sun Limet, insisten en que no existe de su parte un ataque contra Derrida: "*nos limitamos a los autores que han abusado de un **modo significativo** de conceptos científicos*" (subrayado de Sokal y Bricmont).

Pasamos entonces a contar los "errores", y dicha cuenta es la que definiría la significación, el valor, de la impostura.

Sokal ha repetido más de una vez a modo de ejemplo el comentario de B. Russell acerca de cómo este rompió con Hegel a partir de la lectura de sus pasajes sobre cálculo infinitesimal a los que consideraba un "*non-sens brouillon*" (página 17), en el sentido que la presencia de un error de este tipo "*nos da derecho a preguntarnos por el resto de la obra, que es más profundo pero sobre todo menos fácil de evaluar*" (página 17).

¿Acaso habría que construir entonces una escala de "confiabilidad" en función de la cantidad de "errores" detectados? Lacan sería entonces menos "confiable" que Derrida por la cantidad de "errores" acumulados. Pero si fuera un problema de cantidad nos encontramos con la siguiente paradoja confesada por el propio Sokal en el mencionado artículo de "Libération" de octubre del 97: "*Contrastemos esto con la obra de Newton: se estima que el 90 % de sus escritos son misticismo o alquimia. Y? El resto está basado sobre consideraciones empíricas y racionales sólidas y sobrevive por esta razón*"

¿Cómo saber entonces, por ejemplo, si Lacan sobrevive por el arte de una impostura o por un 10 % eventualmente tan consistente como el de Newton?

Como Sokal y Bricmont mismos confiesan su incapacidad para juzgar sobre esa parte de la obra tanto de Lacan como de los demás, su crítica sucumbe en el punto mismo que les señalaba Derrida. Repitémoslo una vez más: "*hubiera sido interesante estudiar escrupulosamente las dichas metáforas científicas, su rol, su estatuto, sus efectos en los*

discursos incriminados (...) Esto hubiera exigido que se leyera seriamente, en su estructura [agencement] y en su estrategia teórica tantos discursos difíciles. Esto no fue hecho".

Como Sokal es un hombre honesto, no le queda más que concluir de la siguiente manera: "*si se puede sostener lo mismo [se refiere al ejemplo de Newton] para los autores citados en nuestro libro, entonces nuestras críticas tienen una importancia marginal*". Pero **si una crítica no es capaz de separar la paja del trigo, entonces no es una crítica**. Ergo, el problema no consiste en detectar si hay o no usos "indebidos" de conceptos científicos, sino en precisar que es lo que realmente, y fundamentalmente, plantea determinado texto, determinado autor, determinada obra.

La minuciosidad del análisis de los errores cometidos por Lacan y demás autores no prueba entonces nada porque permanece en una posición de exterioridad respecto al texto analizado, porque es incapaz de establecer un juicio sobre el texto en sí.

La marcha atrás en el tema Derrida radiografía los límites de la crítica de Sokal. Como Derrida no ha recurrido mayormente (no ha necesitado, no ha querido) a conceptos científicos en sus desarrollos, queda eximido de la crítica. Pero paradójicamente **Derrida es uno de los principales teóricos del posmodernismo, así como uno de sus principales líderes político**.

La incapacidad de Sokal para detectar esto, su incapacidad abordar una crítica contra Derrida, demuestra dos limitaciones fundamentales de sus planteos:

- por un lado, la debilidad de las críticas desarrolladas en su libro contra los demás autores seleccionados puesto que admite que lo esencial podría estar precisamente en la parte que confiesa no entender, y que la misma selección no obedece a ninguna precisión en la delimitación del objeto.
- por otro lado, y esto es lo fundamental, su **incapacidad para realizar en forma acabada lo que era su objetivo inicial: un crítica política del posmodernismo**.

Sokal simplemente detecta que en muchos pasajes tal o cual autor no usa las palabras y los conceptos de la misma manera que él. Pero eso nunca probó nada. Eso es lo mismo que discutir sobre colores con un daltónico.

El arte de la crítica precisamente consiste en alcanzar a comprender cómo y porque tal otro usa las palabras de tal otro modo y demostrar las fallas e impasse de la lógica implicada en ese mismo uso.

Sin necesidad de mayores conocimientos científicos, y principalmente, sin necesidad de guiarse por ese criterio, otros han podido hacer críticas mucho más consistentes contra Derrida. Por ejemplo, en términos políticos (cosa que supongo debería interesarle a Sokal), en el número 18 de la revista "[En defensa del Marxismo](#)" encontrarán una crítica realizada por Eduardo Sartelli, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, titulada "[Marx, Derrida y el fin de la era de la fantasía](#)".

En síntesis, a pesar del truco de la "infiltración" en las propias filas del posmodernismo, Sokal y Bricmont no han podido superar su "exterioridad" respecto de los problemas que el surgimiento del estructuralismo ha planteado en el seno de las ciencias llamadas sociales, una de cuyas derivaciones es el posmodernismo. Y en ese sentido esa infiltración es tan inconsistente e impotente como la anterior y posterior crítica que han intentado realizar.

La "máscara" que Sokal se quitó luego de publicar su parodia en "*Social Text*" no desnudó tanto a los posmodernos como a él mismo. "*El rey está desnudo*". De eso no cabe duda. Y eso nunca fue problema. El problema siempre ha consistido en percibir, no la desnudez en sí, sino

los ropajes con la que se la cubre, pues es entre estos que se nos complica la existencia. **El problema de Sokal y Bricmont, precisamente, es pensar que ellos sí pueden ver la desnudez.** Motivo por el cual creen que todo pasa por los lentes del ropaje con el que, sin notarlo han vestido ellos a la desnudez. No habría que olvidar que la materialidad de la realidad física no implica que la misma sea impúdica y que acepte mostrarse en público sin ocultar parte de sí.

Lamentablemente Sokal y Bricmont no tienen ni idea de los problemas a los que se han enfrentado las llamadas ciencias "sociales" ni comprenden en qué sentido el estructuralismo fue el intento más "científico", o al menos "galileano", en dicho campo, y de qué manera, el posmodernismo es una derivación de sus impasses.

Por eso no pueden deducir de los problemas internos del estructuralismo las derivaciones del posestructuralismo, y luego del posmodernismo. Y por lo tanto, no pueden ni explicar, ni por lo tanto criticar, en forma interna, al posmodernismo. Aunque, paradójicamente, hayan sabido mimetizarse con él para intentar denunciarlo. Pero, ya lo dijimos: la mimetización no implica, forzosamente, haber comprendido la lógica en juego, solo funciona al nivel imaginario.

Que es lo que parece que ha ocurrido. Motivo por el cual, la crítica también se ubica en el nivel imaginario: "*impostura!*"

Palabra retomada y agitada por la prensa. Desde hace 2 años este "escándalo" del "hoax" de Sokal ha ido a nutrir el bolsillo de los grandes medios de comunicación y editoriales (y supongo que el de algún otro también, incluido quizás Sokal). Pero la misma argucia que permitió abrir el juego se transforma en la trampa que lo cierra. De debate serio es poco y nada lo que se ha hecho. Solo ha primado hasta ahora la grandilocuencia, el escándalo y el anecdotismo.

En síntesis, Sokal y Bricmont se proponían "*deconstruir la reputación que tienen estos textos* [se refieren a los textos de los autores analizados en el libro] *de ser difíciles porque profundos*", pero, puesto que no han podido discriminar lo importante de lo superfluo, dicha "deconstrucción" ha fracasado. La supuesta "impostura" de los mismos no ha sido "probada", tan solo afirmada, con tanto oscurantismo e irracionalidad como la supuesta "profundidad" que en ellos denuncian.

Es hora, entonces, de intentar presentar con mayor precisión los problemas de la "verdad" y lo "real" en la ciencia y en otras disciplinas, en particular, en psicoanálisis, es decir, de tomar el debate de modo serio

Notas

(1) Cuantas veces no tenemos aún que andar recordándole (para su gran sorpresa) a algún que otro derechista que pretende escupirnos en la cara que la caída del muro de Berlín marcaría el fracaso de los izquierdistas y su archivamiento histórico como reliquia antigua, que ha sido desde algunas corrientes de izquierda que más tenazmente se ha luchado por dicha caída así como que han sido los principales líderes de la revolución bolchevique las primeras víctimas (entre ellas, la figura más relevante es sin duda la de Trotsky) de la burocracia estalinista.

Segunda parte: La ciencia y la verdad

Introducción

Esperando haber podido, en la primera parte de este artículo, desmenuzar la lógica del debate que se ha generado en torno a la "broma" de Sokal, en particular sus fallas (en otras palabras, esperando haber sabido aprovechar las enseñanzas de Hegel en lo que a este punto se refiere), intentaré, en esta segunda parte, presentar algunos de los problemas que se plantean en relación a la cuestión de la verdad y la cuestión de lo real.

No puedo opinar con seriedad sobre qué es lo que realmente dicen varios de los autores criticados por Sokal y Bricmont en su libro, pues no los he estudiado lo suficiente. No puedo por lo tanto responder a las críticas de Sokal más que en los términos señalados en la primer parte. Pero ese no es el caso con respecto a Lacan. Sin pretender ser un especialista en Lacan, son sus textos y su enseñanza los que me han guiado en mi práctica como psicoanalista. Obviamente, no tiene sentido tomar en forma aislada la discusión sobre un fragmento u otro en los que Lacan haya hecho uso de algún concepto tomado de la ciencia (topología, lógica, etc.) sin presentar primero la posición general del psicoanálisis respecto de la ciencia.

Es lo que haré en esta parte. Como complemento de la misma adjunto algunas de las clases de un seminario sobre "*Ciencia y Psicoanálisis*" que vengo desarrollando por Internet en un espacio vecino a este: <http://www.edupsi.com/psicoanalisis.htm>

Esas clases desarrollan el problema como un comentario de un excelente libro sobre este tema: el de Jean Claude Milner, titulado "**La obra clara**", con edición en español en la editorial Manantial (es la mejor lectura que podría recomendarles sobre este tema, en particular al propio Sokal).

Una vez hecho esto estaremos en condiciones de comenzar, en una tercera parte, el análisis de cada uno de los fragmentos seleccionados y criticados por Sokal y Bricmont. Me permitirá entonces hacer una traducción al español del respectivo capítulo del libro para que otros psicoanalistas de lengua hispana puedan agregar sus propios análisis a este trabajo.

"El sujeto de la ciencia"

Lo primero que debe quedar claro es que el psicoanálisis **no** se define como una ciencia. Aunque tampoco podría existir sin relación a la ciencia.

El punto entonces no será demostrar que el psicoanálisis "es" científico, sino analizar las relaciones que el mismo mantiene con la ciencia. Solo esto permitirá ubicar en su justo lugar las referencias lacanianas a conceptos o términos científicos.

Una de las indicaciones más precisas que da Lacan sobre este punto se encuentra en "**La ciencia y la verdad**", el último de los artículos de los Escritos (y que también fuera la primera clase del seminario sobre "**El objeto del psicoanálisis**"). Allí dice lo siguiente:

"Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. C'est pourtant là que doit être prise une démarcation, faute de quoi tout ce mêle et commence une malhonnêteté qu'on appelle ailleurs objective: mais c'est manque d'audace et manque d'avoir repéré l'objet qui foire. De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables." (J. Lacan, Ecrits, Ed. Seuil, página 858)

"Decir que el sujeto sobre el [yo traduciría más bien con "lo"] que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradoja. Es allí

sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables" (Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 837). (1)

¿En qué consiste este sujeto de la ciencia? ¿Qué significa este párrafo?

La ciencia se ocupa de lo real: encuentra un saber en lo real y opera con él. Podemos hablar de un saber "en" lo real en el sentido de que la ciencia verifica que dicho real obedece a ciertas fórmulas, con independencia de que las mismas sean o no conocidas. Es la misma lógica de este "descubrimiento" (2) la que alimentó la idea de una completa simbolización de lo real como objetivo final de la ciencia, el famoso ideal de Laplace (3). Sin embargo, lo que ha minado esta ilusión (y constituye una de las bases del relativismo cognitivo que critica Sokal) es la verificación de que entre el saber y lo real siempre se encuentra una frontera insuperable.

Obviamente esta frontera no es la misma hoy que ayer, lo cual ha alimentado la idea del carácter histórico de la misma, y la proyección de un acercamiento asintótico a lo que no veo porque no podríamos llamar un "saber absoluto" (con todas las asociaciones hegelianas que estos términos pueden implicar). No creo que la ciencia pueda ser ciencia sin mantenerse fiel, de un modo u otro, a este ideal. El paso del tiempo puede haber vuelto a los científicos más cautos, desconfiados, relativistas, o lo que sea, pero este sigue siendo su norte.

Sokal y Bricmont, por ejemplo, han aprendido la lección, y por eso, en un capítulo especialmente dedicado al relativismo cognitivo (intercalado no sé porque como "Intermezzo" entre los capítulos dedicados a Kristeva e Irigaray), plantean una posición de crítica respecto de la posibilidad de una "*codificación completa de la racionalidad científica*" y dudan de que la misma pueda existir (ídem, página 59), motivo por el cual llegan a adherir al planteo de Feyerabend de que la ciencia no puede ser organizada según reglas fijas y universales (ídem, página 78).

"Ninguna aserción sobre el mundo real puede jamás ser literalmente probada pero, para retomar la expresión muy justa del derecho anglosajón, puede serlo más allá de la duda razonable. La duda no razonable subsiste" (ídem, página 60).

Y por eso critican la intención de Popper de intentar reducir "*la inmensa complejidad de la empresa científica a una 'lógica' universal bien definida*" (ídem, página 67) ya que ellos desplazan sobre el fracaso de estos proyectos epistemológicos el origen de las reacciones irracionistas.

Pero el punto fundamental de todo el debate es que para Sokal y Bricmont, al llegar al punto de la "verdad" no puede haber relativismo: solo puede haber **una** verdad, la cual puede ser sabida. Su concepto de verdad corresponde a esta correlación entre saber y real: "*Al fin de cuentas, la principal razón que tenemos para creer en la veracidad de los resultados científicos (al menos aquellos mejor establecidos) se debe al hecho de que explican la coherencia de nuestra experiencia*" (Sokal y Bricmont, "*Impostures Intellectuelles*", Ed. Odile Jacob, página 58). Por eso adhieren al planteo de Einstein de que Dios puede ser "*sutil pero no malo*" (no juega a los dados). En otras palabras, la verdad resulta de la adecuación del saber a lo real. El saber científico consiste en el conocimiento de las leyes y fórmulas a las que lo real responde.

Esto no es un defecto. Así funciona la ciencia. No podría funcionar de otra manera. Y porque funciona así es que subiré al avión para irme de vacaciones en unos días. Lo que tenemos que ver ahora es que, también porque la ciencia funciona así es que hay psicoanálisis.

Volvamos a lo que decíamos anteriormente.

¿Qué estatuto darle a la frontera que insiste entre el saber y lo real?
Ahí está el punto.

El psicoanálisis toma el problema al revés.

Podríamos intentar pensar lo real, no a partir de lo simbolizado, de lo "sabido", o más precisamente, a partir de lo que sí responde a nuestro saber, sino a partir de lo no sabido, aquello que se presenta como no respondiendo a nuestro saber previo. Es decir, una definición negativa de lo real: aquello que insiste más allá de esta frontera alcanzada por la ciencia.

Esta frontera entre lo real y el saber es lo que Lacan llama el sujeto de la ciencia. Por eso Lacan define la ciencia de esta manera:

"le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer" (Ecrits, página 861);

"el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo" (Escritos 2, página 840).

Lacan ubica la aparición de este "sujeto de la ciencia" en la operación de Descartes. En el punto preciso en que la duda ha reducido el *cogito* a un saber cero (el *sum* como el conjunto vacío del *cogito*), punto a partir del cual la garantía de la verdad queda del lado de Dios, y del lado del sujeto solo queda el saber, un saber vaciado de toda verdad metafísica, el saber de las fórmulas y su verdad formal, que funcionarán como una sintaxis de lo real. El famoso "*hypotheses non fingo*" de Newton es "*la carta de la estructura*" (J. Lacan, "Radiofonía"), pues plantea claramente que su posición es la de dejar de lado la pregunta por esa potencia desconocida que sería la "verdadera" causa y no solo la expresión formal (la ley) de la gravedad. Claro que, planteadas así las cosas, para aquellos que no conocen de psicoanálisis podría plantearse la pregunta de la relación entre tan vastas y conceptuales relaciones y la clínica con pacientes.

En vísperas del centenario del nacimiento del psicoanálisis, no estará de más recordar los fundamentos del mismo como ejemplificación de lo anteriormente planteado.

La verdad y lo real

Desde hace un tiempo en USA se ha desarrollado todo un debate acerca de la verdad o falsedad de los recuerdos relativos a hechos sexuales en la infancia.

Es conocido el caso de Beth Rutherford quien en 1992, impulsada a la rememoración por su confesor, "recordó" que entre los 7 y los 14 años había sido violada por su padre, quien era pastor, y que incluso había quedado embarazada dos veces, siendo obligada a abortar por su padre. Al hacer públicas estas denuncias su padre tuvo que renunciar a su ministerio, pero posteriores exámenes médicos, ordenados como parte del proceso judicial iniciado, demostraron que Beth Rutherford era aún virgen. En 1996 esta mujer le hizo juicio entonces a su confesor, quien fue condenado.

Han habido otros casos similares, pero involucrando a psicoterapeutas, que también han culminado en los tribunales.

Varias asociaciones profesionales se han visto obligadas a pronunciarse sobre el asunto, entre ellas, la "American Psychiatric Association" (a fines del 93), la "Australian Psychological

Society" (en octubre del 94), la "American Psychological Association" (en noviembre del 94), la "American Medical Association", la "Association des Psychiatres du Canadá" (marzo del 96) y otras de nivel similar en otros países durante el 97.

En todos los casos, la posición consiste en intentar ordenar los recuerdos en un campo de verdad o falsedad definido en función de la adecuación a los hechos.

E. Loftus, la presidenta de la "American Psychological Association" se ha dedicado desde hace años a la investigación del problema, entendiendo que la clave del problema es la desinformación, dado que la misma *"puede modificar los recuerdos de un individuo de manera previsible y, a veces, espectacular"* (*"Pour la Science"*, Número de Diciembre 97).

No tienen más que hacer una búsqueda con *"False Memory Syndrome"* en Altavista u otros buscadores y encontrarán decenas y decenas de links. En particular, pueden darse una vuelta por la recopilación de referencias bibliográficas e investigaciones del Ph. D. Jim Hopper, en <http://www.jimhopper.com/memory>

Abordo esta parte del debate por este costado, porque uno de los ejes de la crítica de Sokal consiste en la cuestión de la referencia empírica de los planteos o desarrollos de los autores por ellos reseñados.

Y la actitud tanto de los involucrados en estos procesos judiciales como de las asociaciones profesionales que han fijado posición sobre ese tema se funda en la idea de un saber de tipo científico. Por eso han sido "enloquecidos" por las respectivas históricas de cada uno de estos casos, de la misma manera en que ya se "enloquecían" hace más de un siglo los médicos de tantos otros países por otras tantas históricas, pues estas siempre se presentan como padeciendo de una serie de perturbaciones que siempre escapan a dicho saber científico.

Es justamente este problema el que dio origen al psicoanálisis.

Recordemos como comienza Freud su "escucha" de la histeria.

En uno de sus primeros trabajos sobre el tema (antes mismo de la creación del psicoanálisis como tal), en un estudio comparativo entre las parálisis motrices orgánicas e históricas verificaba que estas últimas no respetaban la anatomía y muchas veces se presentaban *"en contradicción con las reglas de la parálisis orgánica cerebral"*. El recorte que la parálisis histérica hace sobre el cuerpo no sigue las reglas de la anatomía sino el recorte del lenguaje común: *"es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis históricas, así como en las anestias, etc."* (Freud, Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo 1, página 207).

La conclusión de Freud es que puede haber, entonces, *"una lesión funcional sin lesión orgánica concomitante (...) la lesión de la parálisis histérica será, entonces, una alteración de la concepción (representación); de la idea de brazo por ejemplo"* (idem, página 207/8).

En otros términos, ¿cómo puede uno enfermar por un problema de lenguaje?

Lo que importa percibir de esto es que el síntoma histérico se presenta como una situación donde lo real no se comporta en función del saber que se tiene del mismo. Y no porque ese saber sea incorrecto o falso. Del síntoma histérico no corresponde deducir una nueva anatomía biológica.

Del síntoma histérico corresponde deducir lo que la misma experiencia le dictará a Freud: *"La lesión sería entonces la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. Este se comporta como si no existiera para el juego de las asociaciones (...) el órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un*

gran valor afectivo, y se puede mostrar que el brazo se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra" (ídem, página 208/9).

En otros términos, el síntoma histérico, es un fenómeno que no responde a un saber universal sobre la anatomía, sobre lo real, sino que responde a la particularidad de la historia de cada sujeto expresada al nivel del uso de las palabras. No se lo podrá curar ni con medicamentos ni con operaciones reales sobre el cuerpo, sino dejando hablar al paciente, para a partir de ese decir, deducir y desarmar la trama lógica que mantiene aisladas a ciertas palabras del funcionamiento conjunto de las demás.

A partir de este descubrimiento, Freud encontró una cuestión más. Encontró que estos síntomas resultaban de una asociación lingüística con escenas sexuales infantiles. Al igual que nuestros actuales terapeutas americanos preocupados por el problema de la verdad o falsedad de los recuerdos sexuales, encontró que al remontar las asociaciones y recuerdos de los pacientes, casi siempre se llegaba a alguna acusación de abuso sexual por parte de familiares de pacientes, más precisamente, por parte del padre.

Como con la cuestión de las parálisis histéricas, nuevamente se planteó el problema de la "verdad". Y el descubrimiento fue que, así como las parálisis no respondían a la anatomía biológica, las escenas de abuso y/o seducción sexual no respondían a la simple dimensión fáctica de los "hechos". Pero, al igual que las parálisis, no eran por eso menos "reales".

Resolver este problema ha sido la clave de la invención del psicoanálisis.

Toda la historia que se ha generado en torno al "síndrome de falso recuerdo" que comentaba anteriormente es un típico ejemplo de situación que podríamos llamar "pre-freudiana", es decir, de situación de impasse que se produce cuando no se atiende a la dimensión de "verdad" que implica la palabra, dimensión que no es la misma que la reducción que la ciencia realiza en términos de "exactitud" o "adecuación", entre lo simbólico y lo real.

En ese sentido, los síntomas histéricos son la expresión más acabada de lo que Lacan plantea como el sujeto de la ciencia.

El paso que conviene tener presente para no perder el nexo entre los planteos aparentemente abstractos o teóricos de Lacan y, por ejemplo, estas primeras referencias freudianas, es que **la relación del psicoanálisis con la ciencia siempre se presenta mediada por la medicina**, puesto que el psicoanálisis siempre se ha planteado como una práctica en relación al campo que podríamos definir ampliamente como el de la salud mental.

La medicina, más precisamente la psiquiatría, es la que se presenta en dicho campo como el representante de la ciencia (ver en particular, para este punto, la clase 2.2b de mi seminario sobre "Ciencia y Psicoanálisis", que forma parte de los textos agregados como anexos a este artículo).

Y la histeria es lo que, en dicho campo, se presenta como un real que no se deja reducir a un saber científico sobre el mismo.

Cuando Lacan plantea cosas en relación a la ciencia está mirando por encima de la psiquiatría. Obviamente que cuando habla del "sujeto de la ciencia" no se está refiriendo ni a los agujeros negros de la física espacial o cosas por el estilo, sino a esta cuestión eminentemente clínica.

