

La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan

La fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente

Autor:

Kripper, Agustín

Tutor:

Bertorello, Mario Adrián

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado en Filosofía:

La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan.
La fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente

Doctorando: Agustín Kripper

Director: Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello

Agosto de 2017

ÍNDICE

Introducción

1. Resumen de tesis.....	5
1.1. Tesis y objetivos.....	7
1.2. División de la tesis.....	9
2. Estado del arte.....	11
3. Aspectos metodológicos.....	14
3.1. La noción de recepción.....	14
3.2. La traducción de Lacan.....	18

Primera parte: La articulación (*Rede*) del sentido (*Sinn*)

Capítulo 1. La génesis de lo simbólico.....	23
1. Esbozo de lo simbólico.....	23
2. Las dos operaciones de lo simbólico.....	26
2.1. El reemplazo de la cosa por el signo.....	27
2.2. La relación del signo con los otros signos.....	29
3. El origen del símbolo.....	31
3.1. La formación del símbolo en el caso Dick.....	32
3.2. La <i>Verneinung</i> en la génesis del símbolo.....	37
3.3. El rechazo primordial en el caso del hombre de los lobos.....	41
3.3.1. El <i>Seminario 1</i>	41
3.3.2. La “Repuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la <i>Verneinung</i> de Freud”.....	43
3.3.3. El <i>Seminario 3</i>	51
3.4. La escritura del significante.....	54
Capítulo 2. La estructura de lo simbólico.....	60
1. El primer simbólico: el sentido.....	60
1.1. La revelación del sentido.....	60
1.2. La estética hindú.....	62
1.3. El síntoma y el inconsciente.....	69
2. El segundo simbólico: el significante.....	71
2.1. El signo, significado y el significante.....	72
2.2. La apropiación de la lingüística de Saussure.....	74
2.3. La primacía del significante.....	79
2.4. El Λόγος como lenguaje.....	83
2.5. La metonimia y la metáfora.....	90
2.5.1 La metonimia.....	91
2.5.2 La metáfora.....	95
2.6. <i>Die Traumdeutung</i> : La significancia del sueño.....	99

Segunda parte: La verdad (ἀλήθεια) como desocultamiento

Capítulo 3. La verdad lacaniana desde Hegel y san Agustín.....	107
1. La verdad del saber: la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel.....	107
1.1. La dialéctica de la verdad en el caso de Dora.....	107
1.2. La ignorancia: entre el saber y la verdad.....	112
1.3. La ἐπιστήμη y la ἀρετή en el <i>Menón</i>	114
1.4. El saber y la verdad en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel.....	116
1.5. Los límites del saber absoluto.....	118
2. La verdad interior: <i>El maestro</i> de san Agustín.....	121
2.1. Circunstancias de la lectura.....	121
2.2. Las relaciones de los signos con otros signos.....	122
2.3. Las relaciones de las palabras con las cosas.....	126
2.4. La otra verdad en la ambigüedad del discurso.....	131
2.5. Una fenomenología del habla: del error a la equivocación.....	135
Capítulo 4. La verdad lacaniana desde Heidegger.....	140
1. La verdad en Heidegger.....	140
1.1. Del comprender al enunciado.....	141
1.2. La verdad del enunciado y la verdad originaria.....	148
1.3. La ἀλήθεια en su trascendencia.....	151
2. Las versiones lacanianas de la verdad.....	156
2.1. La verdad como palabra.....	156
2.2. La verdad como cosa.....	160
2.3. La verdad como diferencia.....	166
2.4. La verdad como Otro lugar.....	170
2.5. La (c)ouverture del ser.....	178