Pero lo que hay que percibir es que este descubrimiento del psicoanálisis y su misma constitución, no son sino el resultado, por la negativa, del desarrollo de la ciencia moderna y de la extensión de la misma, como modo de aprehender lo real, a todos los ámbitos de la vida de los seres humanos. Antes de la ciencia moderna, lo mental, lo mismo que tantas otras cosas, era significado de otra manera. Y los abordajes de la histeria, obviamente eran diferentes

(exorcismo, etc.). Este es el sentido que tiene decir que el psicoanálisis no es una ciencia pero que al mismo tiempo, es imposible, como tal, sino en relación a la ciencia. Se comprenderá entonces que la noción de real, en psicoanálisis, no es la misma que en ciencia. En ambos casos podremos verificar que, por ejemplo, un brazo está paralizado.

Pero esa parálisis tiene una dimensión diferente para la ciencia (es decir, para el caso, la medicina) y el psicoanálisis. Para la primera será algo incomprendible, algo que escapa a sus fórmulas y sus atlas anatómicos. Para el psicoanálisis, formará parte de ciertos imposibles en la estructura del lenguaje (por ahora, podríamos conformarnos con decir ciertos imposibles de decir).

Dejando de lado este terreno aparentemente más "obvio" de las parálisis, y volviendo a los problemas relativos a los traumas sexuales, también podremos verificar esta misma cuestión.

El psicoanálisis se constituye, como tal, en cierto sentido, a partir del abandono de la llamada "*teoría de la seducción*", al menos en el sentido del abandono de la idea del trauma de la seducción a partir de un hecho fáctico. Dicha "*teoría de la seducción*" le había ido permitiendo a Freud ordenar una serie de cuadros clínicos (estructuras) en función de la ubicación temporal y la naturaleza de un hecho sexual traumático en la vida del paciente.

Pero un poco más astutamente que el confesor de Beth Rutherford, que los terapeutas involucrados en juicios a partir de los resultados de la rememoración, y que el conjunto de las asociaciones profesionales que se han pronunciado sobre el tema del modo anteriormente señalado, Freud, ya un poco más acostumbrado a escuchar antes que dictaminar, sabrá concluir de un modo diferente. En su famosa carta 69 a Fliess le confiesa que "*ya no creo más en mi neurótica*". Entre los motivos reseña "*la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculcado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debería observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto*" (ídem, página 301) y "*la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida de afecto*" (ídem (páginas 301/2).

Pero no deducirá Freud de esto que las histéricas sean, finalmente, unas fabuladoras, como acostumbraba pensarlas la medicina de entonces, ni que la tarea consista en demostrarles la "falsedad" de sus decires.

Nuevamente, como con el caso de las parálisis, optará por la vía de "escuchar" a sus pacientes.

Freud conservará siempre la idea de que el encuentro con el sexo es traumático, pero en ese entonces debe abandonar la idea de que la "realidad" de dicho encuentro, y por lo tanto del trauma, radique en la dimensión fáctica de un acontecimiento. En el manuscrito M (anexado a la carta 63 a Fliess, con fecha 25 de mayo de 1897), Freud, luego de afirmar, muy lacanianamente que "*el elemento genuinamente reprimido es siempre el femenino*", aborda el tema de las fantasías. Señala que las mismas "*se generan como una conjunción inconsciente entre vivencias y cosas oídas, de acuerdo con ciertas tendencias. Estas tendencias son las de volver inasequible el recuerdo del que se generaron o pueden generarse síntomas. La formación de fantasías acontece por combinación y desfiguración, análogamente a la descomposición de un cuerpo químico que se combina con otro. Y en efecto, la primera variedad de la desfiguración es la falsificación del recuerdo por fragmentación, en lo cual son descuidadas precisamente las relaciones de tiempo. Así, un fragmento de la escena vista es reunido en la fantasía con otro de la escena oída, mientras que el fragmento liberado entra en otra conexión. Con ello, un nexa originario se vuelve inhallable*" (ídem, página 293) (subrayados míos).

El término usado por Freud, sistemáticamente, es el de fantasía. Pero de lo que está tratando es de lo último y más reprimido a lo que se puede acceder en un análisis. No está hablando ni de sueños ni de fantasías conscientes. Está hablando del límite imposible de superar, en el análisis, en el camino de búsqueda de la causa del síntoma.

En otra carta anterior (la 61, del 2 de mayo del mismo año) dirá que las fantasías son "*edificios protectores*". Y en el Manuscrito L que acompaña a esa carta dirá que las fantasías "*son establecidas por medio de las cosas que fueron oídas y que se valorizan con posterioridad, y así combinan lo vivenciado y lo oído, lo pasado (de la historia de los padres y antepasados) con lo visto por uno mismo. Ellas son a lo oído como los sueños son a lo visto*" (ídem, páginas 288/9)

En síntesis, Freud debe confesar que la escena última no es un hecho fáctico y que lo que encontramos al final de un análisis es la construcción de estas fantasías. Y que esas fantasías tienen el mismo poder, la misma eficacia, que estaríamos dispuestos a otorgarle, según las concepciones científicas tradicionales, a una causa real. Estos "edificios protectores" se revelan ser lo último, y también lo más particular. Lo que hubiese, si lo hay, detrás de este límite último, si puede hablarse de un detrás, o de un más allá, es inaccesible, imposible (en el sentido más fuerte del término) de alcanzar.

Todos los desarrollos del psicoanálisis, tanto la enseñanza de Freud, como toda la enseñanza de Lacan, están dedicadas al problema de formalizar y permitir la transmisión de un cierto saber sobre este tipo de problemas, sobre esta práctica que es siempre de lo particular, pues opera, precisamente, sobre lo que se presenta siempre como un más allá de todo saber científico.

Este es el sentido de la cita de "*La ciencia y la verdad*" planteada al comienzo de esta segunda parte de este artículo (4). Y en ese sentido, hay dos cuestiones más que convendría agregar.

Por un lado, que lo que el psicoanálisis descubre de esta manera, es que el lenguaje, lejos de ser un "instrumento", de comunicación, o de lo que sea, es un "hábitat" que nos determina. La referencia básica aquí, podría ser el capítulo "*Introducción del gran Otro*", del Seminario II de Lacan.

Comienza dicho capítulo preguntándose "*¿por qué no hablan los planetas?*".

Y sigue:

"Las estrellas son reales, íntegramente reales, en principio, en ellas no hay absolutamente nada del orden de una alteridad a ellas mismas, son pura y simplemente lo que son. El hecho de que las encontremos siempre en el mismo lugar es una de las razones por las que no hablan (...) El siempre en el mismo lugar no nos mostraron primero los planetas sino las estrellas. El movimiento perfectamente regular del día sideral es, con seguridad, lo que por primera vez permitió a los hombres experimentar la estabilidad del cambiante mundo que los rodea, y comenzar a establecer la dialéctica de lo simbólico y lo real, donde lo simbólico brota aparentemente de lo real (...) Esta realidad es una primera razón para que los planetas no hablen. Sin embargo sería un error creer que sean tan mudos (...) Durante muchísimo tiempo y hasta una época muy avanzada, les quedó el residuo de una suerte de existencia subjetiva (...) Finalmente llegó Newton (...) Hacerlos callar; Newton lo consiguió definitivamente. El silencio eterno de los espacios infinitos, que causaba espanto a Pascal, es algo adquirido después de Newton (...) ¿Por qué no hablan los planetas?. Es realmente una pregunta. Nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad hasta el momento en que se la ha reducido definitivamente inscribiéndola en un lenguaje. Solo se está definitivamente seguro de que los planetas no hablan a partir del momento en que se les ha cerrado el pico, o sea, a partir del momento en que la teoría newtoniana produjo la teoría del campo unificado, y bajo una forma que se

completó después pero que ya era perfectamente satisfactoria para todas las mentes humanas. La teoría del campo unificado está resumida en la ley de la gravitación, que consiste esencialmente en que hay una fórmula que mantiene todo esto unido, en un lenguaje ultra simple constituido por tres letras (...) todo lo que entra en el campo unificado no hablará nunca más, porque se trata de realidades completamente reducidas al lenguaje (...) no crean que nuestra postura respecto de todas las realidades haya arribado a este punto de reducción definitiva, perfectamente satisfactorio" (J. Lacan, "El Seminario", Libro II, Ed. Paidós, página 357/60).

Me he extendido en la cita porque me parece que particularmente clara respecto de lo que estamos discutiendo.

Cuando Lacan se refiere al eventual "hablar" de los planetas, se refiere a esa subjetivación que implica un real que no responde a un saber simbólico, de la que los fenómenos religiosos y similares nos dan un buen ejemplo.

Ahora bien, Sokal preguntaría qué aporta de útil este relato. Pues bien, el problema que le preocupa a Lacan es el siguiente:

"Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se trata de lunas, calculando sus masas, su gravitación" (idem, página 353).

¿Qué mejor metáfora de cómo procede el saber psiquiátrico y psicoterapéutico, en tanto, justamente, saberes que se pretenden científicos?

"¿Nuestra meta es llegar al campo unificado y hacer de los hombres lunas? ¿Acaso los hacemos hablar tanto sólo para hacerlos callar?" (idem, página 362).

El sujeto no es algo cerrado, sino una abertura. La noción de verdad que importa no se define a partir de una relación de adecuación de lo simbólico con lo real, sino por esa discordancia que provoca el retorno de lo que quedó forcluido en aquella pretendida adecuación.

Es desde esta perspectiva que deben leerse todas las referencias lacanianas a conceptos científicos. En ningún caso Lacan apelará a ellos por lo que los mismos impliquen de coherencia en su campo de origen, sino por lo que los mismos testimonien de este punto de falla que es el sujeto. Por ejemplo, con la cuestión de la topología: el famoso toro que Lacan ha tomado una y otra vez, no será tomado según los usos habituales en topología, sino en función de otra cosa: el agujero de su centro, que implica, respecto de las vueltas sobre la superficie del toro, una vuelta de más. Resumiendo esto como un consejo de lectura: lo que hay que buscar, siempre, en cualquiera de estas referencias lacanianas es este elemento "de más" (o de menos), eso que permitirá ilustrar la función del sujeto. Motivo por el cual, esto, forzosamente, siempre implica un tratamiento especial de ese concepto o término. Lo retomaremos más en detalle más adelante, en una nueva parte de este artículo.

Antes de dejar en este punto, un último comentario.

Este artículo, a diferencia de otros míos en esta misma revista, y de lo que leerán en el anexo constituido por algunas de las clases de mi seminario sobre "*Ciencia y Psicoanálisis*", ha intentado mantenerse, en la medida de lo posible, en el nivel más básico y elemental.

Esto, por la sencilla razón de que no está pensado para un público especialista de psicoanalistas lacanianos (a los que de todas maneras, espero les haya gustado, si no servido), sino para un público amplio, pues pretende participar del debate general que se da en Internet sobre la "broma" de Sokal.

En pocos días más partiré de vacaciones. Cuando regrese de las mismas agregaré a este trabajo dos o tres partes más.

En particular las siguientes:

- Como lo mencioné antes, un análisis de los fragmentos de Lacan seleccionados por Sokal y Bricmont en su libro. Para lo cual pondré a disposición de quienes quieran sumarse a este trabajo la traducción del respectivo capítulo, al castellano.
- Luego, la crítica a Derrida que Sokal no ha podido emprender, en particular, el análisis de las diferencias respecto de la noción de verdad en Lacan y Derrida (hay un viejo artículo, del 69, de Derrida sobre ese tema, que habremos de retomar).
- Finalmente, un análisis de las relaciones entre el posmodernismo y el estructuralismo, y los problemas políticos planteados en torno a estas corrientes.

Notas

(1) No se puede decir que "el objeto que se raja" sea la mejor traducción de "*l'objet qui foire*". Las definiciones del "Petit Robert" del verbo "foirer" son: "evacuación de excrementos en estado líquido (uso vulgar)", "mal funcionamiento (uso figurado)", "que gira sin morder o enganchar", "pólvora mojada ("*qui fait long feu*")", "fracasar ("*échouer*") en forma lamentable". No se me ocurre otra palabra mejor. Pero es evidente que "se raja" no tiene exactamente los mismos sentidos.

(2) Galileo, uno de los puntos fundamentales en el nacimiento de la ciencia moderna, decía que el libro de naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático.

(3) Laplace, en el prefacio de su "*Théorie analytique des probabilités*": "*Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter esos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada*".

(4) Se puede seguir un análisis similar del tema en una clase que recientemente di en el seminario "[El psicoanalista y la práctica hospitalaria](#)", con el título de "[Los consejos del 'viejo' Freud](#)".

Tercera parte:

Algunos problemas en la transmisión del psicoanálisis

(25 de julio 1998)

Publicado en [Acheronta número 7](#) (julio 1998)

Índice

- Estado del debate
- La crítica de Sokal y Bricmont a Lacan
- Algunos problemas en la transmisión en psicoanálisis
- La lógica del significante
- La reformulación del algoritmo Saussureano
- La raíz cuadrada de -1
- Falo y goce
- A modo de conclusión
- Bibliografía

Estado del debate

Entre la redacción de las dos primeras partes (enero 1998) de esta crítica al libro de Sokal y Bricmont y esta tercera parte ha mediado la visita de Alan Sokal a la Argentina.

Lamentablemente, el encuentro no fue muy alentador.

Unos amigos asistieron y me contaron de su conferencia en la Universidad de Buenos Aires (en la Facultad de Filosofía y Letras) y personalmente asistí a su charla en FLACSO.

En ambas ocasiones Sokal no se salió del libreto conocido de sus artículos ya publicados en Internet: una reseña histórica de la anécdota del "affaire" y una serie de ironías sobre la obra de algunos de los pensadores franceses cuya crítica ha abordado más extensamente en su libro.

En una ciudad como Buenos Aires, obviamente, la cuestión de Lacan y el psicoanálisis no dejó de tomar un lugar prevalente, motivo por el cual, quizás, la cuestión de la supuesta equivalencia entre el falo y la raíz cuadrada de -1 fue uno de los recursos irónicos más usado por Sokal.

Lamentablemente, ni la actitud de Sokal, ni la de los organizadores de dichas conferencias, ni mucho menos la de muchos de los asistentes a las mismas, fue la de abrir la posibilidad de un debate.

La conferencia en la UBA, por lejos la más numerosa de las dos a las que me puedo referir (tengo entendido que Sokal habló en un par de lugares más, pero no tengo referencias directas), fue lisa y llanamente la ocasión para una catarsis anti-lacanian masiva por parte de los asistentes, quienes abucheaban y no dejaban hablar ni hacer preguntas a cualquiera que tan solo insinuara, en sus primeras palabras, una crítica o un desacuerdo con Sokal, sin faltar aquellos que intervinieron en el sentido de "*¿por qué hubo que esperar tanto para que llegara alguien tan genial como Sokal?*" u otras expresiones similares de "esperanza" en un nuevo "Mesías". Esta explosión de absoluta irracionalidad fue tal que el propio Sokal tuvo que intervenir para calmar a la asistencia y reclamar un mínimo de respeto hacia quienes tuvieran alguna objeción.

La conferencia en FLACSO, en cambio, no alcanzó ese desborde. Pero no faltaron los murmullos o los gestos de desagrado o desaprobación por parte de muchos asistentes, tanto cuando me tocó intervenir a mí como cuando intervinieron otros psicoanalistas. Cuando me tocó hablar, en FLACSO, Sokal terminaba de responder a la pregunta anterior con la afirmación de que nadie se había tomado el trabajo de responder seriamente a su libro. Cuando le señale que hacía meses que ya estaban en línea las dos primeras partes de este artículo, Sokal reconoció que conocía su existencia, pero que no había tenido el tiempo de leerlo.

Por esa razón o por la que sea, el resultado es que ni Sokal ni los organizadores de la charla aceptaron desarrollar un debate.

En síntesis, la presencia de Sokal en Argentina, al menos en lo que hace a estas dos presentaciones y a lo que hace a las notas en la prensa escrita, no salió de los marcos ya repetidos de la anécdota y las ironías.

Para mi sorpresa, a fines de mayo Sokal me escribió un largo e-mail respondiendo detenidamente a varios fragmentos de mi artículo. Como quizás era de prever su respuesta se concentró en puntos de la primera parte de mi artículo y desistió de abordar el tema de la segunda parte. Señala al respecto (en azul, los "quoteos" que hace de mi mensaje):

En cuanto a la sección "La verdad y lo real", tengo que decir que a mi parecer tiene poco que ver con nuestro libro. (Evidentemente Ud. quiere defender a Lacan con el

argumento aludido antes, pero tendría que ser mucho más desarrollado para ser convincente a los que no están convencidos de antemano.)

Lo que si será interesante es la prometida tercera parte del artículo:

- > Como lo mencioné antes, una análisis de los fragmentos de Lacan*
- > seleccionados por Sokal y Bricmont en su libro.*

ESO ES LO QUE HACE FALTA: no una defensa general del "derecho a la metáfora" etc., sino una defensa específica de los textos que nosotros criticamos. La esperare con mucho interés.

El "argumento aludido antes" al que hacer referencia Sokal es el siguiente:

- > La minuciosidad del análisis de los errores cometidos por Lacan y*
- > demás autores no prueba entonces nada porque*
- > permanece en una posición de exterioridad respecto al texto*
- > analizado, porque es incapaz de establecer un juicio sobre*
- > el texto en sí.*

Esto es, tal vez, el corazón de su defensa de Lacan: si no entendemos la teoría psicoanalítica de Lacan, no estamos en grado de criticar sus usos/abusos de la matemática. Creo que es falso. Sin ser experto en la lingüística de Saussure y la versión lacaniana de ella, puedo afirmar con certeza que el "calculo" de Lacan con el significado, significante etc. dando lugar a la raíz cuadrada de menos uno no tiene sentido matemático alguno; y sin entender las sutiles distinciones entre órgano eréctil, falo, pene etc., me parece bastante claro que NINGUNO de estos conceptos tiene la más mínima conexión lógica con la raíz cuadrada de menos uno (si no es por mera asociación metafórica con la palabra "imaginaria").

Si Ud. quiere defender a Lacan a la base de esta idea, creo que va a tener que desarrollarla en más profundidad y responder a esta objeción obvia.

Como se ve, Sokal insiste en su derecho a criticar los "usos/abusos de las matemáticas", para el caso, en Lacan, sin que sea necesario tener que entender de psicoanálisis (1).

Ahora bien, nunca nadie le ha negado ese derecho, excepto quizás el propio Lacan, quien no ha dejado de señalar que su uso de los recursos de las matemáticas es deformado respecto de su campo de origen (2) (y no deja de ser medio absurdo entonces criticar a alguien el uso deformado de algo, por la deformación misma, cuando ese alguien lo está admitiendo como punto de partida; veremos todo eso en detalle más adelante).

De todas maneras, aún así Sokal tendría el derecho de recordarnos, una vez más, que el uso que hace Lacan de las matemáticas no es un uso acorde a los desarrollos y reglas propias de las matemáticas, sin tener para ello que entender algo de psicoanálisis o de cualquier otra cosa que no fuesen las propias matemáticas.

Pero dudo que de ese modo su crítica hubiese adquirido la trascendencia que ha tenido.

Si el "affaire" Sokal, y en particular el libro que escribió con Bricmont, han tenido tanta repercusión es porque Sokal ha dicho mucho más que esto. El título mismo del libro lo indica: hay también una acusación de impostura intelectual, de estafa y engaño. Y lo que es lo más importante y conceptual (siempre con relación al capítulo dedicado a Lacan): también ha caracterizado al lacanismo como un "misticismo laico", entendiendo por tal, el surgimiento de una nueva religión.

Es por este tipo de afirmaciones y caracterizaciones que el libro de Sokal ha trascendido.

Y son estas afirmaciones y caracterizaciones las que están en discusión (3).

Si esto no queda claro, entonces nada de lo dicho tiene sentido.

Ahora bien, por si quedara alguna duda, tampoco le quito el derecho a Sokal a intervenir en este otro nivel. Es más, es el que me interesa, y es en el único en que puede tener sentido algún debate (ya lo hemos dicho, la discusión acerca de si Lacan usa o no los recursos matemáticos de acuerdo a las reglas de ese ámbito ya está saldada: el propio Lacan señala que no).

Pero, entonces, lo que tiene que hacer Sokal, es... decidirse!

Porque si pretende acotar su campo y posibilidades a la simple verificación del uso por parte de Lacan de recursos matemáticos de un modo acorde o no a las reglas de las matemáticas (como lo plantea en su carta, y como lo ha planteado en sus conferencias), entonces podrá eximirse de la tarea de tener que entender algo de psicoanálisis, pero no podrá decir, a continuación, como si se tratara de una deducción evidente de lo anterior, que el lacanismo es un "misticismo laico", una nueva religión: esta afirmación, se la mire desde donde se quiera, excede el campo de las verificaciones y correcciones matemáticas.

Este tipo de caracterizaciones implican argumentaciones sociológicas, psicoanalíticas, políticas, etc. Y desde esta perspectiva, la discusión acerca del uso de los recursos matemáticos no puede ser una discusión en términos matemáticos. La simple verificación del uso "incorrecto" de dichos argumentos (como el propio Sokal lo admite cuando hace referencia a Newton), no es argumento suficiente para este otro tipo de conclusiones.

Parodiando al propio Sokal (ver más arriba) le respondería que *"Si Ud. quiere criticar a Lacan en base a esta idea, creo que va a tener que desarrollarla con más profundidad y responder a esta objeción obvia"*.

En otro lugar de su libro (4), en una nota a pie de página, Sokal hace referencia a un comentario de Chomsky acerca de los cuestionamientos que a veces se le ha hecho sobre su derecho a hablar de política, como si para hablar de ciertos temas, hiciera falta alguna autorización universitaria o similar.

No es esa mi posición. No le cuestionaré a Sokal su derecho a hablar, ni de política, ni de sociología, ni incluso de psicoanálisis, ni de lo que quiera. No le exigiré títulos habilitantes para ello. No hace falta ser un "especialista" para internarse en ciertos campos. No me molesta que un físico opine sobre cuestiones de psicoanálisis. Todo lo contrario, bienvenido sea.

Pero lo que sí le exigiré es que lo que diga sea coherente. Esto en el sentido de que las deducciones sean correctas, lógicas, más precisamente, que las afirmaciones sean mínimamente demostradas.

En síntesis, para pasar de la simple verificación del uso "incorrecto" de los recursos matemáticos a afirmaciones del tipo de "el lacanismo es una nueva religión", faltan dar muchos pasos (5).

Esos pasos requieren, sí o sí, de la discusión de ciertas nociones psicoanalíticas, la discusión sobre el estatuto de ciertas nociones tanto en psicoanálisis como en la ciencia.

Y es sobre ese punto que Sokal debe decidirse: o avanza, aún a tientas, y entonces aborda estos debates, o retrocede, y se mantiene en el nivel de la simple verificación del respeto o infracción a las reglas de origen en los casos de usos de nociones científicas o matemáticas.

Pero lo que no es admisible, lo que no puede hacer, es una cosa u otra en función de simples conveniencias argumentales y sofisticadas (en el peor sentido de este término).

Aclarado este punto, respecto del propio Sokal, quisiera retomar algunas otras de las circunstancias relativas a su libro y su visita a la Argentina, y que hacen a los motivos principales de mi interés por todo este tema.

Lo que me ha sorprendido son algunas de las repercusiones del libro así como los efectos que generó la presencia de Sokal en Buenos Aires (la capital mundial del psicoanálisis lacaniano, sino por la eventual originalidad de sus producciones, al menos por la cantidad de sus practicantes).

Me sorprenden los abucheos y la catarsis anti-lacaniana que la presencia de Sokal gatilló.

No creo que una similar referencia a Freud o sus discípulos hubiese podido generar algo por el estilo.

De hecho, aquél bastante conocido artículo con el que la revista Times hiciera una de sus tapas, "*Freud is dead*", jamás alcanzó la difusión y la trascendencia que ha tenido el libro de Sokal (mas allá de la cuestión ya señalada de que la crítica de Sokal abarca a un grupo mucho más amplio de autores y disciplinas). Y lo mismo con el famoso "*Burying Freud*" de *The Lancet*

Esto no significa que Freud y el psicoanálisis no hayan sido atacados, perseguidos, difamados, y reprimidos, sea bajo el nazismo, como bajo el régimen de la burocracia estalinista.

Pero la marca profunda del cientificismo, en Freud, siempre ha rescatado al psicoanálisis y ha permitido su supervivencia en las peores condiciones, justamente por esta estrecha relación a la ciencia.

Esto es algo que ha subrayado el propio Lacan:

"Decimos, contrariamente a lo que suele bordarse sobre una pretendida ruptura de Freud con el cientificismo de su tiempo que ese cientificismo mismo, si se tiene a bien designarlo en su fidelidad a los ideales de un Brücke, a su vez transmitidos del pacto al que un Helmholtz y un Du Bois-Raymond se habían consagrado de hacer entrar a la fisiología y a las funciones del pensamiento consideradas como incluidas en ella en los términos matemáticamente determinados de la termodinámica llegada a su casi acabamiento en su tiempo, el que condujo a Freud, como sus escritos lo demuestran, a abrir la vía que lleva para siempre su nombre.

Decimos que esa vía no se desprendió nunca de los ideales de ese cientificismo, ya que así lo llaman, y que la marca de él que la señala no es contingente sino que sigue siéndole esencial. Que es por esa marca por la que conserva su crédito, a pesar de las desviaciones a las que se ha prestado, y esto en la medida en que Freud se opuso a esas desviaciones, siempre con una seguridad sin vacilaciones y un rigor inflexible.

Prueba de ello su ruptura con su adepto más prestigioso, Jung concretamente, apenas se deslizó hacia algo cuya función no puede definirse sino como la de intentar restaurar en ella un sujeto dotado de profundidades - este último término en plural -, lo cual quiere decir un sujeto compuesto de una relación con el saber, relación llamada arquetípica, que no se redujese a la que permite la ciencia moderna con exclusión de cualquier otra, la cual no es nada más que la relación que definimos el año pasado como puntual y desvaneciente, esa relación con el saber que, de su momento históricamente inaugural, ha conservado el nombre de cogito.

A ese origen indudable, patente en todo el trabajo de Freud, a la lección que nos deja como jefe de escuela, se debe el que el marxismo no tenga alcance - y no sé de ningún marxista que haya mostrado en ello alguna insistencia - para poner en entredicho su pensamiento en nombre de sus lazos históricos" (6).

Reproduzco en extenso esta cita de Lacan, porque creo que da cuenta de la importancia que el propio Lacan le otorga a la relación del psicoanálisis con la ciencia.

Y justamente, por prestar atención a este punto, es que Lacan ha sido uno de los que más han trabajado y ayudado a precisar los términos de dicha relación.

J.C. Milner, en su libro "*La obra clara*", señala, respecto del cientificismo de Freud que es...

"el asentimiento que [Freud] otorga al ideal de la ciencia. Ese ideal funda, suficientemente, el anhelo de que el psicoanálisis sea un ciencia. Digo, en efecto, ideal de la ciencia. Se trata efectivamente de un punto ideal - exterior o infinitamente distante - hacia el que tienden las rectas del plano y que, al mismo tiempo, les pertenece a todas y en el que nunca se encuentran. No es la ciencia ideal, la cual 'encarna', de manera variable, el ideal de la ciencia: determinación estrictamente imaginaria, requerida para que las representaciones sean posibles".

diferenciando de este modo el cientificismo de la *ciencia ideal* del cientificismo del *ideal de la ciencia*, tal como lo subrayaba Lacan en la cita anterior.

La posición de Lacan respecto de la ciencia, en ese sentido, no es la misma que la de Freud.

Lacan no presta ese mismo asentimiento al ideal de la ciencia, y precisa los términos entre el psicoanálisis y la ciencia a partir de lo que Milner denomina "el axioma del sujeto", que es el que hemos comentado y analizado en la segunda parte de este trabajo, y a partir del cual "*el psicoanálisis encontrará en sí mismo los fundamentos de sus principios y de sus métodos*" (7).

Esta reducción del sujeto del psicoanálisis al sujeto de la ciencia no es ni contingente ni oportunista, sino el resultado lógico de la exigencia de aquél cientificismo freudiano.

El psicoanálisis, en consecuencia, según N. Charraud, no deja de aparecer como "*la escoria del humanismo (que clama la felicidad de la humanidad), de la misma manera que los primeros científicos, en el sentido moderno de la palabra (Descartes y Galileo) se encontraron siendo la escoria de la docta ignorancia instaurada por Nicolás de Cusa. En los dos casos, la superación de la ideología de la época provoca una destitución, un rechazo por parte de los contemporáneos (...). El psicoanalista como el científico se encuentra siendo el saldo de una doctrina del hombre que le garantice su felicidad en tanto que no desee un saber sobre lo real*" (8).

Ahora bien, esta situación puede explicar muchas situaciones de rechazo hacia el psicoanálisis. Y seguramente gran parte de las reacciones que estamos comentando con relación al "affaire" Sokal responden a esta problemática. Pero no creo que la reducción pueda ser completa. Más bien me inclinaría a pensar que en el planteo de Sokal no deja de haber algo de verdad.

Las preguntas entonces serían:

¿Es realmente el lacanismo un "misticismo laico", una "nueva religión"?

¿Sería contra este nuevo "oscurantismo laico" que reaccionaron, de ese modo, los estudiantes y profesores que asistían a la charla de Sokal en la UBA?

¿Acaso las precisiones de Lacan sobre las relaciones entre la ciencia y el psicoanálisis son incorrectas, incluso psicoanalíticamente?

¿Acaso hay algún problema consustancial al psicoanálisis que conlleve inexorablemente este tipo de problemas?

Hay una "realidad" que reconocer: el "ambiente" lacaniano, y el porteño en particular, está saturado de una gama de "vicios" respecto de los cuales, la crítica de Sokal, que podrá discutirse respecto de Lacan, les cabe como anillo al dedo.

Asistir a una charla o reunión de psicoanalistas lacanianos, más o menos "institucionalizados", implica, casi siempre, tener que soportar una obligada exhibición de mimetizada erudición totalmente desconectada de la clínica en la cual no faltarán las referencias a Wittgenstein, o Heidegger, o Aristóteles, o Casanova, etc., matizadas del clásico "*no tenemos tiempo para desarrollar ahora todo esto*", que nos llevarán desde una cita de Lacan a todo un paseo por la cultura occidental, sin haber obtenido al final del viaje más que el lustre que la histeria o ignorancia de cada cual esté dispuesta a dispensarle al expositor.

Tomemos a modo de ejemplo, un par de situaciones, de cada uno de los grandes campos en que se distribuyen, mayoritariamente, los psicoanalistas lacanianos.

Hace poco fui a escuchar una charla organizada por un nuevo grupo analítico caracterizable, para el caso, como muy antimilleriano (aunque no tan chabacano como los que autopublicitan sus conferencias en Buenos Aires con la consigna de "*Miller go home*"), donde venían estudiando desde hacía varios encuentros, el libro de Milner "La obra clara". Hablaron bastante de Wittgenstein y otra cantidad de derivados similares, pero luego de 4 reuniones abocados a dicho libro no se habían percatado aún, tan ocupados que estaban en criticarlo, que ese libro estaba en ruptura con Miller.

En el otro campo, podemos tomar algún ejemplo del reciente libro de la AMP (9) donde Miller pretende "transparentar" sus conflictos con C. Soler. Sin entrar en mayores detalles acerca de ese debate (ver foro [Política del Psicoanálisis](#)) encontramos ahí situaciones que no dejan de llamar la atención, como ese reinicio vespertino de la "conversación" en que Miller elabora algunos de sus juegos significantes "sentando" a uno de sus lados a un analista cuyo apellido comienza con A y al otro lado otro analista cuyo apellido comienza con Z (10). Esta situación podría considerarse como parte del humor que puede amenizar cualquier reunión, pero visto que toda la "conversación" no pudo dar respuesta a la pregunta planteada por G. Lemoine acerca de para qué estaban ahí convocados los participantes, es este tipo de "manejo", aparentemente sin sentido, el que ocupa el lugar de las "respuestas". También podríamos referir las más conocidas "adecuaciones ambientales" (media luz, etc.) con las que los encuentros de la AMP acostumbran preparar las exposiciones de los pasantes sobre su propio pase.

Son situaciones, estas, que no corresponde tomar a la ligera. No pretendo saldar con un simple comentario de este estilo, los análisis y conclusiones que deberíamos derivar de los hechos en los que se inscriben estas anécdotas (justamente, gran parte de los problemas inter-institucionales pasa, me parece, por la reducción que los miembros de cada bando hace de la situación en el otro a este tipo de anécdotas). Pero estas situaciones no dejan de ser, también, un reflejo más o menos típico de lo que muchos profanos perciben como sistemático desde hace el suficiente tiempo como para que acusaciones como las de Sokal puedan encontrar su resonancia.

La impresión que domina es, o la del diletantismo intelectual, o la de ceremoniales mágicos o religiosos, antes que la que se esperaría de una situación de trabajo en una reunión de psicoanalistas preocupados por resolver problemas clínicos.

Lo que haremos a continuación, entonces, será lo siguiente.

Retomaremos en detalle las críticas de Sokal y Bricmont. Las mismas abarcan estos dos costados que hemos estado comentando: por un lado la cuestión de la verificación acerca de la "incorrección" del uso de las matemáticas por parte de Lacan y por el otro lado, la cuestión de las deducciones que de ello se pueden hacer, y que conducirían a la conclusión de que el lacanismo sería un misticismo laico.

Tomaré estas críticas tal como lo he venido haciendo hasta ahora, transformándolas de la siguiente manera.

La cuestión del modo en que Lacan usa las matemáticas será la cuestión del estatuto de lo real y la verdad en psicoanálisis o, en otros términos, la cuestión de la relación del psicoanálisis con la ciencia (ya que como vimos no tiene sentido la simple discusión sobre si ese uso es adecuado o no a las reglas de su campo de origen).

Y la cuestión del "misticismo laico" y la "nueva religión", será el problema de la transmisión en psicoanálisis y los problemas que implica para ello la no forclusión del sujeto propia de la transmisión en la ciencia.

Creo que son estos, problemas centrales para el psicoanálisis: los fundamentos de su práctica, las relaciones del psicoanálisis con la ciencia (y en consecuencia, con lo social), y los problemas de la transmisión.

Con esto, antes que agotar el problema, lo que quiero es subrayar cuan importantes son, para el propio psicoanálisis, las críticas de Sokal, por externas o fallidas que estas puedan ser en mas de un aspecto

Más allá de lo que Sokal diga o haga en el futuro, creo que los psicoanalistas no deben dejar de repensar estos problemas.

La crítica de Sokal y Bricmont a Lacan

La crítica de Sokal y Bricmont a Lacan comienza señalando cuestiones respecto del uso de la topología. Para ellos son incomprensibles afirmaciones como la de que "el toro es la estructura de la neurosis".

La realidad es que Sokal y Bricmont no entienden ni afirmaciones como estas ni absolutamente nada de lo planteado por Lacan, como lo verifica el simple detalle de que no alcanzan siquiera a distinguir entre psicoanálisis y psicología: "*Aún si el concepto de goce tuviese una significación clara y precisa en **psicología**, Lacan no da ninguna razón que permita considerar al goce como un 'espacio' en el sentido técnico de esa palabra en topología*" (11).

El concepto de goce jamás tuvo (ni tendrá) significación alguna (ni clara ni oscura, ni precisa ni ambigua) en la psicología, por la sencilla razón que no es un concepto de la psicología, y esto, a su vez, porque el psicoanálisis no es una rama, o técnica, o especialidad, o lo que sea, de la psicología. No distinguir estas cuestiones implica no tener idea de lo que se está hablando.

No es un "pecado" no saber. Pero, ya que Sokal y Bricmont van a dedicarse al preciosismo de las "exactitudes", entonces no estará de más caracterizar correctamente el nivel de su ignorancia.

Los otros dos temas abordados por Sokal y Bricmont remiten al uso por parte de Lacan de los números imaginarios y de la lógica.

Vamos a tomar en detalle el primero de estos dos puntos.

Podríamos hacer lo mismo con la crítica que hacen al uso de la lógica, en particular su uso en las fórmulas de la sexuación.

Pero, como lo hemos señalado anteriormente, vista la difusión que el propio Sokal se ha encargado de darle al primero de estos dos puntos, ironizando una y otra vez sobre la eventual equivalencia entre el "órgano eréctil" y la raíz cuadrada de -1 , y dado que la importancia de este debate lo da, en gran medida, el alcance y difusión pública del mismo, optaremos por ese punto.

Sokal y Bricmont toman tres fragmentos de "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*".

El primero se encuentra en la página 799 de la 14ª edición castellana de Siglo XXI y en la página 819 de la edición francesa de Seuil. Lo reproduzco (en azul indico las partes que han sido salteadas por Sokal y Bricmont en su libro)

"En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla S(A): ser en primer lugar un significante. Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para.

Ahora bien, puesto que la batería de los significantes, en cuanto es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes.

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

De donde resulta que al calcular ésta, según el álgebra que utilizamos, a saber

*S (significante)
----- = s (el enunciado) , con S = (-1)
s (significado)*

s = √ -1

.....

"Pour nous, nous partirons de ce que le sigle S(A) articule, d'être d'abord un signifiant. Notre définition du signifiant (il n'y en a pas d'autre) est: un signifiant, c' est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet: c'est dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien. Puisque rien n'est représenté que pour.

Or la batterie des signifiants, en tant qu'elle est, étant par là même complète, ce signifiant ne peut être qu'un trait qui se trace de son cercle sans pouvoir y être compté. Symbolisable par l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants.

Il est comme tel imprononçable, mais non pas son opération, car elle est ce qui se produit chaque fois qu'un nom propre est prononcé. Son énoncé s'égalé à sa signification.

D' où résulte qu'à calculer celle-ci, selon l'algèbre dont nous faisons usage, à savoir:

*S (signifiant)
----- = s (l'énoncé), avec S = (-1), on a: s = √ -1"
s (signifié)*

Es llamativo que lo omitido por Sokal y Bricmont sea precisamente la definición del significante, que es la base de todo lo que sigue.

El segundo fragmento que seleccionaron figura, en las mismas ediciones anteriormente señaladas, en las páginas 801 y 821, respectivamente. Lo reproducimos a continuación:

Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero. Y por eso hemos indicado, a reserva de incurrir en alguna desgracia, hasta dónde hemos podido llevar la desviación del algoritmo matemático para nuestro uso: el símbolo $\surd -1$, que también se escribe i en la teoría de los números complejos, sólo se justifica evidentemente no aspirando a ningún automatismo en su empleo subsiguiente.

.....

Sans doute Claude Lévi-Strauss, commentant Mauss, a-t-il voulu y reconnaître l'effet d'un symbole zéro. Mais c'est plutôt du signifiant du manque de ce symbole zéro qu'il nous paraît s'agir en notre cas. Et c'est pourquoi nous avons indiqué, quitte à encourir quelque disgrâce, jusqu'où nous avons pu pousser le détournement de l'algorithme mathématique à notre usage: le symbole $\surd -1$, encore écrit i dans la théorie des nombre complexes, ne se justifie évidemment que de ne prétendre à aucun automatisme dans son emploi subséquent.

Finalmente, el tercer fragmento (que Sokal y Bricmont presentan en forma inmediata y en continuidad con el segundo; ya veremos qué cosas está salteadas al medio), figura en las páginas 802 y de las respectivas ediciones de Siglo XXI y Seuil:

Es así como el órgano eréctil viene a simbolizar el sitio del goce, no en cuanto él mismo, ni siquiera en cuanto imagen, sino en cuanto parte faltante de la imagen deseada: por eso es igualable al $\surd -1$ de la significación más arriba producida, del goce al que restituye por el coeficiente de su enunciado a la función de falta de un significante: (-1).

.....

C'est ainsi que l'organe érectile vient à symboliser la place de la jouissance, non pas en tant que lui-même, ni même en tant qu' image, mais en tant que partie manquante à l' image désirée: c' est pourquoi il est égalable au $\surd -1$ de la signification plus haut produite, de la jouissance qu' il restitue par le coefficient de son énoncé à la fonction de manque de signifiant: (-1).

Del primer fragmento, Sokal y Bricmont dicen:

"Aquí Lacan se burla del mundo. Aún si su 'álgebra' tuviese un sentido, manifiestamente el 'significante', el 'significado' y el 'enunciado' que allí figuran no son números, y la barra horizontal (símbolo arbitrariamente elegido) no denota la división de dos números. En consecuencia, sus 'cálculos' son pura fantasía" (12).

Respecto del segundo y tercer fragmentos, Sokal y Bricmont dicen:

"Ahí reconocemos que es preocupante ver nuestro órgano eréctil identificado a raíz cuadrada de -1. Esto nos hace pensar a Woody Allen quien, en 'Woody y los robots', se opone a una translación craneana: 'no pueden tocar mi cerebro, es mi segundo órgano preferido'"

Sokal y Bricmont sabrán en qué medida este chiste vehiculiza o no sus propias preocupaciones respecto al órgano eréctil, y cuanto esto coadyuva o no a su incomprensión, ya no solo del texto de Lacan, sino de cualquier problemática que pudiese alcanzar al falo.

Finalmente, luego de comentarios del mismo estilo respecto de los fragmentos de Lacan que seleccionaron para criticar su uso de la lógica, en su conclusión final dicen:

"¿Cómo evaluar las matemáticas lacanianas? Diferentes comentadores están en desacuerdo a propósito de las intenciones de Lacan: ¿en qué medida buscaba 'matematizar' el psicoanálisis? No aportaremos respuesta alguna a esta pregunta que, al fin de cuentas, no tiene mucha importancia pues las matemáticas de Lacan son tan fantasiosas que no pueden jugar ningún rol fecundo en un análisis psicológico serio.

Por cierto, Lacan posee una vaga idea de las matemáticas de las que habla (pero no mucho más). No es con él que los estudiantes van a aprender lo que es un número natural o un conjunto compacto, pero sus afirmaciones, cuando son comprensibles, no son siempre falsas. No obstante, se recupera [il se ratrappe' (13)], si podemos decirlo, sobre todo en el segundo tipo de abusos mencionados en nuestra introducción: sus analogías entre psicoanálisis y matemáticas son las más arbitrarias que podemos imaginar, y no da de ellas (ni aquí ni en ningún otro lugar en su obra) absolutamente ninguna justificación empírica o conceptual. Finalmente, por lo que hace al despliegue de una erudición superficial y de la manipulación de frases desprovistas de sentido, pensamos que los textos previos son suficientemente elocuentes.

El aspecto más llamativo de Lacan y sus discípulos es sin duda su actitud hacia la ciencia, privilegiando, hasta un punto difícil de imaginar, la 'teoría (es decir, de hecho, el formalismo y los juegos de lenguaje) en detrimento de la observación y la experiencia. Después de todo, el psicoanálisis, suponiendo que tenga una base científica, es una ciencia relativamente joven. Antes de lanzarse en grandes generalizaciones teóricas, sería más prudente verificar la adecuación empírica de al menos algunas de sus proposiciones. Pero en los escritos de Lacan encontramos principalmente citas y análisis de textos y de conceptos.

Frente a estas críticas, los defensores de Lacan (y de otros autores aquí discutidos) tienen tendencia a replegarse sobre una estrategia que calificaremos de ni/ni: sus escritos no deben ser evaluados ni como discurso científico, ni como razonamientos filosóficos, ni como una obra poética, ni... Nos encontramos entonces ante lo que podríamos llamar un 'misticismo laico': misticismo porque el discurso busca producir efectos mentales que no son puramente estéticos, sin por ello dirigirse hacia la razón; laico porque las referencias culturales (Kant, Hegel, Marx, Freud, matemáticas, literatura contemporánea...) no tienen nada que ver con las religiones tradicionales y permiten atraer al lector moderno. Por otra parte, los escritos de Lacan devienen, con el tiempo, cada vez más crípticos - característica común a muchos textos sagrados - combinando los juegos de palabra y la sintaxis fracturada; y sirven de base para la exégesis reverente de sus discípulos. Podemos entonces legítimamente preguntarnos si no nos encontramos de hecho con una nueva religión"

Cabe, en primera instancia, distinguir dos críticas, por parte de Sokal y Bricmont.

Una directamente hacia Lacan. La otra dirigida a sus discípulos.

Dado que los propios Sokal y Bricmont hacen jugar en esta segunda los efectos del tiempo transcurrido desde la muerte de Lacan, creo que por estrecha que pudiera ser la relación entre el "maestro", es decir Lacan, y sus discípulos, también es importante diferenciar a uno de otros.

Respecto de Lacan, Sokal y Bricmont deben comenzar por reconocer su conocimiento de los recursos extra psicoanalíticos a los que recurre. Los ejes de la crítica que le hacen son dos:

- Por un lado, que no utiliza esos recursos como "correspondería", es decir, tal como son utilizados y están reglamentados en su campo original.
- Por el otro, una falta de adecuación entre la teoría y la empiria.

Respecto de los discípulos de Lacan, el eje de la crítica pasa por lo que sería una puesta en práctica de lo que ya estaría planteado en los textos mismos de Lacan: un "misticismo laico" que podría pensarse como una "nueva religión".

Comenzaremos por este segundo ítem.

Algunos problemas en la transmisión del psicoanálisis

Ya he señalado más arriba algunos ejemplos de situaciones que, de alguna manera "sostienen" la denuncia de Sokal.

"Sostienen" en el sentido de que son ejemplos de cierto tipo de imágenes o impresiones que han alcanzado una cierta difusión y forman parte de cierta imagen cultural que está adquiriendo el psicoanálisis lacaniano.

Otra "imagen" de este tipo (para comenzar a ser más precisos con los términos, para el caso, con el de "imagen") lo da uno de los spots publicitarios utilizados en Argentina por Telecom (una de las 2 compañías telefónicas). La campaña publicitaria de que forma parte este spot hace una comparación entre el tiempo de comunicación telefónica que se obtiene por \$ 0.68 (1 hora) respecto de la duración y costo de otros servicios. La escena presenta un paciente en la sala de espera de un psicoanalista. Cuando le llega el turno, el psicoanalista lo saluda con un apretón de manos y, muy "lacanianamente", le espeta, en la misma puerta del consultorio, "no hay que confundir necesidad con deseo" y da por concluida la sesión. Este spot da cuenta de la asociación cultural que hay entre "lacaniano" y "psicoanalista", y entre "psicoanalista" y ciertas consignas teóricas aparentemente abstractas (el aviso termina con el paciente diciendo "que emotiva que estuvo esta sesión" y la consiguiente de indicación de cuanto se puede hablar por \$ 0.68 por Telecom), así como la "moda" de las sesiones cortas. Supongo que este mismo aviso sería totalmente incomprensible en otras ciudades, pero en Buenos Aires, el mensaje es muy "claro".

De algún modo se plantea la futilidad de sesiones de este tipo (más valdría gastar el dinero en hablar 1 hora por teléfono), por ende, de este tipo de tratamientos psicoanalíticos (14). Esta caricatura "popular" de los psicoanalistas, como toda caricatura, no deja de captar rasgos reales de lo que representa, más allá de la gran deformación que dicha parcialización pueda implicar.