Tercera parte: La temporeidad (Zeitlichkeit) del Dasein

Capítulo 5. El tiempo del sujeto.....	183
1. La <i>Nachträglichkeit</i> como <i>après coup</i>	183
1.1. El siendo sido (<i>Gewesend</i>) como habiendo sido.....	183
1.2. La historización primaria y la historización secundaria.....	188
1.3. La historia en el hombre de los lobos.....	193
2. La cura y el fin de análisis en la existencia.....	201
2.1. El esquema de la cura: lo propio y lo impropio.....	201
2.2. El fin del análisis del yo al ser-para-la-muerte (<i>Sein-zum-Tode</i>).....	206
2.3. El final de la existencia de Edipo.....	209
2.4. La pregunta del sujeto por su ser.....	215

Capítulo 6. El descubrimiento freudiano como retorno al origen.....	225
1. De la inspiración freudiana al descubrimiento de Freud.....	226
1.1. Los fundamentos del psicoanálisis según Politzer.....	226
1.2. Los efectos de Politzer sobre Lacan.....	231
2. Heidegger: origen, derivación y retorno.....	235
2.1. El fenómeno, su encubrimiento y su descubrimiento.....	236
2.2. El fundamento, el olvido y el retorno.....	243
3. Lacan: descubrimiento freudiano, represión posfreudiana y retorno a Freud.....	250
3.1. Los tres tiempos del retorno a Freud.....	250
3.2. El sentido del descubrimiento como descubrimiento del sentido.....	267

Conclusiones

1. Resultados obtenidos en los capítulos precedentes.....	273
2. La fundamentación fenomenológico-hermenéutica de la noción lacaniana de inconsciente.....	279
3. Problemas para futuras investigaciones.....	285

Bibliografía

1. Abreviaciones.....	288
2. Bibliografía de Lacan.....	288
2.1. El seminario de Lacan.....	288
2.2. Artículos y escritos de Lacan.....	288
2.3. Textos comentados por Lacan.....	291
3. Bibliografía de Heidegger.....	295
3.1. Publicaciones de Heidegger (hasta 1957).....	295
3.2. Traducciones de Heidegger al francés (hasta 1957).....	298
3.3. Volúmenes de la <i>Gesamtausgabe</i>	299
4. Bibliografía general.....	300

Introducción

1. Tema, objetivos y división de la tesis

El desarrollo de la obra lacaniana puede distinguirse, en función de los efectos que ejerció sobre ella la lectura de Heidegger, en tres períodos:

I) El primero se inicia con la primera mención de Lacan a Heidegger, la que hace en la reseña que escribe del libro de Eugène Minkowski, titulada “Psicología y estética” (Lacan 1935a), y se acaba en el año 1946, cuando pronuncia *Palabras sobre la causalidad psíquica* (1947a). No sería una exageración afirmar que en esta época no hay prácticamente ningún rastro del filósofo sobre la producción del psicoanalista. Más aún, el hecho de que el tratamiento más extenso que da Lacan a la filosofía heideggeriana (Lacan 1935a) no haga sino aludir muy superficialmente a ciertos tópicos heideggerianos (como ser el uno, el aburrimiento y la muerte), conduce a la hipótesis de que gran parte de esas referencias son en una medida considerable de segunda mano, y que en particular provienen del libro de Georges Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (1930), cuya lectura por parte del psicoanalista fue demostrada muy perspicazmente por Schmidgen (1994). Es por estos motivos que un estudio en detalle de este primer período queda excluido de la tesis, sin perjuicio de ciertas referencias necesarias y ocasionales.

II) El segundo período, el más rico, sin duda, en los efectos de la lectura de Heidegger sobre Lacan, comienza en 1946 con el citado texto sobre la causalidad psíquica, donde tiene lugar la primera elaboración de ideas psicoanalíticas en base a la filosofía heideggeriana, y culmina en 1957 con la publicación de *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957b). La construcción de la noción de lo simbólico, que sirve de modelo al inconsciente, es el efecto principal de la apropiación lacaniana de este período, y se articula en tres elementos: el sentido, la verdad y la historia. El final de este periodo reside en la formalización, en *La instancia de la letra*, del orden simbólico en términos de la teoría del significante, inspirada en la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson (Arrivé 1987). En efecto, es el hecho de entrever en el pensamiento de Heidegger “el rechazo de un *logos* literal” (según la hipótesis planteada por Halfon-Laskman 2007, a la que esta

tesis se propone dar un ulterior desarrollo) la razón que conduce a Lacan a abandonar parcialmente el recurso a los razonamientos heideggerianos. En la forma de concebir lo simbólico como sentido se da una transformación que lleva a Lacan a entenderlo cada vez más como significante, lo cual genera una tensión con Heidegger que lo lleva a un alejamiento parcial de éste.