Pero creo que lo que tendríamos que comprender es que la deformación no se da solo en el salto entre los psicoanalistas y su representación en el aviso publicitario, sino que muchos psicoanalistas encarnan ese rasgo real que dicha caricatura subraya. La deformación, entonces, se ha producido antes de dicho salto. Muchos psicoanalistas "son", ellos mismos, ya, una caricatura. Para el caso, una caricatura de la enseñanza de Lacan.

En otros términos, la deformación, ya está al nivel de los propios psicoanalistas. Esto requiere, entonces, pensar en esa "deformación", en el estatuto de la misma. ¿Acaso la futilidad presentada en el aviso publicitario alcanza a la propia enseñanza de Lacan?

Volviendo entonces a la crítica de Sokal y Bricmont a los discípulos de Lacan, lo que ellos plantean no es solo una cuestión de futilidad sino algo más importante, una caída hacia el lado de la religión.

Este, en realidad, es un tema planteado ya por el propio Lacan:

"La persistente ambigüedad en lo tocante a saber qué del análisis puede o no reducirse a la ciencia, se explica cuando uno repara en que el análisis entraña, en efecto, un más allá de la ciencia, de La ciencia en el sentido moderno, cuyo status traté de mostrarles en el punto de partida cartesiano. Este aspecto es el que hace al análisis susceptible de recibir el peso de una clasificación que lo coloque a la par de una Iglesia y, por

ende, de una religión - sus formas y su historia, por cierto han suscitado a menudo esta analogía" (15).

¿En qué consiste este "*más allá de la ciencia*" que hace problemática la situación del psicoanálisis?

Precisamente, en la cuestión del sujeto (que es lo que estará en juego en la cuestión del $\sqrt{-1}$). Por eso esto es algo que ya ha ocurrido también con los discípulos de Freud. Es un problema propio del psicoanálisis (incluso, podríamos decir, de todo campo constituido a partir del abordaje de los problemas de la subjetividad). Si hay algo que las matemáticas y la ciencia pretenden eliminar es la función del sujeto.

Aplicado esto al problema de la transmisión, la función que aparece en juego es la del "maestro" ("*maître*"). Esta función es reducida a cero por la ciencia, por la sencilla razón que su principio consiste en la equivalencia, sin resto, entre lo simbólico y lo real. Esta equivalencia, sin ninguna mediación del sentido o significación, anula, elimina, la importancia de cualquier enunciación en la transmisión del saber. En la ciencia, dicha transmisión es integral y no requiere, para su realización, de la particularidad, habilidad, o ayuda, de ningún "maestro". Consiste en la mera transmisión de las fórmulas y la repetición de los mismos experimentos que las verifican.

La forclusión del sujeto implica, para la ciencia, correlativamente, el sin sentido de la función del maestro.

No obstante ello, en aquellos puntos o situaciones, donde un resto resiste a su asimilación en dicha equivalencia, es decir, en aquellos puntos donde la ciencia todavía se encuentra en una fase de "teorías en experimentación", los nombres propios vuelven a hacer su aparición, llámense Hawkings, Prigogine, o quien sea, como también lo fue en su momento Einstein (16).

Esta situación, en principio transitoria y eliminable en la ciencia, es ineludible en el campo del psicoanálisis. Justamente porque aquí, esta reducción del sentido es imposible. En psicoanálisis, la transmisión no es sin algo de interpretación, por decirlo de alguna manera. El psicoanálisis, a diferencia de cualquier otra práctica psi, es una clínica bajo transferencia. La transferencia, no solo es ineliminable del dispositivo analítico, sino que es la clave misma de la cura.

La estructura misma de la neurosis es la del "sujeto supuesto al saber". Contrariamente a lo que algunos piensan, esta fórmula no se limita solo al campo de la transferencia analítica. Esta última debe entenderse más bien como una "puesta en forma" particular de aquella estructura general (esto es planteado en Freud en términos de la sustitución de la neurosis por la "neurosis de transferencia"). Y el problema es que la misma transmisión del psicoanálisis no puede liberarse de este tipo de problemas.

La supuesta preferencia por la "teoría" (en detrimento, supuestamente, de la empiria) que Sokal y Bricmont detectan en la enseñanza de Lacan refleja, en realidad, el hecho de que dicha enseñanza siempre ha dado cuenta, muy al contrario de lo que piensan Sokal y Bricmont, de una gran preocupación por reducir al mínimo esta función del "maestro", de una preocupación por formalizar hasta sus límites este problema, lo que implica, justamente, reconocer su rol.

Gran parte de los problemas del psicoanálisis han derivado del forzamiento de las cosas, sea hacia un lado o hacia el otro. Sea hacia el lado de la extrema formalización, cuyo horizonte no puede ser más que la forclusión del sujeto, al modo de la ciencia. Sea hacia el lado del abandono de toda preocupación de formalización y la deriva en el sentido y lo imaginario.

Esta función del "maestro" en la transmisión del psicoanálisis tiene por consecuencia que, así como no se puede hablar de un análisis en general, sino siempre del análisis de fulano de tal con sultano de tal, la formación de los psicoanalistas siempre está asociada a cierta

transferencia (y no son pocos los problemas ligados a la coincidencia o disyunción de la transferencia analítica y la transferencia de trabajo).

Esto implica que en toda transmisión, no dejaran de leerse las marcas personales del respectivo "maestro" (como en todo analizante, las "marcas" de su analista).

El propio Lacan no ha dejado de subrayarlo una y otra vez con relación a Freud, subrayando la importancia y consecuencias que ello ha tenido para el psicoanálisis, como por ejemplo, en el seminario XI ("Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", de 1964):

La ciencia moderna se distingue de la ciencia en su aurora, discutida en el Teeteto, porque cuando surge [se lève] la ciencia, siempre está presente un amo [maître]. Sin lugar a dudas, Freud es un maestro [maître]. Pero si todo lo que se escribe como literatura analítica no es pura y simple chocarrería, él sigue funcionando como tal, lo cual incita a preguntarse si ese pedúnculo podrá troncharse [allégé] algún día. (17)

La experiencia analítica no es una "experiencia" como en la ciencia. A diferencia de los "experimentos" científicos, en la experiencia analítica, la presencia del analista no puede eliminarse, todo lo contrario (18).

Veamos como presenta Lacan este problema, refiriéndose en ese mismo seminario XI, al tema del inconsciente:

"El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término sujeto no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su patía, segunda o primitiva, ni siquiera el logos encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza - solo que con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de ese sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente mucho más sumisos, en cuan a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente.

Existe un vínculo entre ese campo y el momento, momento de Freud, en que se revela. Expreso ese vínculo comparándolo con la manera de proceder de un Newton, un Einstein, un Planck, proceder a-cosmológico, por lo siguiente - todos estos campos se caracterizan por trazar en lo real un surco nuevo con respecto al conocimiento eterno que cabe atribuirle a Dios.

Paradójicamente, la diferencia que asegura al campo de Freud su más segura subsistencia es la de ser un campo que, por su propia índole, se pierde. En este punto la presencia del psicoanalista es irreductible, por ser testigo de esa pérdida.

(...)

Por esta razón, entonces, la presencia del psicoanalista, aún en la vertiente misma en que aparece la vanidad de su discurso, debe incluirse en el concepto de inconsciente. Los psicoanalistas de hoy tenemos que tomar en cuenta esta escoria en nuestras operaciones, como el caput mortuum del descubrimiento del inconsciente. Ella justifica el mantenimiento dentro del análisis, de una posición conflictiva, necesaria para la existencia misma del análisis." (19)

Ahora bien, todo esto también es aplicable al propio Lacan. En su enseñanza no dejan de imprimirse las marcas de su persona. Una situación típica al respecto es el sempiterno tema del "hermetismo" de sus textos. La pregunta planteada, una y otra vez, es la de si dicho hermetismo hace o no a la enseñanza de Lacan, ¿es una cuestión puramente de estilo

separada del contenido o define o agrega algo a ese mismo contenido?, ¿tiene valor de enunciado su enunciación?, ¿dice algo más diciéndolo de ese modo?

Una de las escasísimas referencias serias y sistemáticas sobre este tema es el libro "*El idioma de los lacanianos*" de Jorge Baños Orellana (20), donde se analiza los problemas que este punto ha traído en cuanto a la transmisión del psicoanálisis.

Del mismo tomo una cita de Lacan (21) con su opinión sobre cómo fueron construidos sus Escritos:

"Yo [a los Escritos] no los hice a propósito para que no los comprendan; pero en fin, ha sido una consecuencia de las cosas: yo hablaba, daba cursos muy hilvanados y muy comprensibles, pero como los transformaba en escrito sólo una vez por año, naturalmente surgía un escrito que, en relación con la masa de lo que había dicho, era una especie de concentrado totalmente increíble, que en cierta forma debe ponerse en agua como las flores japonesas, para que se abran. Es una comparación que vale lo que vale".

Con lo cual se plantea el problema de en qué consiste este "*poner en agua*".

Traigo a colación este tema del hermetismo porque, al nivel de los psicoanalistas, los problemas que Sokal refiere respecto del uso de las matemáticas u otras nociones de la ciencia, están incluidos dentro de un problema más general que es el de la cantidad de referencias a otras disciplinas y a otros campos, que hay en sus textos. Recurriré otra vez al libro de Baños Orellana, para traer a colación un ejemplo de las dificultades que a veces se plantean en la lectura de Lacan.

Es el caso (viene muy al caso, ya que Sokal y Bricmont criticarán el algoritmo usado por Lacan para las relaciones entre significante y significado) de la nota 9 de "La instancia de la letra", que, respecto del tema de la ambición del lógico-positivismo en su búsqueda del sentido del sentido (*meaning of meaning*) (22), comenta lo siguiente:

"Así, el señor Richards, autor precisamente de una obra sobre los procedimientos apropiados para ese objetivo, nos muestra en otra su aplicación. Escoge para eso una página de Mong-Tse, Mencio para los jesuitas: Mencius on the mind, se llama eso, en vista del objeto de esa pieza. Las garantías portadas a la pureza de la experiencia no tienen nada que envidiarle al lujo de sus puntos de vista. Y el letrado experto en el Canon tradicional en que se inserta el texto es encontrado en el lugar mismo de Pekín adonde la centrifugadora en demostración fue transportada sin mirar en gastos.

Pero no seremos menos transportados y, con menos gastos, viajando en el tiempo, veremos operarse la transformación de la concepción del lenguaje como un bronce que da un sonido de campana ante el más pequeño roce del pensamiento, en otra donde es una especie de trapo para limpiar la pizarra negra del psicologismo inglés más deplorable. No sin poder evitar identificarlo, ¡ay! rápidamente con la propia lisura de la meninge del autor, único resultado que subsiste de su objeto, y de él mismo después de que esa imposible tarea de hallar el significado a la página de Mencius, cumpla con el agotamiento del sentido del uno, y del buen sentido del otro".

Señala, justamente, Baños Orellana:

"la extensión de los saberes [que esta cita] convoca. Al lector le valdrá tener noticias de que I.A. Richards escribió junto a C.K. Ogden, "The meaning of meaning (An investigation over the influence of language on the mind)", y que su siguiente libro, "Mencius on the mind", resultó de sus investigaciones como profesor visitante de la Universidad de Pekín entre 1929-1930 ("transportado sin mirar en gastos"). Deberá además tener algún ligero recuerdo de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, y de su

tabula rasa ("la pizarra negra") que lleva escrito el "nihil in intellectu quod non prius in sensu" de Locke. Saber la suficiente anatomía para reírse del chiste de la "propia lisura de la meninge del autor" recordando que la cara interna de la meninge blanda, la piamadre, tapiza siguiendo con exactitud los accidentes de la superficie encefálica, de modo que si se hace mención de su lisura, es que se está hablando de un cerebro sin pliegues, es decir, con escasísima sustancia gris, por lo que, como corolario, se desprende que I. A. Richards, "después de esa increíble tarea", habría quedado prácticamente decorticado para el momento de escribir su libro. Y, fundamentalmente, para poder suscribir la afirmación de Lacan acerca de la imposibilidad de "hallar el significado a la página de Mencius", el lector tendrá que estar al corriente de que en la poesía tradicional china se procedía invariablemente a la elipsis de pronombres personales, preposiciones, conjunciones, términos comparación, verbos y marcadores fonéticos: tal como lo señalado minuciosamente Françoise Cheng, el último profesor de chino de Lacan".

Este tipo de dificultades es el que ha llevado a las mimetizaciones de sus discípulos respecto de su erudición, y las derivas sin fin que las mismas acarrearán. Un psicoanalista antilacaniano, J. C. Volnovich, critica esto en los siguientes términos:

"Su inmensa erudición [la de Lacan] sugiere que ha agotado lo mejor de la tradición conceptual de occidente. De ahí que Lacan remite a textos, citas que los discípulos buscan internándose en disciplinas lejanas, guiados por la convicción que, siguiendo por esas ramificaciones, se llegará a los confines del conocimiento. Así, uno empieza a leer a Lacan y, al poco tiempo, acumula en su mesa de trabajo a Parménides junto a Kant, a Heidegger, a Kojève, a Thom, a las matemáticas con el teorema de Gödel, a la paradoja de Russell, a la teoría de los conjuntos, a Moebius, a Saussure, a Piaget - por qué no - y a tantos más, en una suerte de estudio talmúdico laicizado (...) Y es así como el trabajo infinito que supone entender a Lacan, acerca el riesgo: encandila e impide el ejercicio de la crítica al tiempo que fomenta la creación de sectas lacanianas que comparten una jerga cada vez más esotérica; grupos de psicoanalistas que hablan solo entre ellos, que se entienden solo entre ellos y que eluden por autoexclusión el debate interdisciplinario" (23).

Reencontramos en esta cita una denuncia similar a la de Sokal: "sectas" que comparten "una jerga cada vez más esotérica".

Mi opinión al respecto, y que verifico una y otra vez, es que muchos antilacanianos se escudan detrás de la denuncia de estas impotencias en las que sucumben muchos de quienes intentan abordar la tarea de leer a Lacan, solo para poder excusarse a sí mismos de no poder hacerlo mejor. Es lo que prueba, de alguna manera, el ejemplo anteriormente referido de Baños Orellana. La dificultad puede ser grande, pero Lacan no es incomprendible. Aún aquella nota 9 de "La instancia de la letra", aparentemente tan críptica, alcanza su transparencia una vez precisadas las referencias en juego, tal como lo elucida, tomándose el respectivo trabajo, Baños Orellana.

A semejanza de Sokal y Bricmont, J. C. Volnovich y muchos psicoanalistas antilacanianos se limitan a repetir una y otra vez cosas como que "el discurso de Lacan es absorbente porque Lacan jamás muestra o explicita los lazos entre las diferentes disciplinas que convoca para construir esa totalidad" (24), sin dar, en realidad, ellos mismos, prueba alguna de lo que afirman. Su planteo se limita a algo como esto: "como yo no entiendo esas relaciones, y como no encuentro nadie que me las explique, deduzco que las mismas no existen".

Con lo cual se da una situación donde, en muchos aspectos, aunque su crítica a los discípulos de Lacan pueda ser en gran parte cierta ("sectas", "jerga esotérica", etc.), la misma es inconducente, en el mejor de los casos. Y en el peor de los casos, maliciosa, ya que jugando a la confusión entre Lacan y dichos discípulos pretende extrapolar sobre el primero aquellas críticas que pudieran ser válidas para los segundos, sin que dicha extrapolación sea probada.

En la mayoría de esos casos, lo que prima, en síntesis, es una queja histérica que no hace más que convocar a un nuevo.... "maître".

Este tipo de quejas, es fruto, también, de los problemas anteriormente planteados respecto de la transmisión en Psicoanálisis

Y si señalo la dimensión histórica de esas "quejas", es justamente, porque, refiriéndose a la histeria, Lacan marca que ahí radica una de las principales limitaciones del psicoanálisis respecto del propio Freud:

"El rasgo diferencial de la histérica es precisamente éste: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los mecanismos del inconsciente. Es una muestra de su genio que esta relación del deseo con el lenguaje como tal no haya permanecido oculta a sus ojos, pero eso no quiere decir que haya quedado enteramente dilucidado; ni siquiera, y sobre todo, con la noción masiva de transferencia.

Que para curar a la histérica de todos sus síntomas lo mejor sea satisfacer su deseo de histérica - que para ella es poner su deseo ante nuestros ojos como deseo insatisfecho - deja enteramente fuera de juego la cuestión específica de por qué no puede sustentar su deseo más que como deseo insatisfecho. Por eso la histeria nos da la pista, diría yo, de cierto pecado original del análisis. Tiene que haberlo. El verdadero no es, quizás, mas que éste: el deseo del propio Freud, o sea, el hecho de que algo, en Freud, nunca fue analizado.

(...) el cuestionamiento del origen, es decir, averiguar mediante qué privilegio pudo encontrar el deseo de Freud, en el campo de la experiencia que designa como el inconsciente, la puerta de entrada.

Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen." (25)

(...)

El campo freudiano de la práctica analítica sigue dependiendo de cierto deseo original, que desempeña siempre un papel ambiguo pero prevaleciente, en la transmisión del psicoanálisis. El problema de este deseo no es psicológico, como tampoco lo es el problema, no resuelto, del deseo de Sócrates. Hay toda una temática que tiene que ver con el status del sujeto, cuando Sócrates postula no saber nada aparte de lo que toca al deseo. Sócrates no coloca al deseo en posición de subjetividad original, sino en posición de objeto. Pues bien, también en Freud, se trata del deseo como objeto" (26).

La mayor parte de los desarrollos de Lacan ligados a las matemáticas, a la topología, y a la lógica, están relacionados, precisamente, con la formalización del deseo como objeto, cuya conceptualización se presenta a partir del seminario X ("*La angustia*") con la noción del "objeto a" como causa del deseo (aunque hay antecedentes ya desde el seminario VI, "El deseo y su interpretación", en adelante).

Todo esto, obviamente, no elimina la pregunta acerca del porqué de ese estilo en Lacan, del porqué de la necesidad de todas esas referencias. Pero insisto, de ello no se pueden derivar críticas como las anteriormente indicadas.

Por todas estas razones, también suelen cobrar importancia muchos aspectos de la personalidad de Lacan.

Desde siempre se ha señalado la diferencia en las marcas que ha tenido esa enseñanza sobre aquellos que la recibimos en forma escrita de aquellos que la recibieron en forma oral y presencial. Más de uno ha subrayado el obstáculo que la propia figura de Lacan constituía para la transmisión de su letra. Nunca me he interesado mucho en ese tema. Pero es algo que no deja de percibirse en muchos de los problemas del psicoanálisis francés. Quizás, algún día, alguien pueda, con la distancia requerida para esas tareas, realizar una "biografía" y un ordenamiento de la obra, que vaya más allá de los odios de la despechada Roudinesco o del uso gerencial del "maître" Miller.

La cuestión, para resumir este punto, es que la transmisión del psicoanálisis no puede eximirse de la operación de una suposición de saber en algún "maestro". Y esta es la situación que da pie a todos los efectos de "religión", "secta", etc.

Una última referencia de Lacan me servirá para dar cuenta de cómo entiendo, personalmente, esta relación.

En el texto "*La cosa freudiana*", hablando de la disciplina del comentario de textos, Lacan indica que esa interrogación debe servir "*no solo para volver a situar una palabra en el contexto de su tiempo, sino para medir si la respuesta que aporta a las preguntas que plantea ha sido o no rebasada por la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual*" (27).

El término "maître" (28), en francés, conjuga varios sentidos, que en castellano se distribuyen en diferentes palabras, en particular las palabras "maestro" (29) y "amo" (30).

Quizás no todos se dirigen hacia Lacan como hacia un "maestro" a quien se le supone saber algo respecto de las preguntas que a cada cual le surgen de la práctica clínica. Muchos se dirigen a él como a un "amo" de la verdad. La posición en que se lo ubique no depende del propio Lacan (al menos ahora que está muerto), sino de quienes se dirigen a sus escritos. Y al confundir la posición de "amo" en la que algunos lacanianos ubican a Lacan, con la única posición en la que cabría ubicar su obra, muchos antilacanianos caen en esa queja histórica de denunciarlo como "amo".

Lo importante, según mi punto de vista, es si cada cual ha encontrado o no en los textos de Lacan, alguna respuesta a las preguntas que la clínica le ha planteado.

Esto excluye, entonces, que los textos de Lacan sean los únicos que puedan dar respuestas. Y también excluye que dichos textos contengan todas las respuestas.

La situación se plantea vez por vez.

Y las respuestas que se obtengan, obviamente, dependerán de cómo se lo ha interrogado.

Es en ese sentido que, tanto la posición histórica como la obsesiva, difícilmente permitan ir más allá de alguna queja de insatisfacción o de imposibilidad.

Es posible que la acumulación de libros de Heidegger, Kojève, etc., le haya resultado inútil a Volnovich o a muchos otros.

No es mi caso. Y dudo que sea el único.

Las lecturas a las que conduce Lacan, al menos según mi experiencia, son siempre muy interesantes y edificantes. Claro que si uno las realiza sin el norte de las preguntas clínicas difícilmente alcance a distinguir el punto a partir del cual dejó de encontrar referencias ampliadas y comenzó a pretender ser un especialista en Aristóteles, en matemáticas, o en lo que sea.

Y, obviamente, cuando la situación se plantea en términos de que la obra de Lacan sea la única que contenga, todas y cada una de las respuestas (así sea por este efecto imaginario, que bien denuncia Volnovich, de que en la obra de Lacan quedaría incluido, integrado, todo el saber de occidente, y porque no de oriente también), entonces, obviamente, la situación "dérape" (31), y lo que prima son los efectos de religión, etc.

En ese sentido, es llamativo como muchos lacanianos han abandonado completamente la lectura de otros psicoanalistas, en particular de los postfreudianos, olvidando, quizás, que muy probablemente Lacan no hubiese podido avanzar mucho, por ejemplo, si no hubiese contado ya con los impasses a que conducía la exploración de lo imaginario por parte de M. Klein.

Esto implica, tener presente que las respuestas, muchas veces, se encuentran, no tanto en los aciertos como en los impasses a los que pueden conducir respuestas equivocadas (a veces es tanto o más importante, o útil, tener claro cuál es la respuesta equivocada y adonde la misma conduce que tener claro cuál sería la adecuada). Muchas de las enseñanzas, en Lacan, resultan no de sus aciertos sino de los impasses a que los que han conducido sus propios desarrollos. Las etapas y variaciones en la enseñanza de Lacan, justamente, dan cuenta de muchos giros y correcciones que él mismo ha realizado respecto de sus formulaciones anteriores.

El texto que vamos a analizar a continuación ("Subversión del sujeto", los fragmentos criticados por Sokal y Bricmont), da cuenta, justamente, de una situación de impasse a la que conduce la pura lógica del significante.

Este texto fue presentado al congreso que, bajo los auspicios de los "Coloquios Filosóficos Internacionales" se realizó bajo el título de "La dialéctica" entre el 19 y 23 de septiembre de 1960, es decir, en vísperas del seminario VIII sobre "La transferencia" y luego del seminario VII sobre "La ética del psicoanálisis", es decir, cuando la noción de goce comienza a hacer su aparición, pero cuando aún no está disponible la noción de "objeto a".

Y el problema, entonces, es como dar cuenta de esa noción de goce con los recursos disponibles hasta ese momento.

La lógica del significante

Vamos a analizar entonces los fragmentos que critican Sokal y Bricmont. Para lo cual tendremos en cuenta la integralidad del texto de Lacan comprendido entre las páginas 799 y 801 de los Escritos ("*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI).

Para ello tendremos que comenzar justamente por un punto de "falta": aquella parte "omitida" del primer fragmento abordado por Sokal y Bricmont (que reproduce, indicándola en color azul, más arriba, cuando reseñe el capítulo del libro de Sokal y Bricmont dedicado a Lacan).

Se trata, en particular, de la nueva definición del significante que Lacan introduce en este texto: "*un significante es lo que representa al sujeto para otro significante*", que podemos escribir de la siguiente manera:

$$S_1 \rightarrow S_2$$

$$\$$$

Esta definición es fundamental en la obra de Lacan, y sin ella difícilmente se pueda entender algo de lo que sigue en este texto.

En ese fragmento, Lacan aborda la noción del $S(A)$, el significante de la falta en el Otro (ya veremos qué quiere decir esto). Y ese abordaje, que conducirá a la cuestión del -1 y la raíz cuadrada del -1, es tributario de aquella definición del significante, puesto que, en primer término, este $S(A)$ es un significante.

En consecuencia, aplicándole dicha definición, tendremos estas dos posibilidades:

$S(A) \text{----} \rightarrow S$

\$

o bien,

$S \text{----} \rightarrow S(A)$
--
\$

donde S es cualquier significante

Lacan opta por la segunda posibilidad, pues refiere al $S(A)$ como aquél significante ante el cual los demás significantes representan al sujeto: "este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto".

En ese sentido, sobre $S(A)$ se traslada la paradoja de Russell, la que resulta del problema de si el elemento que designa al conjunto es miembro o no de dicho conjunto. Lacan ya se había encontrado, en sus conceptualizaciones del significante, con este tipo de paradojas. En cierto momento (seminario V, "Las formaciones del inconsciente") había intentado resolverlo con la noción del significante Nombre-del-Padre, el significante de la ley en Otro, es decir, el Otro del Otro. Pero ya en el seminario siguiente ("El deseo y su interpretación") da marcha atrás y plantea que no hay Otro del Otro.

Esta nueva definición del significante busca resolver de otro modo este problema.

Ahora la "excepción" toma otra forma. Y lo que sigue a esta definición, en esta página 799 de los Escritos, viene a dar cuenta de esta nueva "solución".

Por eso es llamativo que Sokal y Bricmont hayan omitido esta definición. Como acabo de indicarlo, toda la cuestión del falo y la raíz cuadrada de -1 es correlativa de esta definición del significante y forma parte de lo que la misma aporta, tanto como soluciones y como impasses (32). Esta omisión por parte de Sokal y Bricmont, por lo tanto, testimonia de su exterioridad respecto de lo que pretenden analizar y su profunda incomprensión del problema en juego.

Antes de volver a este fragmento, vamos a dar una pequeña vuelta por la topología, pues la misma nos permite pensar de otro modo esta "excepción". El ejemplo más claro es el del toro, que puede pensarse como una sucesión de anillos al estilo de un resorte que se cierra sobre sí mismo. Con este dispositivo, si recorremos esa cadena de anillos, al final, además de dar todas las "vueltas" en anillo sobre la "superficie" del toro así definido, es decir, siguiendo el recorrido de los anillos, habremos dado también una vuelta no prevista, en torno a otro "agujero", una vuelta de más, de más en el sentido de que no puede ser contada como tal en la serie de vueltas de los anillos pues el número de vueltas siguiendo los anillos es igual a la cantidad de esos mismos anillos. Esta "vuelta" en más, es la que resulta en torno al "agujero" central del toro, es decir, al espacio "exterior" al que, en principio, los anillos rodean. También podemos decir, a la inversa, que nuestra suma cuenta una "vuelta" menos. Como se ve, también se trata de una "vuelta", pero que no es la misma que las demás.

Ahora bien, en este texto, en vez de seguir la vía topológica, Lacan elige la vía matemática. Esto es lo que se plantea a partir de la definición del significante. En efecto, si consideramos a S_1 como el conjunto de los significantes que representan al sujeto, a ese conjunto le falta un significante: S_2

A la inversa, si S_2 es el conjunto de los significantes para los que S_1 representa al sujeto, a ese conjunto le falta un significante: S_1

Cualquiera sea el caso, "falta" un significante en el respectivo conjunto. Al tiempo que este elemento, en menos, o en más, según como lo consideremos, implica también cierta heterogeneidad respecto de los demás.

Esta situación diferencial (33) es planteada por Lacan del siguiente modo:

Ahora bien, puesto que la batería de los significantes, en cuanto es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes.

Or la batterie des signifiants, en tant qu'elle est, étant par là même complète, ce signifiant ne peut être qu'un trait qui se trace de son cercle sans pouvoir y être compté. Symbolisable par l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants

Esta situación, y esta heterogeneidad, son provocadas por la inclusión del sujeto.

Al nivel del enunciado, en otras palabras, al nivel de los significantes definidos en términos lingüísticos, el conjunto se presenta completo: en ninguna lengua faltan palabras. Lo que introduce este descompletamiento es la enunciación, la dimensión del sujeto.

La definición del significante de Lacan, a diferencia de la definición lingüística, busca dar cuenta de esta inclusión problemática, propia de la experiencia psicoanalítica. Indica que este problema lógico surge en la medida en que hay un sujeto parlante, en la medida en que, en el lenguaje, pasamos de la estructura sincrónica (propia de la disponibilidad previa del conjunto de los significantes) a la diacronía del despliegue de la palabra, a la diacronía de la serie que se infinitiza en la búsqueda de un límite que acote la significación.

La definición del significante, tal como lo señala Lacan, plantea que sin ese significante ante el cual los demás representan al sujeto, "a falta de ese significante, todos los otros no representan nada". Y si "todos los otros" no representan nada, dejan de ser "todos los otros", pues deja de haber ese rasgo que les era común, el de "representar al sujeto para otro significante". Este rasgo común es el que haría de ellos, justamente, un "todos los otros", es decir un "todos" definido a partir de la "excepción" que implica el "otros": ser otros que ese para el cual el sujeto es representado. Sin este, "todos los otros", primero, no representan nada, segundo dejan incluso de ser "todos los otros", pues deja de estar la referencia respecto de la cual ser ese "todos los otros".

La paradoja consiste en que, al introducir la enunciación, el sujeto, no puedo hacer un conjunto de significantes sin que le falte uno. Es imposible hacer un universo del discurso.

Salvo que admita en ese conjunto la coexistencia de dos propiedades contradictorias para el significante (contradictorias porque, por ejemplo, para el caso de la definición del significante que da Lacan, un significante no puede, representar a un sujeto para otro significante y, al mismo tiempo, (no olvidemos que estamos considerando la situación diacrónica que implica la enunciación) ser ese otro significante para el cual el sujeto es representado). Pero si admitiera esta coexistencia de propiedades contradictorias, la noción misma de conjunto se desvanece; el conjunto se revela **inconsistente!** Para salvar esta inconsistencia, lo que es lo mismo que decir: para que la noción misma de conjunto pueda existir, es necesario que el mismo sea **incompleto!!** es decir, le falte un elemento. Esto es lo que demuestra el teorema de Gödel.

El concepto freudiano de represión primaria responde a esa falta insalvable de un significante. La "falta" del S_2 (del *Vorstellung Repräsentanz* freudiano) es, podría decirse, la incompletud que permite que la batería de significantes funcione, evitando su inconsistencia, pero al costo, justamente, de.... una incompletud!

Eso es el inconsciente. Ese es el sujeto que corresponde al psicoanálisis: un sujeto que se constituye, precisamente, a partir de su propia sustracción. Pero el problema, a la vez, es que debe poder contarse en la batería (34).

Veremos que el sujeto se sustrae como significante y se incluye como objeto

Ese es el meollo del problema que se plantea a partir de aquí, y al que se aboca lo que sigue del texto de Lacan, y para lo cual hará uso del famoso algoritmo que Sokal y Bricmont critican, sin prestar atención a lo que dice el propio Lacan respecto de sus incursiones en la lógica y las matemáticas. En este mismo texto de "Subversión del sujeto", entre los dos párrafos seleccionados por ellos, Lacan señala que este interés suyo por "*los lugares donde la lógica se desconcierta por la disyunción que estalla de lo imaginario a lo simbólico*", y por "*las paradojas que allí se engendran*", no apunta a su "*falso brillo*" sino a la "*hiancia que designan*". Y lo que de ahí podría extraerse es "*el método de una especie de cálculo cuyo secreto sería revelado por la inadecuación como tal*" (35).

Vayamos entonces al algoritmo en cuestión.

La reformulación del algoritmo Saussureano

El algoritmo planteado es

S (significante)
----- = s (enunciado)
s (significado)

A esta altura de la enseñanza de Lacan ya todos sabían, y todos saben, que esto no escribe una fracción matemática en forma estricta, ni mucho menos. Ya vimos más arriba que el propio Lacan es el que se encarga de recordar, dos páginas más lejos, que se trata de un uso "desviado" del algoritmo, respecto de lo que serían las reglas matemáticas asociadas.

Incluso, son conocidas como desviaciones los desarrollos en que incurrieron aquellos que no supieron ver esa diferencia, y que, por lo tanto, intentaron forzar la vía de la reducción según las reglas propias del algoritmo matemático. Es el caso, por ejemplo de Leclair y Laplanche, quienes, en un artículo famoso (36), en una época en que formaban parte del staff más permanente y sólido de los discípulos de Lacan, por tratar este algoritmo de un modo "demasiado" matemático, terminaron haciendo conclusiones totalmente opuestas a las de su maestro. Motivo por el cual fueron criticados más de una vez por Lacan.

Ahora bien, esta no es una "deformación" de esa época, sino que viene del tiempo de sus primeras conceptualizaciones sobre el significante a partir de los desarrollos de la lingüística.

El uso de la escritura al estilo de las fracciones matemáticas no indica una operación de división, sino que proviene de una previa modificación del "algoritmo" de Saussure, que Lacan retoma en el texto "La instancia de la letra", cuando comienza a desarrollar su propia teoría, psicoanalítica, del significante.

Recordemos una vez más que el psicoanálisis parte de una experiencia con la palabra. Esto es algo que no debemos olvidar en ningún momento. El psicoanálisis no consiste ni en la realización estadística de un censo de lo normal y lo anormal, ni en la descripción del funcionamiento de la inteligencia.

El estatuto de lo real en juego en psicoanálisis resulta de este marco de la palabra misma. Por eso, lo real en psicoanálisis no puede matematizarse como si se tratara de una ciencia de la naturaleza, como si el objeto en juego tuviera el mismo estatuto que la naturaleza para la ciencia.

En consecuencia, todos y cada uno de los usos y apelaciones lacanianas a nociones o recursos de las matemáticas o de la ciencia, es completamente original.

El recurso a las matemáticas busca, podríamos decir, la misma reducción del margen de la intuición que el uso de las letras pudo aportar, en su momento, a las propias matemáticas, respecto de las épocas en que las mismas estaban signadas por las perífrasis. Como dice N. Charraud: *"la letra tacha las desviaciones posibles de la intuición, es sobre la base de la letra y de su cálculo que las matemáticas no son un delirio y que se extraen de lo inefable y lo esotérico"* (37). Es a este aspecto literal de las matemáticas a lo que Lacan siempre ha acudido.

El punto, a diferencia de las matemáticas o la ciencia, es que el cálculo, las reglas aritméticas que regulan el funcionamiento de las letras, en psicoanálisis, nunca pueden agotar la dimensión interpretativa, la dimensión de la significación. Con lo que, por mayor formalización que el matema pueda aportar, el mismo no garantiza nunca la integridad de una transmisión. Y en ese sentido, tampoco puede establecer una garantía contra su uso en un sentido exactamente contrario: la magia y el misticismo.

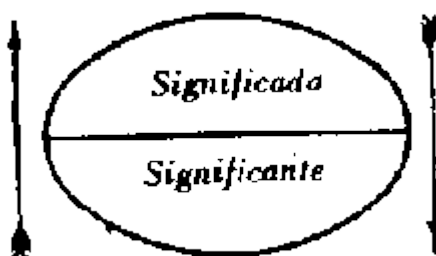
Volviendo al llamado "algoritmo" Saussureano, el mismo es el que viene a esquematizar la noción de signo en lingüística.

Su primera expresión, tal como es indicada en el curso de lingüística general de Saussure, publicado por C. Bally y A. Sechehaye, es la siguiente:

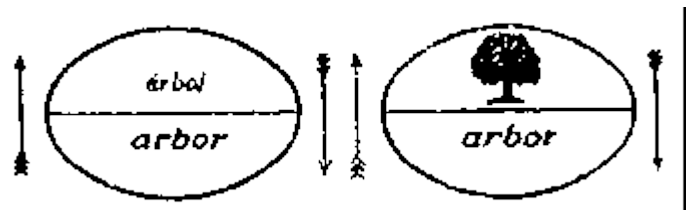


Saussure propone denominar significante a la "imagen acústica" y significado al "concepto", reservando el término "signo" para designar el conjunto.

Es decir



Aplicado, por ejemplo, a la palabra latina "arbor", cuyo concepto asociado es el de árbol, tenemos:



Y se interpreta, lógicamente, de la siguiente manera

El círculo exterior y las flechas indican una función que relaciona dos variables, que son las expresadas a ambos lados de la barra, es decir, un función que relaciona los elementos de dos conjuntos: el conjunto de los significantes de un lado, y el conjunto de los significados del otro

$$y = f(x)$$

En realidad, el propio Saussure se percató de que las relaciones entre significante y significado en el lenguaje no responden a la simpleza de esta función. El capítulo V de su curso, dedicado al tema del "valor", subrayará el carácter puramente arbitrario y diferencial de los elementos en el lenguaje, entrando en una serie de contradicciones y oscilaciones:

- "el valor de todo término está determinado por lo que lo rodea" (38)
- "en la lengua no hay más que diferencias (...) en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos"
- "aunque el significante y el significado, tomado cada uno aparte, sean puramente negativos y diferenciales, su combinación es un hecho positivo" (39).

Lacan plantea que "el momento constituyente" de este algoritmo es fundacional para la lingüística moderna y lo reescribe como

Significante

Significado

quitando el círculo y las flechas (es decir, descartando la relación puntual entre significante y significado), invirtiendo el orden, e indicando que el mismo se lee como "*significante sobre significado*", donde el "sobre" "responde a la barra que separa sus dos etapas".

La barra, en consecuencia, no indica una división entre significante y significado sino "*la posición primordial del significante y el significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación*".
"Esto es lo que hará posible un estudio exacto de los lazos propios del significante y de la amplitud de su función en la **génesis** del significado" (40) (subrayado mío).

No se trata entonces de una función de relación entre dos conjuntos preestablecidos (significantes y significados) sino de un estatuto causal del significante respecto de la significación. Una noción que, retroactivamente, permite formalizar la teoría del significante desarrollada por Lacan a partir de mediados de los años 50, es la de "saber inconsciente". La misma permite pensar al inconsciente como sincrónico y topológico, en el sentido de la topología de los entornos.

Es desde ese punto de vista que puede abordarse el isomorfismo planteado en "La instancia de la letra" entre la metonimia y la metáfora con el desplazamiento y la condensación freudianos, respectivamente (planteado, en realidad, por Lacan, directamente, como una equivalencia).

Remito al texto de N. Charraud (41) para ver en detalle esta cuestión. Resumo aquí, solamente, la cuestión de cómo, de este modo, la significación puede reducirse a la topología (entendiendo por significación, idealmente, lo que entrelaza el significante y el significado). Para ello, corresponde tener presente lo siguiente:

"Sobre un conjunto dado, un gran número de topologías son posibles. Estas se ordenan según un enrejado, entre dos topologías extremas:

- **la topología grosera**, en donde la mera cercanía, cualquiera sea el significante, es el conjunto entero de significantes. En este caso, todo remite a todo, y la confusión será total a nivel de la significación. Esta topología, evidentemente, no está separada
- **la topología discreta**, que se caracteriza por el hecho que cada elemento tiene como base de cercanía el conjunto reducido en ese punto. En este caso, cada significante no puede estar asociado sino a sí mismo, y la significación está completamente congelada. Esta topología está bien separada, pero está constituida por puntos aislados" (42)

Esto nos permitirá precisar dos cosas: la castración simbólica y la significación fálica.

La primera es el nombre que Lacan asigna a esta necesidad del lenguaje, para que el mismo pueda funcionar, para que pueda enunciarse algo más que alusiones, de que al menos dos significantes estén "separados", es decir, dispongan de entornos que no se superpongan. La escritura lacaniana S_1-S_2 si bien en un sentido escribe la concatenación significativa también escribe esta "separación" topológica. La castración simbólica asegura entonces que la topología no es muy "grosera" y que alguna significación es posible. Sobre un conjunto finito (como lo es la batería significativa) esto implica la existencia de, al menos, un punto de excepción.

Este punto de excepción es lógicamente necesario y es el que define la significación posible, que para el psicoanálisis, es la "significación fálica". El Fallo o el Nombre del Padre son entonces los nombres de esta excepción, de este significante especial, cuya función es la de unir entornos significantes, que de lo contrario estarían separados. Esto es lo que escriben las famosas fórmulas de la sexuación del lado masculino. Por un lado tenemos en entorno de los x y por el otro la excepción.

Lo primero se escribe $\forall x \phi(x)$

Lo segundo se escribe $\exists x \bar{\phi}(x)$

Podríamos seguir ahora con el lado femenino. Pero hemos dicho que íbamos a dedicarnos al tema del famoso raíz cuadrada de -1, así que llegaremos hasta aquí con esto, y volveremos al texto de Lacan "Subversión del sujeto".

La raíz cuadrada de -1

Volvamos a escribir el "algoritmo".

S (significante)
----- = s (enunciado)
s (significado)

Lo que tenemos a la izquierda, entonces, es el algoritmo de la relación significante/significado previamente comentado.

Lacan hace equivaler esta relación al enunciado

En realidad, la dificultad en todo esto no está tanto en la escritura y forma del algoritmo como en las razones de la equivalencia planteada, en segunda instancia, entre el significado y el enunciado, que es desde donde se "deduce" la raíz cuadrada de -1, a partir de hacer funcionar, momentáneamente, la barra y el signo "=" como si fuera el caso de una fracción matemática.

Lo que tenemos que tener presente es que lo que Lacan intenta abordar es el acto de decir antes que el contenido de lo dicho. Por eso hace equivaler significado y enunciado. Lo que quiere aprehender es cómo interviene en esto la enunciación. El significante $S(A)$ no puede aparecer en el enunciado porque, en tanto imposible de incluirse en la batería de los significantes sino como uno en menos, es impronunciable. Pero lo que indica Lacan es que su operación no es impronunciable. Y esto es lo que se trata de precisar: la intervención de ese significante impronunciable en la génesis de la significación. La operación que estamos analizando es la que corresponde al acto de la enunciación inconsciente.

Veamos en qué sentido podría ser útil tomar la referencia de la raíz cuadrada de -1. En matemáticas también se usan letras para representar ciertos números especiales, como por ejemplo " π " y "e", ya que los mismos no pueden escribirse con cifras. En estos ejemplos, estos números sólo pueden obtenerse como el "salto al límite" de una serie.

En el caso de "e", las sucesiones posibles son:

$$e = \lim (1 + (1/n))^n \text{ (para } n \text{ tendiendo a infinito)}$$

o también:

$$e = \lim \sum (1/n!) = (1/2!) + (1/3!) + \dots + (1/n!) \text{ (para } n \text{ tendiendo a infinito, y donde } n! = 1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot \dots \cdot n)$$

En cambio " π " es el resultado de un producto infinito (límite de productos parciales finitos), así como el de una suma infinita, que se puede obtener a partir de la igualdad

$$\pi = 4 * \arctg(1)$$

Tanto " π " como "e" podrían asociarse, por analogía, al "impronunciable" de Lacan, pero no es a estos ejemplos a los que de hecho acude, sino a otro número "especial", la raíz cuadrada de -1, para cuya denominación se utiliza la letra "i".

El "i" de la raíz cuadrada de -1, a semejanza del " π " y el "e", no puede ser representado por cifras, y a semejanza del " π " y el "e," también se lo podría definir como un símbolo que representa una idea abstracta, pero precisa, y que además obedece a todas las reglas de la aritmética, hecho que justifica su existencia. Pero a diferencia del " π " o el "e", el "i" presenta otras características. La "idea abstracta" en juego con el "i" no tiene el mismo estatuto que la del " π " o el "e".

A estos dos últimos se los llama también números trascendentes, a diferencia del "i". Esto significa que no pueden obtenerse a partir de un polinomio de números racionales (o enteros, da lo mismo) (salvo que los coeficientes sean reales), como si es el caso de "i", que resulta de

$$x^2 + 1 = 0$$

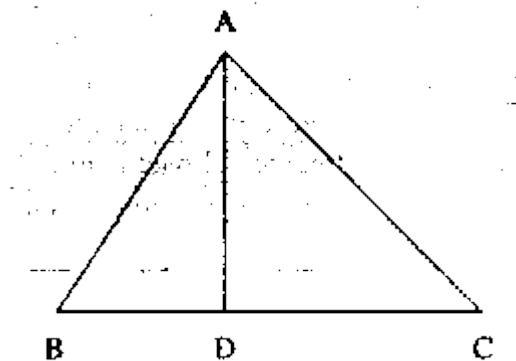
Por eso "i" es denominado "algebraico" en tanto que "e" y " π " se denominan "trascendentes". En ese sentido, podríamos decir que "e" y " π " son "más irracionales" que "i".

El punto que importa aquí es que "i" representa, en el álgebra actual, la cerradura del cuerpo R, donde R es el conjunto de los números reales. Se dice que es un "cuerpo" (una de las tantas estructuras algebraicas conocidas) porque tiene dos operaciones, suma y multiplicación, ambas conmutativas, asociativas, que tienen neutro, y donde hay inverso.

El número "i" es lo mínimo que hay que agregar para que R se aumente y se transforme en un cuerpo algebraicamente cerrado. El "i" es lo mínimo que hace falta agregar para que TODO polinomio tenga 'resolución' (i.e., al menos una raíz). Si no fuera por el "i", hay muchos que se quedan afuera.

La importancia del raíz cuadrada de -1, por lo tanto, no se reduce a su carácter "imaginario", término con el cual se intenta expresar su difícil aprehensión por el sentido común. Su importancia radica también en su **operatividad**. Es a esta característica especial de "i" a lo que apunta Lacan con la elección de este recurso.

He tomado los ejemplos de " π " y "e", además de "i", porque quisiera aprovechar esta instancia para comentar el tratamiento que de esta cuestión hace A. Eidelsztein en su excelente libro "El grafo del deseo" (44) (libro bastante popular en la Facultad de Psicología de la UBA). Al comentar estos mismos párrafos de Lacan, Eidelsztein apela a dos referencias respecto del "i". Por un lado intenta representarlo como la "media geométrica" de un triángulo que luego transportará sobre el plano cartesiano (entre -1 y +1 para el eje X y +1 sobre el eje Y). Creo que la referencia al triángulo ("*Tomemos ahora este triángulo*") (45) dice Eidelsztein puede confundir un poco las cosas.



Esto en el sentido de que podría inducir a pensar que AD se "dibuja" "luego" de dibujar el triángulo ABC. Pero si la secuencia se piensa en ese orden entonces el valor de AD no depende solo de BD y DC sino también de AB y AC.