III) Un tercer período, finalmente, parte de 1957 y se extiende hasta el final de los desarrollos de Lacan, donde si bien las referencias e incluso elaboraciones sobre las base de la filosofía de Heidegger siguen apareciendo en ciertos lugares, no tienen la originalidad ni la coherencia del segundo período. En efecto, sucede que ora son meras extensiones de las interpretaciones elaboradas en el período anterior –como, por ejemplo, la explicación que Lacan da en el seminario de la ética de 1959-60 sobre la creación *ex nihilo* del significante en base a la jarra de “La cosa” (Heidegger, 1954h), la cual, a pesar de parecer original, no es más que una apostilla a la noción de lo simbólico ya antes elaborada–; ora son referencias dispersas que imitan un estilo enunciativo antes que dar fruto a una construcción cohesiva –siendo tal el caso, entre varios, de la *hontologie*, palabra que resulta de la condensación de *honte* (vergüenza) y *ontologie* (ontología), que hace resonar la *Ontotheologie* heideggeriana–.

De lo recién expuesto, se desprende que el segundo período delimitado es el tomado por esta tesis. En el título de ésta, es nombrado “obra temprana” debido a que empieza antes del comienzo de la enseñanza de Lacan (1953). En efecto, existe un consenso (Assoun 2003, entre otros) según el cual la obra de Lacan se dividiría en tres etapas: la de lo imaginario, que se iniciaría con la publicación de la tesis en psiquiatría (1932-1953); la de lo simbólico, que comenzaría con la inauguración de lo que Lacan llama su enseñanza, producto de su “retorno a Freud”, y en la que se elaboraría la doctrina del significante (1953-1964); y la de lo real, que tendría lugar a partir del momento en el que se harían evidentes los límites de esa doctrina (1964-1981). Además, según dicho consenso, la etapa de lo simbólico estaría dominada por una concepción estructuralista del lenguaje, la palabra y el símbolo. Contra esta concepción, la presente tesis se propone demostrar que, entre 1946 y 1957 y con el fin de construir su noción de lo simbólico y lo inconsciente, Lacan sustentó en gran medida sus argumentos en conceptos y métodos de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Aparte de implicar

una reformulación de la periodización, esto supone que habría una primera concepción simbólica, que mediaría entre el momento imaginario de fines de 1940 y el momento simbólico del significante de la década de 1950.

1.1. *Tesis y objetivos*

Dentro del campo de estudio de las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y el de Lacan, la presente tesis se limitará a los siguientes temas: el lenguaje (lo simbólico), la verdad (lo trascendental) y el pasado (lo histórico). Es exclusivamente respecto de estos últimos que pretende hacer un aporte original a tal campo. La hipótesis de trabajo es que, en el período de 1946-1957, la apropiación en la obra lacaniana de la fenomenología hermenéutica de Heidegger hace posible la formulación del concepto de inconsciente.