Si tomamos el triángulo tal cual, es decir, si queremos tomar en cuenta los tres vértices del mismo, como primeros (siguiendo la secuencia de las letras) entonces la fórmula de la "media geométrica" debería tomar los tres argumentos y no solo dos como lo hace Eidelsztein al plantear la fórmula

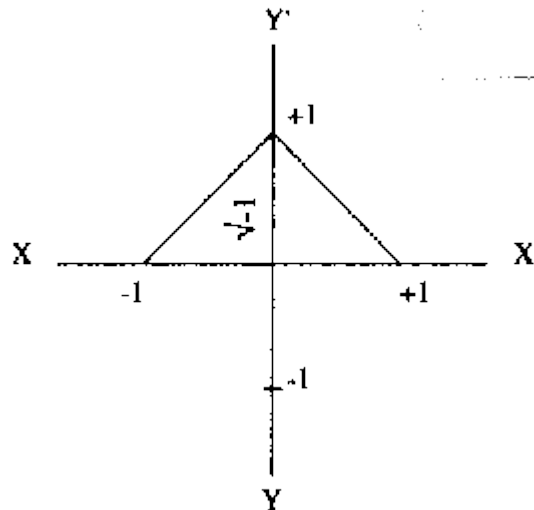
$$AD = \sqrt{BD \cdot DC}$$

La construcción del triángulo en el libro de Eidelsztein, en realidad, debe tomarse como segunda.

Primero se traza el segmento BC, "luego" se establece el punto D, y "luego" el segmento AD en forma vertical a partir del punto D. En otras palabras, el punto A es el último que se ubica, en función de la definición de los fragmentos BD y DC. Esto porque la "media geométrica" en cuestión es más bien la que se aplica a los números, es decir, valores reales antes que puntos de un plano. Para lo cual vale entonces la ecuación utilizada por Eidelsztein. En efecto, la "media geométrica" de dos números es la raíz cuadrada del producto de esos dos números. En

términos generales, la "media geométrica" de "n" números es la raíz "enésima" del producto de esos "n" números.

En síntesis, creo que la referencia gráfica al triángulo introduce más confusiones que claridad, y por eso mismo me parece que no tiene sentido su posterior transposición sobre el plano cartesiano. Y mucho menos el gráfico siguiente donde se pretende "graficar" el "i" (46).



La "media geométrica" que le interesa a Eidelsztein no es más que la de los números -1 y +1, que, obviamente nos da el susodicho "i".

Para su segundo abordaje del "i", Eidelsztein recurre al libro "Matemáticas e imaginación" de Kasner y Newman.

La primera referencia es la indicación de estos autores respecto del " π " y el "e", caracterizándolos como "un 'programa de procedimientos' más bien que un número ya que nunca pueden ser expresados completamente" (47), característica que Eidelsztein asocia al "impronunciable" de Lacan (veremos esto más en detalle un poco más adelante).

Y la segunda referencia es la indicación de estos mismos autores respecto del "i" en tanto lo que ha conducido a los números complejos, así como su asociación con los ejemplos previos del " π " y el "e", en los siguientes términos: "Ya se ha dicho bastante para indicar la naturaleza del 'i', su finalidad e importancia en las matemáticas, su desafío y **su victoria final sobre los principios arraigados del sentido común**. Intrépido por su paradójica apariencia, los matemáticos lo usaron tal como lo habían hecho con " π " y "e". El resultado fue hacer posible casi todo el edificio de la ciencia física moderna" (subrayado mío).

A lo cual Eidelsztein comenta:

*"Lacan tomó entonces un desarrollo matemático de los últimos tiempos que **rompe por completo con el sentido común**: un número que tiene la propiedad de no ser ningún número, y sobre el cual reposa, por ejemplo, ni más ni menos que todo el edificio de la física moderna" (48) (subrayado mío).*

Planteadas las cosas así se deduce que el uso por parte de Lacan del "i" sería por aquellas propiedades comunes al " π " y al "e", es decir, por romper con el "sentido común" y por constituir "programas de procedimientos" más que un número. La asociación con el "impronunciable" se daría entonces con estas características.

Esto no deja de responder a la indicación ya subrayada de Lacan de que su interés por la lógica o las matemáticas apunta a ciertos elementos o aspectos puntuales de las mismas en función de la "*hiancia que designan*" (49). Pero en ese mismo sentido, me parece que habría que ser más precisos en la articulación de esa "hiancia".

Para el caso, respecto del raíz cuadrada de -1, me parece que las referencias que utiliza Eidelsztein no aclaran mucho, en particular, la razón por la que Lacan habría preferido el "i" al " π " o al "e". La simple referencia a la ruptura con el "*sentido común*" (imaginario vs. simbólico) no es suficiente. Y la referencia a los "*programas de procedimientos*", aunque más precisa, tampoco lo es. A riesgo de equivocarme, apporto esta otra sugerencia, desarrollada más arriba, acerca no tanto de lo común que tiene "i" con " π " y "e", como de aquello que hace a su diferencia (o función específica), y que, como veremos con lo que sigue, responde mejor a lo que está en juego con la cuestión del "impronunciable" de Lacan.

Una última curiosidad, para cerrar este punto (50).

Los matemáticos han encontrado una ecuación para relacionar los tres ejemplos que hemos tomado:

$$e^{(i * \pi)} + 1 = 0$$

donde "*" indica multiplicación e "^" indica "elevado a", es decir, $e^{(i * \pi)} + 1 = 0$

$$e^{i\pi} + 1 = 0$$

(esta fórmula fue calificada por [Richard Feynman](#) como «*la fórmula más reseñable en matemáticas*», porque relaciona las principales operaciones algebraicas con las importantes constantes 0, 1, e , i y π , mediante la relación binaria más importante)

Volvamos entonces, al terreno propiamente psicoanalítico.

Falo y goce

Como dijimos, el problema que enfrenta Lacan es el de cómo articular el agotamiento de la significación con la dimensión de la sexualidad

Como también ya dijimos, es un problema que viene de antaño. La definición del deseo como metonimia de la falta en ser, planteada en "La instancia de la letra", es muy precisa en términos de las relaciones del significante y la significación, pero muy impreciso en términos de su relación con la dimensión sexual (la pulsión), pues al homologar toda la significación con la significación fálica, esta también se encuentra vaciada de ser.

Ahora el problema se vuelve a plantear. Pero en vez de apelar a la conocida metáfora del dedo levantado de San Juan, y de orientar la cura hacia ese "*horizonte deshabitado del ser*" (51), Lacan, retomando el cogito cartesiano, se pregunta por aquello que "*es lo que falta al sujeto para pensarse agotado por su cogito, a saber, lo que es impensable*", es decir, vuelve a replantear la pregunta por la cuestión del ser, pero de un modo en que se lo pueda pensar positivamente.

Y como sabemos, la única manera de plantear un ser, positivamente, en psicoanálisis, es por el lado del goce, de la satisfacción pulsional.

A diferencia de la reducción o equivalencia que Descartes hace en el paso subsiguiente del cogito entre pensamiento y ser (*res cogitans*), Lacan detiene el proceso en el punto previo y plantea que hay algo que impide que el sujeto pueda localizar su ser en el "pienso", en el *cogito*. La pregunta es clara: ¿Cuál es el estatuto del ser, entonces?

"¿Qué soy Yo?" ("¿Qué suis-Je?")

¿Dónde está ese ser que "aparece como faltando en el mar de los nombres propios"?

Pronunciar un nombre propio es operar con el -1 en el sentido de que el nombre propio no representa al sujeto para otro significante, sino que parece representarlo en forma absoluta. La pregunta es si es posible encontrar, en "el mar de los nombres propios", aquél que podría designar el ser del sujeto.

Respecto de los nombres propios tenemos dos grandes teorías.

Por un lado la postulada por Russell, quien plantea una disyunción entre intensión del concepto y su extensión. En otras palabras, para Russell, el nombre propio es el conjunto infinito de las propiedades del objeto.

Podríamos escribirlo como

$np = \sum F_i(x)$ (sumatoria de $i = 0$ hasta $i = \infty$ de las propiedades F_i del objeto x)

Por eso el nombre propio, en Russell, es el punto donde se aplica la paradoja.

La otra teoría es la de S. Kripke, para quien el nombre propio es lo que resulta del descarte de todas las propiedades (a semejanza de lo que dice Lacan en "La significación del falo": "el sujeto solo designa su ser poniendo una barra a todo lo que significa"). En otras palabras, el nombre propio designa el ser del objeto en el desfallecimiento de la dialéctica de la significación. En ese sentido, el nombre propio es un designador rígido.

En cierto modo, podríamos decir que Russell responde a la lógica de la escritura en tanto que Kripke responde a la lógica de la significación. Con Russell el problema sería como incluir el $S(A)$ en A , es decir, el problema de la consistencia del A . En cambio Kripke se acerca más a Wittgenstein, buscando como hacer significativo un cierto real, indicando lo imposible de esa tarea, ya que los significantes que provienen de un real nunca pueden terminar de incluirse en la batería significativa (de ahí que Wittgenstein termine en el silencio).

Volviendo a Lacan, podríamos decir que no acuerda con ninguna de las dos posturas.

Respecto de Russell, subrayando que la paradoja es el efecto de la presencia de una enunciación, es decir, del sujeto.

Respecto de Kripke, subrayando que el resultado final sigue siendo una significación, aunque la misma, por su equiparación al $\sqrt{-1}$, está más cerca de la consistencia del objeto a que de la barra sistemática del falo.

Por eso Lacan, si bien homologa la operación del $S(A)$ a la pronunciación de un nombre propio, no define a este significante impar como un nombre propio. Esa fue la solución intentada ya en el pasado con el concepto de Nombre del Padre. Ahora ya no se trata de un designador del ser sino de la consistencia del lugar del goce. Lo cual requiere del proceso lógico que demuestre la imposibilidad de un significante (cuestión vivida, por el neurótico, como una impotencia).

La pregunta por el goce, en consecuencia, no encuentra respuesta al nivel de ningún nombre propio ni al nivel de ningún significante en A . La respuesta de Lacan es: "soy en el lugar donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no-ser" (52). Soy allí donde, respecto del no-ser, es decir, respecto del vaciamiento que produce el significante, se vocifera que hay una impureza. Una impureza que resiste a dicho vaciamiento significativo, algo que resiste a

ese proceso de agotamiento del cogito, es decir, a ese proceso de agotamiento de la cadena significante, indicando que tampoco es válido el recurso del "salto al límite" (cuya referencia por analogía tendríamos en números como el " π " o el "e", alternativa que también ha sido planteada por algunas importantes escuelas lacanianas, como operación final del pase, entendiendo a este como una instancia que permitiría, mediante una "invención" al estilo Cantor, agotar el proceso de reducción del goce por el significante). A este lugar donde se vocifera esta impureza es a lo que Lacan llama goce, "*aquello cuya falta haría vano el universo*".

En síntesis, ni hay verdad última (ni respecto de este Otro particular de cada sujeto ni respecto al propio sujeto) ni hay "salto al límite" que permita, sino alcanzarla, al menos inventarla. Hay una impureza irreductible. El significante no lo reduce todo: queda el objeto.

Ahora bien, lo que importa en todo esto es que esta impureza, este resto, este objeto, es operativo, interviene con relación a la lógica del significante. Dar cuenta de esta operatividad del objeto será una de las dificultades de este artículo, que corresponde todavía a la etapa previa al seminario X ("La angustia") en la enseñanza de Lacan. Justamente, a partir de dicho seminario, es decir, a partir de la invención del "objeto a" en su estatuto real, como objeto causa del deseo, la formalización y los conceptos lacanianos comenzarán a ordenarse de otro modo.

Pero en esta época, para Lacan, el goce es aún pensado como el residuo de la acción del significante. Lo cual no deja de ubicarlo, forzosamente, en el orden de las paradojas de la excepción significante. La noción de goce en Lacan retoma la de pulsión en Freud.

Este es uno de los conceptos más difíciles pero también importantes, en psicoanálisis, pues hace al núcleo real del síntoma, al problema de la "satisfacción" sexual.

La primera época en la enseñanza de Lacan hace hincapié en torno a la problemática del deseo y su relación con el significante. Es la época signada, básicamente, por la consigna del "retorno a Freud", que consiste en una relectura de muchas nociones freudianas a partir de las importaciones de la lingüística moderna, la antropología estructuralista, y ciertas referencias filosóficas (como Hegel, Heidegger y Husserl, las famosas tres H de Lacan).

Durante este periodo, y a pesar de que dicha relectura hace hincapié en el llamado "giro de los años 20" de Freud y su noción de pulsión de muerte, el concepto de pulsión en sí, no es prácticamente abordado (al menos si lo comparamos con desarrollos como los que encontramos en el seminario XI, por ejemplo), siempre es reducido, más bien, al eje de la primacía del significante.

Su tratamiento comienza a partir del seminario VII ("La ética"), donde se introduce el concepto de goce. Pero este concepto no podrá dejar de ser tributario de la lógica del significante hasta tanto no formalice el "objeto a" como objeto causa del deseo (y ya no como objeto "del" deseo, o "en" el deseo). En tanto el goce sea pensado como residuo de la acción significante, solo puede formalizarse en función de algún significante que adquiera, por ello mismo, ciertas propiedades especiales (como ya ocurriera, aunque con otras propiedades especiales, con el significante Nombre del Padre). Es esto algo obligado por la lógica misma del significante. Pero a su vez, esta es una vía que el propio Lacan ha comenzado a considerar como agotada a partir del seminario sobre la ética. Así que, ¿cómo dar cuenta de esta impureza en el no-ser, cómo dar cuenta de este goce? Para Lacan, el goce, en este texto, es ese el lugar donde se vocifera el defecto en la pureza del no ser, ese lugar donde el sujeto "es", formalizable por medio de la inherencia del -1 implicado en la enunciación inconsciente.

Abriendo un paréntesis, podríamos subrayar que esto es también un buen ejemplo del grado y naturaleza de las transformaciones que sufren todas y cada una de las importaciones que hace Lacan, al psicoanálisis, de nociones extra-analíticas.

En efecto, si tienen presente que el resultado del procedimiento cartesiano culmina en la ubicación del "ser" del sujeto del lado de la "res cogitans", en contraposición a la "res extensa", en el caso de Lacan, nos encontramos con que, en lo que hace al "ser" del sujeto, pasamos, en cierto modo, de la *res cogitans* a la *res extensa*, aunque la topología de ese lugar, obviamente, no pueda reducirse a su estatuto cartesiano.

Esto es algo importante, porque prácticamente no hay noción importada por Lacan, sea del campo que sea, que en esa misma importación, no sufra transformaciones y modificaciones igualmente profundas. Motivo por el cual, el principal sentido y utilidad de conocer, en la medida de lo posible para cada cual, las nociones originales, no es tanto el de conocer su consecuente eventual aplicación en psicoanálisis, sino poder comprender las transformaciones que Lacan hace de ellas, y en la comprensión misma de esas transformaciones se encontrará la clave de la noción propiamente psicoanalítica que Lacan está desarrollando.

Esto vale, punto por punto, también, para las importaciones de la lógica, las matemáticas y la topología.

Cerramos el paréntesis.

En la cuestión del "ser" del sujeto, se trata de la localización del sujeto como marca residual sobre el cuerpo.

Del lado del deseo la falta en ser, del lado del goce, el ser que se afirma como positivo, como impureza del no-ser, en las marcas del cuerpo. El goce, dice Lacan en este texto, es "*aquello cuya falta hace inconsistente al Otro*" (53).

En otro lugar analicé más en detalle las relaciones entre inconsistencia e incompletud y su valor en la dirección de la cura (54). Esta referencia a la consistencia, en este texto, es muy importante, pero no alcanza a desplazar la lógica atributiva que aún domina la enseñanza de Lacan y que se expresa, en esa época, en la prevalencia de la cuestión fálica. Es por esa razón que el razonamiento subsiguiente de Lacan pasará por el análisis de la culpa. La falta de un significante del lado del Otro se inscribe del lado del sujeto, de dos modos: como deseo, pero también como "pecado", puesto que esa impureza solo puede ser la "culpa" del sujeto. La secuencia de los conceptos para el Lacan de esta época es que este "pecado", esta falta en el otro que se inscribe en el sujeto como falta en sentido moral (*faute*) es lo que permite que la ley opere con eficacia en su función interdictiva. Es decir, no es la ley la que cierra el paso al goce sino que es la inscripción de este goce como falta moral la que habilita la prohibición.

Veamos esto más en detalle.

El planteo es que el goce está prohibido, "*prohibido para quien habla*". Esto por la sencilla razón de "*no puede decirse sino entre líneas*". Esta vociferación de la impureza del no-ser es una vociferación **muda**, una vociferación impronunciable. Esta vociferación se realiza en el cuerpo, constituye el núcleo real del síntoma, la "satisfacción" sexual (pulsional) encerrada en el mismo. La impronunciabilidad de esta vociferación es la que funda la prohibición. O, en otras palabras, la prohibición viene a ocupar el lugar de la impronunciabilidad.

De este modo, se salva la consistencia del Otro, introduciendo, tal como lo requieren las relaciones lógicas, una incompletud: la falta de lo prohibido. Esta "metáfora" fundamental se inscribe como marca sobre el cuerpo, "*implica un sacrificio: el que cabe en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo*" (55).

El falo es el símbolo del sacrificio de la inscripción en el cuerpo de esta sustitución primigenia de la prohibición respecto de esta vociferación impronunciable. Por eso, para esta época de la enseñanza de Lacan, el falo "*da cuerpo al goce*".

Esto implica la reducción del goce al goce fálico, en tanto goce prohibido (otra será la posición de Lacan, más adelante cuando pueda formalizar el goce de otro modo, a partir de la noción de "objeto a". Pero en este momento, goce y falo tienden a ir juntos). Es así, entonces, que *"la función imaginara [la imagen del pene] se consagra al sacrificio simbólico que instauro la ley de prohibición"*.

Llegamos, así, al párrafo del escándalo.

"Es así como el órgano eréctil viene a simbolizar el sitio del goce, no en cuanto él mismo, ni siquiera en cuanto imagen, sino en cuanto parte faltante de la imagen deseada: por eso es igualable al $\surd -1$ de la significación más arriba producida, del goce al que restituye por el coeficiente de su enunciado a la función de la falta de significante: (-1)" (56).

Leamos esto en detalle.

No se trata del órgano en cuanto órgano anatómico mismo (*"no en cuanto él mismo"*). Tampoco se trata de la imagen (*"ni siquiera en cuanto imagen"*) (57). Ese *"órgano eréctil"*, no *"en cuanto él mismo"* ni *"en cuanto imagen"*, tiene una función de símbolo. Viene a simbolizar el sitio del goce, ese lugar donde se vocifera *"que el universo es un defecto en la pureza del no-ser"*. La simbolización de ese sitio se realiza *"en cuanto parte faltante de la imagen deseada"*. Es decir, como realización de la operación de sustitución de la prohibición respecto de esa imposible vociferación, esa sustitución que da lugar a la significación fálica.

Tratemos de entender lo mejor posible esto, porque si no, no se entenderá el sentido del *"por eso es igualable al $\surd -1$ de la significación"*.

En un texto anterior Lacan ya abordó con más detalles varias cuestiones respecto del falo.

"El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo.

Puede decirse que ese significante es escogido como lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de ese término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación.

Todas estas expresiones no hacen sino seguir velando el hecho de que no puede desempeñar su papel sino velado, es decir, como signo él mismo de la latencia de que adolece todo significable desde el momento que es elevado (aufgehoben) a la función de significante.

El falo es el significante de esa Aufhebung misma que inaugura (inicia) por su desaparición" (58).

En ese mismo texto, un poco antes, había indicado que el falo es el significante que designa *"en su conjunto a los efectos del significado"* (59), por lo que, por lógica, es el significante que designa el conjunto del deseo, entendiendo el deseo por su definición de *"la metonimia de la falta en ser"*.

El falo, entonces, es un significante privilegiado, por un lado por esta función que acabamos de indicar, y por el otro, porque marca cómo el significado, al estar atravesado por el deseo, deja de ser unívoco en su relación con el referente.

Y en el párrafo que hemos reproducido, relaciona a ese significante con:

- *"lo real de la copulación sexual"*, donde aquí, el término real, es empleado en su sentido común, es decir, como referencia a la copulación anatómica

- "lo más simbólico" de dicha copulación, en sentido literal, cumpliendo una función de cópula lógica
- lo imaginario de "la turgencia" en cuanto "imagen del flujo vital"

Pero ese significante no puede operar sino en tanto velado.

Debemos así, distinguir, el falo en tanto significación (significación fálica), del falo en tanto que significante. El falo negativizado, es decir, tal como opera en la castración, es el falo imaginario, "la parte faltante en la imagen deseada", que Lacan escribe como $-\Phi$. El término "velado" ocupa, en este punto, el lugar del (-) en ese $-\Phi$. Aquello que en lo imaginario no aparece en el espejo, aquello que en lo imaginario aparece como no especular, como $-\Phi$, aparece en lo simbólico como el significante fálico.

El falo en tanto significante se escribirá como Φ (fi mayúscula), ese que, a la altura de "La significación del falo", opera como "velado" (y en tanto tal, es el significante del deseo).

La utilización de ϕ (minúscula) o Φ (mayúscula) viene a dar cuenta de los registros de la significación y el significante, respectivamente (60). En tanto velado, el falo significante opera como "signo de la latencia de que adolece todo significable, desde el momento en que es elevado a la condición de significante". En esta constitución del falo como significante, el mismo opera primero como "signo". Este, a diferencia de la definición del significante que analizamos anteriormente, es aquello que designa algo para alguien. Lo que el falo designa es esa latencia que afecta a lo significable, es decir, la represión primaria que afecta al cuerpo de lo significable, por la acción del significante. Esto implica que el falo como significante no es ni puede ser el significante del sujeto, no representa al sujeto para otro significante, sino que "es el signo de la represión que sufre lo significable del sujeto en el nivel de la necesidad biológica" (61).

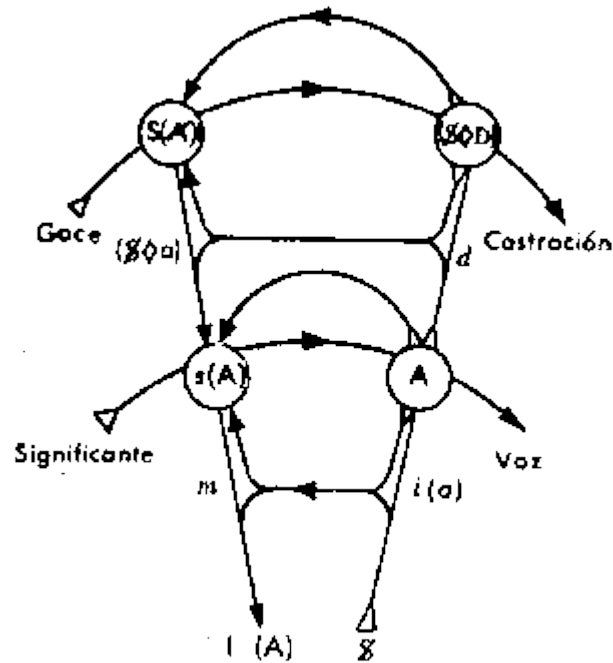
El falo, como significante, será el significante del deseo (en "La significación del falo") y el significante del goce (en "Subversión del sujeto"), pero no es el significante del sujeto. Su función es la de hacer signo al otro sexo, haciendo así de lazo entre los sexos.

Volvamos entonces a "Subversión del sujeto". Ya no se trata solo del velamiento propio del deseo, sino de la imposibilidad de la vociferación del goce.

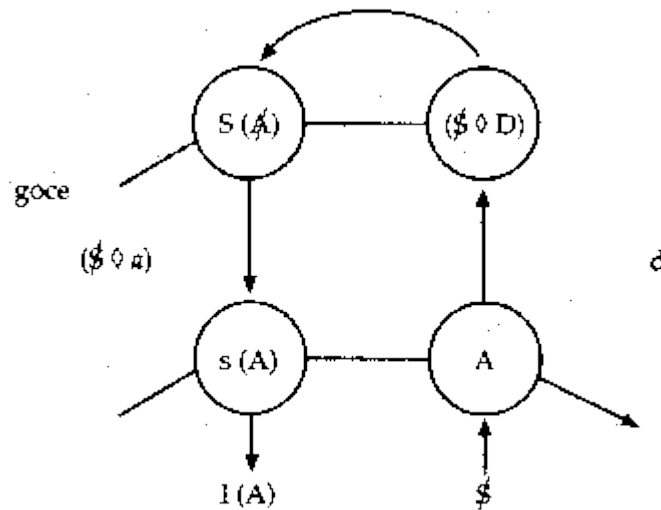
Las relaciones con la significación aquí se complican. Ya no se trata solo de la significación fálica deducida a partir de la metáfora paterna. Hasta aquí, el algoritmo S/s escribía la primacía del significante en la "creación" de la significación. Ahora, para dar cuenta de la incidencia del goce en la significación (la cuestión del "impronunciable"), habrá que tener en cuenta el grafo del deseo y la función del fantasma.

Vayamos por partes.

Este es el grafo del deseo tal como figura en los Escritos.



A los efectos de nuestros objetivos lo simplificaremos de la siguiente manera:



Según Freud, todo síntoma tiene un sentido, se presta a una operación de interpretación.

El síntoma, por lo tanto, en el grafo, se ubica al nivel del s(A). Sin embargo, es el propio Freud quien señala que el núcleo del síntoma está constituido por la satisfacción pulsional.

¿Cómo interviene la pulsión, el objeto, en la significación?

En nuestro grafo, esto se planteará por la interferencia, sobre s(A), del fantasma, quien introduce allí los efectos de la presencia del segundo piso del grafo.

Para Lacan, "el fantasma, en su uso fundamental, es aquello por lo cual el sujeto se sostiene a nivel de su deseo evanescente, evanescente en la medida en que la satisfacción misma de la demanda le hurta su objeto" (62).

Las formas típicas de la neurosis nos presentan justamente el sostenimiento de la demanda como insatisfecha o como imposible.

El modo en que el fantasma sostiene el deseo es introduciendo una condición absoluta.

"Es lo que simboliza la sigla \$ <> a que hemos introducido a título de algoritmo que no por casualidad rompe el elemento fonemático que constituye la unidad significativa hasta su átomo literal.

*Este algoritmo y sus análogos utilizados en el grafo no desmienten en efecto, en modo alguno, lo que hemos dicho de la imposibilidad de un metalenguaje, no es que son nuestro metalenguaje. No son significantes trascendentes, son **los índices de una significación absoluta**, noción que, sin otro comentario, aparecerá, así lo esperamos, adecuada a la condición del fantasma" (63) (subrayado mío).*

La interferencia del fantasma rompe con la deriva infinita de la remisión de una significación a otra significación, introduce una condición absoluta, una significación absoluta.

La significación proviene del A puesto que de él depende que la demanda sea colmada. El fantasma solo llega al nivel de la significación como retorno de un circuito más amplio que, "llevando la demanda hasta los límites del ser, hace interrogarse al sujeto sobre la falta en lo que se aparece a sí mismo como deseo" (64).

Pero el punto es que esta "interferencia" tiene dos aspectos. Por un lado esta inmisión introduce al objeto bajo el modo de aquella condición absoluta. Pero también presenta al objeto como sosteniendo al "je". El fantasma sostiene al neurótico en la ilusión de que es él, como sujeto, el que desea, cuando, justamente, el punto es que en el deseo, nadie puede decir "yo deseo".

"Se ve aquí que la nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide [demande] que nesciencia de dónde desea" (65).

Es en ese sentido que podemos decir que el fantasma es un axioma y que lo más inconsciente del fantasma, su estructura de frase y su función, se asocia íntimamente a la dimensión de la pulsión.

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

Se concibe mejor en nuestra deducción que haya habido que interrogarse sobre la función que sostiene al sujeto del inconsciente, al observar que es difícil designarlo en ninguna parte como sujeto de un enunciado, por consiguiente como articulándolo, cuando no sabe ni siquiera que habla. De donde el concepto de pulsión donde se le designa por una ubicación orgánica oral, anal, etc. que satisface esa exigencia de estar tanto más lejos de hablar cuanto más habla" (66).

Ya Freud había percibido que la forma que adopta la pulsión se organiza a partir de la gramática. La forma que adopta la batería significativa en la cadena superior, la de la enunciación inconsciente, es la gramática, entendiéndose por esta aquello que de la demanda queda cuando la demanda se desvanece. La respuesta de Lacan a la localización del sujeto en la enunciación inconsciente es la pulsión.

Pero en este punto, se trata de un "hablar" especial, más precisamente de una vociferación muda.

"Es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella. Que la demanda desaparece también, es cosa que se sobreentiende, con la salvedad de que queda el corte, pues este permanece presente en lo que distingue a la pulsión de la función orgánica que habita: a saber su artificio gramatical, tan manifiesto en las reversiones de su articulación con la fuente tanto con el objeto (Freud en este punto es inagotable)" (67).

La zona erógena funciona como el borde de un agujero. No tiene extensión, es solo un borde. Aquello que del cuerpo opera como real en la localización inconsciente de la demanda tiene estructura de borde. Es así como se constituye el "tesoro de los significantes" al nivel del inconsciente, es decir, en el segundo piso del grafo ($S \leftrightarrow D$). $S(A)$, en cambio, es donde se cierra la significación a nivel inconsciente. $S(A)$ cumple, en cierto modo, la función del $s(A)$, pero al nivel del inconsciente.

Con las dos cadenas, lo que hay que diferenciar, por así decirlo, es lo que se dice del acto de decirlo.

En ese nivel de la enunciación inconsciente se interroga al Otro (A) sobre el valor que tiene como tesoro del significante. Se le pide que responda por su consistencia.

La respuesta, el punto donde se cierra el "mensaje", a nivel inconsciente, es el $S(A)$, que indica que no hay, en el Otro, una función que lo garantice a él mismo.

No hay palabra última, y por lo tanto, garantía del Otro.

"La falta de que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay Otro del Otro. Pero este rasgo de la No Fe de la Verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la pregunta '¿qué me quiere el Otro?' su respuesta, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni pro ni contra ninguna religión" (68).

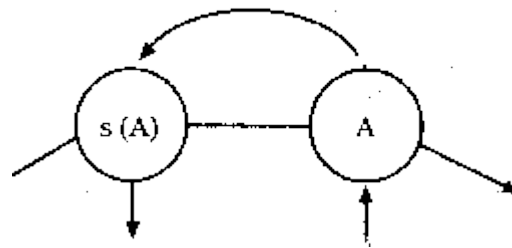
No hay verdad última que el analista pueda pronunciar desde el lugar del Otro. Ni siquiera la afirmación de que "no hay verdad de la verdad" puede operar como verdad última. No hay "cierre" del "mensaje". El punto donde se cierra esa pregunta es $S(A)$, al que se accede luego de pasar por la pulsión.

Este circuito es justamente el que impide que el sujeto pueda localizarse en el ser en términos de pensamiento (cogito). La cadena inconsciente "cierra" su "mensaje" en un significante, pero en un significante impronunciable. La falta de un significante del sujeto en el Otro se registra en la cadena superior, en el nivel de la enunciación inconsciente (y no en cadena inferior). Las propiedades comunes de todo "mensaje", en ese nivel, son este cierre sobre el significante de una falta en el Otro $S(A)$ y la incidencia sobre el cuerpo.

Es en ese punto precisamente donde el uso de la verdad por parte del psicoanálisis, difiere del uso de la verdad por parte de la magia o la religión. Esto, en el sentido de que el mensaje "último" del psicoanálisis es respecto del Otro (particular del sujeto, y no el Otro "social", confusión tan común) y no del sujeto.

Lo que el psicoanálisis plantea es cómo incide esa falta del Otro del otro en el sujeto. Para entender la cuestión del $\sqrt{-1}$ lo que debemos percibir es que Lacan pretende incluir en el algoritmo S/s, utilizado hasta aquí para las relaciones entre significante y significado, **la incidencia del goce en la significación.**

En ese sentido, podríamos decir que al algoritmo, tal como venía siendo utilizado hasta ahora, correspondería asociarle el circuito del primer piso del grafo



Pero en este texto Lacan quiere introducir este significante impar que es el $S(A)$. Lo cual requiere del circuito que incluye el segundo piso del grafo.

Por lo tanto, ¿cómo hacer para incluir esta dimensión en el algoritmo S/s? ¿Cómo incluir en él la incidencia del fantasma?

Podríamos asociar el algoritmo S/s con el lado izquierdo del grafo

S	$S(A)$
--	$\$ \langle \rangle a$
s	s(A)

La función de la barra entonces debe ser homologable a la del fantasma. $S(A)$ es impronunciable. Solo son pronunciables los significantes ubicados en A. En consecuencia, la significación "asociable" a $S(A)$ no puede ser la que resulte del simple juego de la metáfora y la metonimia. Y por más que la operación de $S(A)$ pueda ser asociada a la pronunciación de un nombre propio, Lacan también establece que no se trata de tal. $S(A)$ no es un nombre propio porque es impronunciable.

Por la misma razón, el significado de $S(A)$, es decir $\sqrt{-1}$, es innombrable.

El falo es el que restituye la significación del goce, por el coeficiente del enunciado, al significante de la falta de significante: -1

$$s(S(A)) = \sqrt{-1} = -\phi$$

El algoritmo S/s se escribe entonces como

$$S(A) / -\phi$$

El problema es que el $S(A)$ en tanto significante impar no es algo que está a priori, sino que debe deducirse en el proceso analítico. El punto de partida no es $S(A)$ sino la significación enigmática. Por eso Lacan ordena los términos a partir del " $\sqrt{-1}$ de la significación más arriba producida del goce al que restituye por el coeficiente de su enunciado a la función de la falta de significante: -1"

En la significación se introduce la dimensión del goce, lo cual restituye la función de la falta de significante.

En el síntoma, a diferencia de en las palabras, el significante no puede separarse del significado. El síntoma es un proceso de escritura antes que de palabra. El efecto de significación vale a partir del efecto de goce.

Por eso Lacan plantea que esta relación es equivalente a su enunciado e indica las siguientes relaciones entre Φ y $-\Phi$:

"El paso de la ($-\Phi$) (fi minúscula) de la imagen fálica de uno a otro lado de la ecuación de lo imaginario a lo simbólico, lo hace positivo en todo caso, incluso si viene a colmar una falta. Por muy sostén que sea del (-1), se convierte allí en Φ (Fi mayúscula), el falo simbólico imposible de hacer negativo, significante del goce" (69).

Obviamente, aquí hay un pequeño gran problema que inmediatamente habrán notado aquellos que ya tienen una cierta lectura de Lacan: aunque no está expresamente dicho, está sugerida una equivalencia entre el significante falo Φ y el significante de la falta en el Otro $S(A)$.

La diferencia entre Φ y $S(A)$ es que este último no es un significante que se construya sea a partir de lo real o a partir de lo imaginario. $S(A)$ es la revelación de la vanidad de esperar algo de A (del Otro particular de cada sujeto), y de la necesidad de aportar algo propio (por parte del sujeto) para sostener ese A. $S(A)$ es el agotamiento de la lógica del reconocimiento, el agotamiento de los efectos de verdad. En cambio Φ es la marca en el cuerpo de este -1.

Si el grafo ha sido necesario, en síntesis, es justamente porque el algoritmo S/s es insuficiente para dar cuenta del conjunto del fenómeno, salvo en este punto de señalar que en la dimensión de la significación no deja de presentarse esta incidencia de la falta del significante del otro del Otro, este significante impar de la falta en el Otro. La "parte faltante en la imagen deseada" es igualable al $\sqrt{-1}$ de la significación de aquella vociferación que no puede decirse (sino a medias), del goce que restituye, "por el coeficiente de su enunciado", a la función de la falta de significante.

El goce imposible retorna, es restituido, como prohibido, mediante la función de la falta de significante. De esta manera, el significante de la falta en el Otro, significante en (-1), anuda la interdicción al goce (70).

La subversión del sujeto reseñada en el título de este escrito refiere justamente a que el sujeto en juego no es el sujeto del cogito cartesiano, no es el sujeto del saber, del pensamiento. Este sujeto, es un sujeto que, en lo más esencial de sí, no "sabe", sino que goza, aunque ese goce no sea el suyo.

A modo de conclusión

En su cuento sobre la Biblioteca de Babel (recopilado en "Ficciones"), Borges nos plantea, entre otras cosas, el problema de la cantidad de libros que contendría dicha biblioteca.

En la segunda o tercera página plantea las deducciones que habría hecho un bibliotecario de genio: "la biblioteca es total y que sus anaqueles registran todas las posibles combinaciones de los 20 y tantos símbolos ortográficos (número, aunque vastísimo, no infinito), o sea todo lo que es dable expresar: en todos los idiomas".

Si todos los libros tienen obligatoriamente 410 páginas, y estas, cada una, 32 renglones de 80 caracteres, entonces el número de combinaciones, es decir, de libros, "aunque vastísimo,... no es infinito"!!! Dicho número resulta de hacer las combinaciones de los 25 símbolos en $410 \times 32 \times 80 = 1.049.600$ caracteres. No recuerdo ahora la fórmula para esta combinatoria, pero el número que da, por grande que sea, obviamente no es infinito.

Eso es lo que habría deducido "el bibliotecario de genio".

Pero, por otro lado, Borges comenzó diciendo que él prefiere "soñar que las superficies bruñidas figuran y prometen el infinito...". Más adelante, cuando refiere al método para encontrar el "libro del Hombre", el mismo se constituye como una serie... *infinita*. Y el cuento termina afirmando que la biblioteca, entre otras cosas, es "infinita", y que no ha "interpolado ese adjetivo por costumbre retórica".

En la nota a pie de página final, se indica que la biblioteca puede ser reemplazada también por un solo libro "que constara de un número infinito de hojas infinitamente delgadas".

Su conclusión final es que la biblioteca es "ilimitada y periódica".

Siguiendo un eje paralelo, el cuento remite a la búsqueda por parte de los hombres de alguna de las variantes de lo que sería EL libro, es decir, EL significante, EL metalenguaje.

Creo que el punto al que debemos prestar atención está en la penúltima página donde agrega el hecho de que los caracteres, en sí, no agotan la cuestión, pues a eso se suma la cuestión del sentido, planteada por la existencia de varios idiomas:

"un número n de lenguajes posibles usa el mismo vocabulario; en algunos el símbolo "biblioteca" admite la correcta definición "ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales", pero "biblioteca" es "pan" o "pirámide" o cualquier cosa, y las 7 palabras que la definen tienen otro valor. Tu que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?" (71)

"Biblioteca" puede tener una definición, pero cualquier uso concreto de esa palabra vuelve caduca esa definición.

En síntesis, el problema con los libros, es que se trata solo de una cuestión de caracteres, sino de sentido. Esto no hace la biblioteca menos total, completa, ni tampoco más limitada. ¿Hay la posibilidad de un Uno que sea ilimitado? Como buen platónico, Borges no hace más que retomar lo que su maestro ya supo desenvolver en el famoso diálogo del "Parménides", lectura recomendada una y otra vez por Lacan (72).

A falta de un acceso directo a lo real de la clínica, creo que esta es la mejor lectura que, a mi turno, podría recomendarle a Sokal.

Retomaremos otra vez con la cuestión más específicamente política, con el posmodernismo, Derrida, etc.

Bibliografía

J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", Escritos 2, Ed. Siglo XXI (Ecrits, Ed. Seuil)

A. Eidelsztein, "El grafo del deseo", Ed. Manantial

N. Charraud, "Lacan y las matemáticas", Ed. Atuel-Anáfora

D. Rabinovich, "Lectura de 'La significación del falo'", Ed. Manantial

J.C. Milner, "La obra Clara", Ed. Manantial ("L'oeuvre claire", Ed. Seuil)

J. L. Borges, "Ficciones", Ed. Emecé

Notas

(1) Quizás no esté de más señalar, tal como lo hiciéramos anteriormente, que del libro de Sokal tomamos el capítulo dedicado a Lacan, en particular, ya que es el que hace referencia al tema psicoanálisis-ciencia.

Y esto posiblemente sea también un punto de malentendido con Sokal, puesto que ese, obviamente, no es "su" tema. "Su" tema queda definido por el conjunto de los autores que aborda en su libro. Su tema no es la relación entre la ciencia y el psicoanálisis, sino la relación entre la ciencia y cualquier autor, pensador, o práctica, que pretenda hacer algún uso de nociones científicas de un modo que no respete las reglas del campo de origen de las mismas. Lo que, justamente, intenté plantear en la primera parte de mi crítica, es que esa organización del "tema" era estéril, pues de ese modo Sokal no iba a poder probar nada consistente respecto de cualquiera de esos autores abordados, y que la crítica de cada uno de ellos no podía eximirse de la tarea de debatir las nociones y aspectos propios de la respectiva disciplina o práctica.

Por eso, en lo que a Lacan respecta, mi punto de vista es que no se trata solo de sus usos, "correctos" o "incorrectos", de los recursos matemáticos u otras nociones científicas, sino del problema más general y conceptual de las relaciones entre la ciencia y el psicoanálisis.

Esto, por la sencilla razón de que mi posición no es la de un "seguidor" de Lacan, sino la de alguien que ejerce la práctica del psicoanálisis, práctica respecto de la cual, considero que las enseñanzas de Lacan son de fundamental importancia.

Pero esta diferencia en los intereses temáticos, en el punto de vista sobre el eje del debate, no deja de ser uno de los malentendidos que subsisten con Sokal.

(2) Lo retomaremos en detalle más adelante, pero en la página 801 de los Escritos, respecto del uso del raíz cuadrada de -1, Lacan dice: "*por eso hemos indicado, a reserva de incurrir en alguna desgracias, hasta dónde hemos podido llevar la desviación del algoritmo matemático para nuestro uso*" (subrayado nuestro).

(3) Claro que, nuevamente, no hay que olvidar que el libro de Sokal no apunta solo a Lacan, sino que este no es más que uno más entre la más de media docena de autores abordados. En ese sentido, la trascendencia, a nivel internacional, probablemente, no está dada tanto por el caso de Lacan como por los casos de Virilio, Baudrillard, Latour, Irigaray, etc.

Pero para esos casos, también, la trascendencia del libro está dada, en casi todos los casos, por afirmaciones o conclusiones del mismo nivel que las planteadas para el caso de Lacan, antes que por la simple señalización de situaciones de uso "incorrecto" de nociones científicas.

(4) Página 20 de la edición francesa de Odile Jacob

(5) Lo que quizás no termina de darse cuenta Sokal es cuan de acuerdo estoy con algunas de sus conclusiones y que mi interés en todo esto pasa, justamente, por deslindar unas de otras y por precisar las razones en juego para cada una.

(6) J. Lacan, "La ciencia y la verdad", Escritos, Ed. Siglo XXI, página 836/7

(7) J.C. Milner, "La obra clara", Ed. Manantial, página 39

(8) N. Charraud, "Lacan y las matemáticas", Atuel-Anáfora, página 115

(9) "Conversation sur le signifiant maître", AMP

(10) "Conversation sur le signifiant maître", AMP, página 87

(11) A. Sokal y J. Bricmont, "Impostures Intellectuelles", Ed. Odile Jacob, página 27/8

(12) Una nota a pie de página, en este mismo punto, en el texto de Sokal y Bricmont, hace extensiva esta crítica al texto "El título de la letra" de Nancy y Lacoue-Labarthe, dos autores cuya lectura de "Instancia de la letra..." fue ponderada por el propio Lacan, en el seminario XX, a pesar de la posición más Derrideana que Lacanianiana de los mismos. Valga este comentario para la cuestión acerca de cuan revelador de sus falencias ha sido la retirada que Sokal y Bricmont tuvieron que realizar respecto de sus críticas a Derrida (ver primera parte de este artículo, en el [número 6 de Acheronta](#)).

(13) Petit Robert

SE RATTRAPER v. pron.

1- Se raccrocher. Se rattraper à une branche dans une chute. — fig. Se rattraper aux branches*. Il s'est rattrapé de justesse : il a réparé sa maladresse.

2- (1845) Regagner l'argent qu'on a perdu. Après ses pertes d'hier, il s'est rattrapé.

Regagner le temps perdu. Je n'ai pas pu aller au cinéma ce mois-ci, mais je vais me rattraper. — Comblar son retard, pallier une insuffisance. « Il piochait vite son programme [...] dans l'espoir de se rattraper » (Aragon).

(14) Otro spot, de la misma campaña, por ejemplo, representa una conversación entre Santiagueños (Santiago del Estero es una provincia de Argentina a cuyos pobladores le son atribuidas, de modo típico, las características de la parsimonia y la lentitud) que, hablando por teléfono, tardan una hora en decirse "hola, como estas?" "bien" "bueno, chau" "chau".

(15) J. Lacan, El seminario, Libro XI, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, página 273

(16) Derrida no dejaba de señalarles a Sokal y Bricmont que era una lástima que sus nombres propios surgieran al público por esta cruzada moral contra los "impostores" antes que por esta otra función a que estamos refiriendo en la ciencia

(17) J. Lacan, El seminario, Libro XI, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, página 55

(18) De ahí, por ejemplo, el interés del psicoanálisis por aquellas situaciones, en la ciencia, en que la función del experimentador es ineliminable, como las que plantea la física cuántica, el principio de incertidumbre de Heisenberg, etc.

(19) Ídem, página 132/3

(20) J. Baños Orellana, "El idioma de los lacanianos", Ed. Atuel, Buenos Aires 1995

(21) J. Lacan, Conferencia de prensa en Italia, el 29 de octubre de 1974, incluido en "Actas de la Escuela Freudiana de París", Ed. Petrel, Barcelona 1980, página 25

(22) J. Lacan, "La instancia de la letra y los principios de su poder", Escritos 1, Ed. Siglo XXI, página 478

(23) J.C. Volnovich, "Piaget y el Psicoanálisis", Revista "Instituyente", Número 1, Junio 1988, Buenos Aires

(24) Ídem

(25) J. Lacan, El seminario, Libro XI, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, página 20

(26) J. Lacan, El seminario, Libro XI, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, página 21

(27) J. Lacan, "La cosa freudiana", Escritos 1, Ed. Siglo XXI, páginas 386/7

(28) **maître, maîtresse** [mDtY, mDtYDs] n.

- *maistre* 1080; *maistresse* XII^e; lat. magister

I **Personne qui exerce une domination.**

1 N. m. **Personne qui a pouvoir et autorité sur qqn pour se faire servir, obéir.** *Le maître et l'esclave. Le maître et le vassal. seigneur. — Vieilli Le maître et les serviteurs, les domestiques. 1. patron. — PROV. Les bons maîtres font les bons valets : les maîtres ont les valets qu'ils méritent. Tel maître, tel valet : les valets ont souvent les qualités et les défauts de leur maître. Nul ne peut servir deux maîtres à la fois.*

N. Possesseur d'un animal domestique. *Animal qui reconnaît son maître. « Le chien s'étendait sur un pouf aux pieds de sa maîtresse » (Green).*

2 Personne qui a pouvoir d'imposer aux autres sa volonté. chef. *Le père romain était juge et maître. — Par plais. Mon seigneur* et maître. — (1532) MAÎTRE, MAÎTRESSE DE MAISON : personne qui dirige la maison. Maître de maison qui reçoit. ? amphitryon, hôte. Parfaite maîtresse de maison. — Vx Le maître du logis, des lieux, de céans : le propriétaire.*

Le maître d'un peuple, d'un pays, personne qui y exerce effectivement le pouvoir. dirigeant, gouvernant, souverain. « Le Français est surtout jaloux de la liberté de se choisir son maître » (Saint-Evremond). Les maîtres du monde : tous ceux qui exercent un pouvoir (cf. Les puissants de ce monde). Devenir le maître du monde. dictateur, dominateur, tyran.*

3 ÊTRE (LE) MAÎTRE (quelque part) : avoir pleine autorité, toute licence là où l'on est (cf. Faire la loi*). *Être le maître chez soi. « J'étais maître en ces lieux, seul j'y commande encore » (Voltaire). — PROV. Charbonnier* est maître dans sa maison. — Le capitaine d'un bateau est seul maître à bord, après Dieu. Loc. fig. Être seul maître à bord : être seul à décider. — Jeu Être maître à telle couleur, en avoir la carte la plus forte. Je suis maître à cœur. — Loc. L'œil du maître : la surveillance attentive du propriétaire. Ni Dieu ni maître, devise de Blanqui et des anarchistes. Parler, agir, décider en maître, avec l'autorité, la liberté d'un maître. Régner en maître. — Trouver son maître, la personne à qui l'on doit se soumettre, obéir (cf. ci-dessous II, 3^o).*

4 (Choses) Ce qui gouverne qqn, commande sa conduite. *L'argent, maître du monde. « Notre tempérament, notre caractère, nos passions, sont nos maîtres » (Léautaud).*

5 (1538) ÊTRE MAÎTRE, MAÎTRESSE DE SOI; ÊTRE SON MAÎTRE : être libre et indépendant, n'avoir d'autre maître que soi-même; être indépendant professionnellement. *« Tout homme étant né libre et maître de lui-même » (Rousseau). « Depuis dix ans qu'elle était riche et veuve, maîtresse d'elle-même par conséquent » (Barbey). Elle est son maître. — Par ext. Être maître, le maître de ses actes, de son destin, de son emploi du temps : n'avoir à en référer qu'à soi-même. disposer.*

(Par rapport à soi-même) **ÊTRE MAÎTRE, MAÎTRESSE DE SOI** : avoir de l'empire sur soi-même, contrôler ses affects. se **dominer**, se **maîtriser**. « Je suis maître de moi comme de l'univers » (Pierre Corneille). « J'étais maître de moi, très calme, sans colère » (Duhamel). Elle parvint à rester très maîtresse d'elle-même. **Par ext.** « Il lui coupa la parole dans un mouvement d'impatience dont il ne fut pas maître » (Maupassant).

6 ÊTRE MAÎTRE DE FAIRE QQCH. : avoir entière liberté de. **libre**. « Je laisse mon fils maître de faire ce qu'il voudra » (Balzac). Vous êtes maître de refuser.

7 Personne qui possède une chose, en dispose. **possesseur, propriétaire.** **Dr.** Bien sans maître, abandonné. Voiture, cheval, maison **DE MAÎTRE**, dont l'usager est le propriétaire (opposé à de louage); **par ext.** Maison de maître, grande et cossue.

? Se rendre maître de qqch. (se l'approprier), de qqn (le capturer, le maîtriser), d'un pays (le conquérir, l'occuper). Se rendre maître d'un incendie, l'arrêter, le maîtriser. — (Choses abstraites) Se trouver maître d'un secret. Être, rester maître de la situation, des événements. ? **1. arbitre.** Être maître de son sujet. ? **posséder.**

II (XII^e) Personne qualifiée pour diriger.

1 Personne qui exerce une fonction de direction, de surveillance. **chef.** — Vx Maître de forges*. — Maître d'œuvre (fém. maîtresse) : chef de chantier; fig. et mod. directeur de travaux intellectuels. Le maître d'œuvre d'une encyclopédie. — Mod. Maître des requêtes au Conseil d'État (fém. maîtresse). Maître de ballet : personne qui dirige un ballet dans un théâtre (fém. maîtresse ou maîtresse). Maître de chapelle*. Maître des cérémonies*. Maître d'hôtel*. — Milit. Maître de camp. ? **mestre.** — **Nom donné aux officiers marinières.** Premier-maître (voir ce mot). Second-maître. Quartier-maître (voir ce mot). Maître de manœuvre. ? **bosco.** Maître d'équipage, dirigeant l'équipage du pont. — Grand maître de l'ordre : chef d'un ordre militaire. — Grand maître de l'Université : nom donné au ministre de l'Éducation nationale. — Maître de conférences (fém. maîtresse) : personne chargée d'un cours dans une grande école ou enseignant dans une université avant d'accéder au titre de professeur. Maître assistant. Elle est maître assistant(e). Maître de recherches au CNRS (fém. maîtresse). — Maître d'étude (fém. maîtresse), qui surveille une étude. **1. pion, surveillant.** Maître d'internat (fém. maîtresse).

2 Personne qui enseigne. Maître, maîtresse : personne qui enseigne aux enfants dans une école, ou dans le particulier. **éducateur, enseignant, instituteur, pédagogue, précepteur, professeur, régent, répétiteur.** Maître, maîtresse d'école : instituteur, institutrice. Maîtresse auxiliaire. — Maître de musique. Maîtresse de piano. Maître d'armes, qui enseigne l'escrime. — **Loc. prov.** Le temps est un grand maître, donne de l'expérience.

3 N. m. (XIII^e) Dans le système corporatif, Artisan qui dirige le travail et enseigne aux apprentis. Les maîtres, les compagnons et les apprentis d'une corporation. Fig. « L'homme est un apprenti, la douleur est son maître » (Musset). — **Par anal.** Dans la franc-maçonnerie, Grand Maître : chef d'une obédience maçonnique. Le Grand Maître du Grand Orient de France. — **Loc.** Être, passer maître dans le métier, dans l'art de. **adroit, compétent, expert, savant.** **Loc.** Passer maître en, dans qqch. : devenir particulièrement adroit à... (en parlant d'une qualité ou d'un défaut). Elle est passée maître dans l'art de mentir. « L'autre était passé maître en fait de tromperie » (La Fontaine). De main* de maître. Des coups de maître. Pour un coup d'essai, ce fut un coup de maître (allus. littér.). Trouver son maître, qqn de supérieur à soi, de plus adroit, de plus compétent (cf. ci-dessus I, 3^o).

4 N. m. Peintre, sculpteur qui dirigeait un atelier et travaillait souvent avec ses élèves à une même œuvre. Attribuer au maître l'œuvre d'un élève. Le maître de (suivi d'un nom de lieu, du titre de l'œuvre) : désignation d'un peintre ancien anonyme dont l'œuvre a la qualité de celle d'un maître d'atelier. *Le Maître de Moulins.*

5 N. m. Personne dont on est le disciple, que l'on prend pour modèle. **initiateur, modèle.** *Un maître à penser. Maître spirituel. gourou.* « Une génération trouve parfois ses maîtres chez elle-même » (Thibaudet). *L'élève a dépassé le maître.*

6 N. m. Artiste, écrivain ou savant qui excelle dans son art, qui a fait école. *Les maîtres de la littérature, de la peinture espagnole* (cf. Les grands noms). *Un tableau de maître.* — *Petit maître* : peintre de qualité considéré comme mineur. *Les petits maîtres de la Renaissance.*

III (XIII^e) Titre.

1 Vx (suivi du nom ou du prénom) Titre donné autrefois familièrement aux hommes qu'on ne pouvait appeler « Monsieur », et encore au XIX^e s. aux paysans, aux artisans. *Maître Pathelin. Maître Jacques. Région. Maîtresse Jacqueline.* — *Par plais. Maître Corbeau, maître Renard.*

2 N. m. Titre qui remplace Monsieur, Madame en parlant des gens de loi ou en s'adressant à eux (avoué, avocat, huissier, notaire). *Maître X, avocate à la cour* (abrév. M^E).

3 N. m. Titre que l'on donne en s'adressant à un professeur éminent, à un artiste ou un écrivain célèbre. *Monsieur (Madame) et cher Maître.*

IV (v. 1080) MAÎTRE, MAÎTRESSE en appos. ou adj.

1 Qui est le maître, la maîtresse (au sens I, 1^o). *Vieilli Servante maîtresse* : servante, domestique qui est devenue maîtresse d'une maison.

2 Qui a les qualités d'un maître, d'une maîtresse. *Une maîtresse femme*, qui sait organiser et commander. **énergique.**

3 Anciennt Qui est le premier, le chef de ceux qui exercent la même profession dans un corps de métier, une entreprise. *Maître compagnon. Maître cuisinier, maître coq* (2. **coq**) ou *maître queux**. *Maître sonneur* : maître de la corporation des sonneurs de cornemuse. **Fig. et vx fieffé.** *Maître filou.* « *Voilà un maître fou* » (Voltaire).

4 (Choses) Qui est important, ou qui est le plus important. *Maîtresse branche d'un arbre*, la plus grosse. **principal.** *Maîtresse poutre d'un comble. Maître-couple* : couple placé dans la plus grande largeur du navire. (XVI^e) *Maître-autel* : autel principal d'une église, placé dans l'axe de la nef. *Des maîtres-autels.*

Maître-cylindre : ensemble cylindre et piston, actionné par la pédale de frein, transmettant la pression aux récepteurs des freins de chaque roue. — **Inform. Se dit d'un dispositif qui pilote le fonctionnement d'un autre (opposé à esclave).** *Ordinateur maître.* MAÎTRE-ESCLAVE, qui utilise deux dispositifs couplés dont l'un est maître et l'autre esclave*. *Une bascule maître-esclave. Ordinateurs fonctionnant en mode maître-esclave.*

5 Qui a de la force, de l'efficacité. *Maître mot ou maître-mot.* « *La retraite, c'était le grand mot, le maître-mot* » (Pagnol). — *Cartes Atout maître.* *Garder ses cartes maîtresses,* celles qui peuvent faire une levée.

Fig. Essentiel. (Surtout fém.) *La pièce maîtresse d'une collection, d'un dossier. La qualité maîtresse d'une personne.* **majeur.**

(29) **maestro, -a.**

(Del lat. «magíster, -tri», de donde «magisterio, magistrado, magistral»; v. t. «mistral»; véase: «amaestrar; maestrescuela». «de, en».)

1- En sentido amplio, persona que *enseña cualquier cosa, generalmente con respecto a quien recibe la enseñanza: 'Ése fue su maestro en picardías'. ▫ Se aplica con especial respeto, en vez de «profesor», a la persona de quien se han recibido enseñanzas de mucho valor: 'Mi querido maestro, el doctor...'

2 - En sentido restringido, persona que, con o sin título oficial para ello, da la primera enseñanza.

(Otra forma de la raíz, «magist[e]r-»: 'magisterio, magistral'. Ô V.: «Ama, amiga, antesignario, ayo, dómine, escribano, escuelero, ganso, leccionista, maeso, maestro de escuela [de primera enseñanza], mentor, pedagogo, pedante, preceptor, profesor. Ô Magisterio. Ô Escuela normal. Ô Amaestrar».)

3 - Persona de extraordinaria *sabiduría o habilidad en una ciencia o arte: 'Beber [Leer] en los grandes maestros'.

4 - Persona, particularmente en *oficios masculinos, que ha llegado al grado más alto en su oficio: 'Maestro albañil [carpintero, sastre]'. ▫ En los talleres masculinos o femeninos, se da ese título al dueño o jefe de él.

5 - *Título dado a los individuos de los grados tres a treinta y tres de la *masonería.*

6 - *Título que se da en las órdenes monásticas a los *monjes encargados de enseñar, y otras veces, como título honorífico.*

7 - *Maestre de una *orden militar.*

8 - *«Maestro en artes».*

9 - (ant.). **Cirujano.*

10 - Compositor de *música. Se aplica como título delante del nombre; particularmente, a los modernos, aunque también puede decirse 'el maestro Vitoria'.

11 - (n. calif.). Se aplica a las cosas que *enseñan o aleccionan: 'La historia es la maestra de la vida. El dolor es el mejor maestro'.

12 - (en fem.; *construcción). **Listón que se coloca a plomo para que sirva de guía al construir un *muro.* (V. «maestrear».)

13 - (n. calif. en femenino). Se aplica en aposición a algunas cosas que son las principales de su clase: 'Acequia maestra. Cloaca maestra. Viga maestra'.

14 - Se aplica en aposición como nombre calificativo a los animales *domesticados: 'Perro maestro. Halcón maestro'.

15 - (marina). *Palo mayor de una embarcación.

MAESTRO AGUAÑÓN. «Maestro de obras» dedicado a obras hidráulicas.

M. de aja. *Carpintero de ribera.

M. DE ARMAS. Profesor de *esgrima.

M. en artes. Antiguamente, título del que obtenía el *grado superior de filosofía en una universidad.

(T., «maestre, maestro».)

M. de balanza. Balanzario de las «*casas de la moneda».

M. DE CEREMONIAS. El que las dirige, por ejemplo en la corte.

M. de coches. Constructor de *coches.

M. de cocina. *Cocinero mayor.

M. concertador. Director de un *coro.

M. DE ESCUELA. Maestro de primera enseñanza.

M. DE ESGRIMA. «Maestro de armas».

M. de obra prima. Zapatero que hace *calzado nuevo.

M. DE OBRAS. Persona entendida en *construcción que dirige la ejecución de obras, por sí solo si son de poca importancia, o a las órdenes de un arquitecto.

(V. «alarife, maestro aguañón».)

M. DE PRIMERA ENSEÑANZA. Maestro con título oficial para enseñar en las escuelas de primera enseñanza.

(30) **amo, -a.**

Õ («de»). «Dueño. *Propietario». Con respecto a una cosa, particularmente una finca, el que la posee o dispone de ella según su voluntad: 'En esta casa vive el amo de la finca'. Con respecto a otras cosas que no sean fincas, implica frecuentemente despotismo o exageración del sentido de la propiedad: 'Dice que él es el amo y que en el taller se hace lo que él quiere'. ▯ El que posee esclavos, con respecto a ellos: 'Los esclavos podían ser vendidos por sus amos'.

Ö «Patrón». Entre trabajadores del campo, el dueño de la finca o persona para la que *trabajan: 'He cambiado de amo'.

× *Cabeza de familia o su mujer: 'Vengo a ver al amo [a la ama]'. Se usa aún en los pueblos o humorísticamente.

(V. «*señor».)

Ø (ant.). Ayo o aya.

HACERSE EL AMO. (I) *Imponerse en algún sitio y tomar la dirección de las cosas. (II) *Apoderarse de una cosa.

SER EL AMO [DEL COTARRO]. Ser el que dirige o manda en algún sitio o asunto.

V. «el OJO del amo engorda al caballo».

(31) **déraper [deYape] v. intr.** (Conjug. : 1)

• 1739 mar.; *desrapper* « arracher » déb. XVII^e; provenç. *derapa*, de *rapar* « saisir », du germ. °*hrapon*

I

1 Mar. En parlant d'une ancre, Quitter prise sur le fond et laisser dériver le navire. — Chasser sur l'ancre. *Navire qui dérape.*

2 (fin XIX^e) Cour. Glisser sur le sol, en parlant des roues (d'une automobile, d'une bicyclette). **chasser, glisser, 2. patiner, ripper.** *Il a dérapé et fait un tête-à-queue. Ces pneus empêchent de dérapier. antidérapant.*

3 (mil. XX^e) Techn. Effectuer un dérapage* (I, 3^o).

II Fig.

1 Effectuer un mouvement imprévu, incontrôlé (dans le domaine intellectuel, psychique). *La conversation a dérapé.* — (Personnes) S'écarter brusquement de la norme, de l'habitude.

(32) Vimos más arriba que otra de las críticas de Sokal y Bricmont toma por objeto el uso que hace Lacan de la lógica para el desarrollo de las fórmulas de la sexuación. Dijimos que tomaríamos el tema del raíz cuadrada de -1 porque es el que más se ha difundido, pero podemos señalar que, dichas fórmulas de la sexuación, a su vez, son otra modo de intentar abordar y resolver este mismo tipo de problemas que estamos analizando para el caso de la raíz cuadrada de -1, pero, apelando, en esa otra época, a la lógica del no-todo. Sobre este otro tipo de lógica, y sobre este tema de las paradojas y problemas que plantea la lógica del significante, recomiendo que lean el artículo "[La noción de no-todo: algunas referencias lógicas para su abordaje](#)", incluido en este mismo número 7 de Acheronta, cuya continuación publicaremos en un futuro número de Acheronta.

(33) Lacan inventará un término para dar cuenta de este tipo de problemas: extimidad.

(34) Esta paradoja es claramente ilustrada por un ejemplo que Lacan toma de Piaget, el del niño que dice: "tengo tres hermanos, Pedro, Pablo y yo". En francés, en esa frase aparece la diferencia entre el "je" y el "moi": "*J'ai trois frères, Pierre, Paul et moi*". "Je" y "moi", en su diferencia, dan cuenta de las dimensiones de la objetivación y la subjetividad. Es lo que claramente señala el "tres" en cuestión. Al nivel del "moi" me estoy inscribiendo, me estoy contando, como un elemento más, en el conjunto de los hermanos. Pero al nivel del "Je" estoy fuera de ese conjunto, dando cuenta del mismo. El absurdo está en la simultaneidad de ambas dimensiones. La manera "normal" de constituir el conjunto de los hermanos es excluyéndome del mismo; diciendo que "tengo dos hermanos: Pedro y Pablo". El ejemplo es absurdo por yuxtaponer las dos dimensiones, como un defecto y un exceso que se contradicen. Traigo este ejemplo a cuenta, entre otras cosas, porque una de las cosas que denuncia Volnovich en la referencia indicada anteriormente es que "*La soberbia de Lacan ante la obra de Piaget revela su ignorancia*". El análisis de este ejemplo da cuenta de que Lacan no ignoraba para nada lo que decía Piaget. Por eso mismo sus críticas, esas mismas que reproduce Volnovich, para quien las mismas solo testimoniarían "soberbia", son, en realidad, tan precisas. Es posible que el estilo de Lacan sea arrogante, y que eso pueda resultarle molesto a más de uno, pero lo que Piaget aporta, por importante que sea en otros campos (personalmente me cuento entre quienes lo valoran), no tiene ninguna utilidad para la conceptualización del sujeto del psicoanálisis. La psicología infantil que se deduce de la epistemología genética piagetiana no aporta ni tiene punto de contacto con el psicoanálisis, justamente por la sencilla razón que los sujetos considerados por cada uno son totalmente diferentes.

(35) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, páginas 800/1

(36) Ver el artículo de Leclair y Laplanche "*El inconsciente...*", donde, en completa contradicción con el planteo lacaniano de que "*el inconsciente está estructurado como un*

lenguaje", concluirán que "*el inconsciente es la condición del lenguaje*", y afirmaran la existencia de un metalenguaje primario.

(37) N. Charraud, "*Lacan y las matemáticas*", Atuel-Anáfora, página 11

(38) F. De Saussure, "*Curso de lingüística general*", publicado por C. Bally y A. Sechehaye, Ed. Losada, Buenos Aires 1945, página 203

(39) F. De Saussure, "*Curso de lingüística general*", publicado por C. Bally y A. Sechehaye, Ed. Losada, Buenos Aires 1945, página 203

(40) J. Lacan, "*La instancia de la letra*", Escritos 1, Ed. Siglo XXI, página 477

(41) N. Charraud, "*Lacan y las matemáticas*", Atuel-Anáfora

(42) N. Charraud, "*Lacan y las matemáticas*", Atuel-Anáfora, página 115

(44) A. Eidelsztein, "*El grafo del deseo*", Ed. Manantial

(45) Ídem, página 192

(46) Idem

(47) Idem, página 193

(48) Idem, páginas 193/4

(49) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página

(50) Aprovecho aquí la oportunidad para darle las gracias a mi amigo Ariel Arbiser por la atención que le ha prestado a mis consultas sobre estos temas

(51) J. Lacan, "*La dirección de la cura*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 621

(52) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 800

(53) Con esto se precisa el sentido de la frase previa donde dice que el goce "*es aquello cuya falta haría vano el universo*" (subrayado mío). Uno de los sentidos de "vano" es la inconsistencia

(54) M. Sauval, "*El síntoma y la dirección de la cura*", Acheronta número 4

(55) J. Lacan. "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 802

(56) Ídem

(57) Es posible que no sea sencillo entender el proceso de transformación de la imagen en símbolo y lo que sigue, pero creo que está dicho de un modo claro y transparente (como cuando uno dice, "*por favor, explíquemelo como si fuera un chico de 4 años*") que no se trata del pene de la anatomía o la biología. En consecuencia, ello indica a las claras que las ironías y bromas de Sokal no pueden ser más que la expresión de su propio rechazo a leer seriamente lo que pretende criticar.

(58) J. Lacan, "*La significación del falo*", Escritos 2, Siglo XXI, página 672

(59) Ídem, páginas 669/70

(60) Aunque a veces también se escribe -φ al hablar del falo como significante, pero ello implica sobreentender esta relación entre la significación asociada a lo imaginario NO especular, y el significante.

(61) D. Rabinovich, "*Lectura de 'La significación del falo'*", Ed. Manantial, página 56

(62) J. Lacan, "*La dirección de la cura y los principios de su poder*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 617

(63) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 796

(64) J. Lacan, "*La dirección de la cura*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 617

(65) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 794

(66) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 796

(67) Ídem, páginas 796/7

(68) Ídem, página 796

(69) J. Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", Escritos 2, Ed. Siglo XXI, página 803

(70) **Atención!!** No sé por qué en la edición castellana de Siglo XXI, el párrafo siguiente al que estamos analizando comienza diciendo "*Si le es dado **anular** así la interdicción del goce*" (página 802), cuando en la edición francesa lo que figura es "*S' il lui est donné de **nouer** ainsi l' interdiction de la jouissance*" (página 822). Evidentemente, "nouer" no es lo mismo que "anular", y el sentido, en consecuencia, es totalmente diferente. No se trata de "anular" sino de "anudar".

Lamentablemente no es este el único de los problemas de traducción que presenta esa versión castellana.

(71) J. L. Borges, "*La biblioteca de Babel*", Ficciones, Ed. Emecé, página 84

(72) Ver también la lectura que hemos hecho de ese diálogo en el segundo número de Acheronta (www.acheronta.org/acheron2.htm)



Michel Sauval nació en Montevideo, Uruguay, de padres franceses, lo que le ha habilitado dos lenguas y dos nacionalidades: Francia y Uruguay. En los 70 emigró a la Argentina, a la ciudad de La Plata, en cuya Universidad Nacional estudió, se recibió de Ingeniero Electricista (con "medalla de oro" al mejor promedio), fue Profesor en la Facultad de Ingeniería (en la cátedra "*Teoría de las Máquinas Eléctricas*") y trabajó como investigador en el IITREE (*Instituto de Investigaciones Tecnológicas para Redes y Equipos Eléctricos*, dependiente de la UNLP) durante toda la década del 80.

Pero esa profesión no sería su destino. Comenzó a estudiar Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes (entre 1984 y 1987), hasta que la circunstancia del encuentro con un psicoanalista (como respuesta a una consulta) le dio otro cauce a sus síntomas y su historia. Luego de un primer análisis, estudió Psicología en la Universidad Nacional de Buenos Aires (haciendo la carrera en 3 años: entre agosto de 1984 y diciembre de 1987).

Fue docente en las cátedras de "*Psicopatología*" y "*Escuela Francesa*" en la Universidad Nacional de La Plata, y participó de la vida institucional psicoanalítica en La Plata, hasta 1992, cuando se mudó a Buenos Aires, donde reside y desarrolla su práctica desde entonces.

En 1995 fundó la revista [Acheronta](#) (cuya dirección ejerce desde entonces), y poco después, el portal [PsicoMundo](#), en torno al cual se ha desarrollado una de las experiencias editoriales psicoanalíticas más importantes de la Internet de lengua latina (entre cuyas áreas cabe destacar el Programa de Seminarios por Internet, [EduPsi](#)).

Ha dictado seminarios y publicado numerosos artículos y trabajos.

Practica el [psicoanálisis](#) en Buenos Aires y La Plata

ISSN-0329-9147
Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

psiconet.com
psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

EduPsi.com