Metodológicamente, la fenomenología hermenéutica permite distinguir, respecto de la no mostración como modo de mostración, entre una aprehensión de carácter derivado (perspectiva psicologista de Freud) y otra de carácter originario (perspectiva fenomenológica de Lacan). En la aprehensión de carácter derivado, el inconsciente se entiende a partir de la oposición entre la latencia y la manifestación, donde la primera es sustancial y la segunda, fenoménica. En este caso primer, el problema originario de la no mostración como modo de mostración es derivado en una explicación metapsicológica (es decir, psicologista) donde la mostración expresa un contenido de representaciones y afectos preexistentes. En cambio, en la aprehensión de carácter originario que se da en el período señalado de la obra de Lacan (1946-1957), el inconsciente se comprende fenomenológicamente bajo la oposición entre la latencia y la manifestación, pero en términos de latencia e ilatencia, donde la primera es *léthe* y la segunda, *alétheia*. En este segundo caso, el problema originario de la no mostración como modo de mostración no es derivado en una explicación psicologista, sino que se lo toma en consideración en su propio nivel de donación y justificación.

Conceptualmente, una serie de nociones expuestas por la fenomenología hermenéutica de Heidegger en *Ser y tiempo* y en algunos trabajos más tardíos, en particular las nociones de sentido, verdad e historia, contribuye a una primera teoría de lo simbólico que sirve de base a la reformulación lacaniana del concepto de inconsciente. En consecuencia, la hipótesis a desarrollar conlleva dos dimensiones: por una parte, plantea que la filosofía heideggeriana es el instrumento que le permite a Lacan reformular el concepto de inconsciente en términos de

una fenomenología hermenéutica –el sentido de lo inconsciente como una latencia históricamente articulable que se patentiza en su des-ocultarse–; y, por otro lado, propone que esta reformulación del concepto de inconsciente no fue explicitado por Lacan, esto es, no fue expresamente fundamentado en la fenomenología hermenéutica. Por lo tanto, esta tesis tiene como objetivos: en primer lugar, reconstruir la influencia histórica que la obra de Heidegger ejerció en la de Lacan con el fin de restituir los argumentos fenomenológicos de los que el psicoanalista se valió en el período delimitado; y, en segundo lugar, profundizarlos, mediante esa restitución explicitante, en su sentido, el cual no siempre Lacan pudo desarrollar; y, en tercer lugar finalmente, dar cuenta de los límites que condujeron a éste a abandonar en cierta medida el apoyo en Heidegger.

Así, esta tesis articula la recepción en torno a tres nociones de *Ser* y *tiempo* y de algunos otros textos de Heidegger fueron cruciales para la elaboración de la primera teoría de lo simbólico de Lacan: en primer lugar, el sentido (*Sinn*) –el horizonte que expresa el carácter latente del ámbito de significado previo y de la implicación del proyecto en él– en su relación con el discurso (*Rede*) –la articulación de lo comprendido, donde lo articulable es el sentido y lo articulado, las significaciones–; en segundo lugar, la verdad –la *alétheia*, como un dejar ver, un des-encubrir o un sacar del estado de ocultamiento por acción del *logos* apofántico–; y, finalmente, en tercer lugar, la historicidad (*Geschichtlichkeit*) –la estructura, propia del *Dasein*, de temporización de la temporeidad, caracterizada ésta por sus tres éxtasis: el haber sido (*Gewesenheit*), el presente (*Gegenwart*) y el futuro (*Zukunft*)–. Sobre la base de este marco, el inconsciente es pensado por Lacan a partir del modelo del des-ocultamiento de una verdad que se articula en el discurrir de un sentido no objetivable a priori en significaciones y donde la historicidad supone un pasado que no es del orden de los meros hechos, sino que siempre se encuentra en relación a un presente y a un futuro. La primera concepción de lo simbólico, por lo tanto, postula un sentido como latencia históricamente articulable respecto de una verdad que des-oculta.

Desde luego, dentro de ese marco articulado por tres vértices conceptuales, otras nociones son tomadas por Lacan. Así, por ejemplo, el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) y los dos modos de la existencia en cuanto propia o auténtica (*eigentlich*) y en cuanto impropia o inauténtica (*uneigentlich*), son las formas de ser que dan la estructura y el sentido de la dirección de la cura analítica que Lacan propone en el período escogido. Otros tópicos, como,

por caso, el uno (*das Man*), o el *logos* y el *mé phynai* (que Heidegger extrae, respectivamente, en sus comentarios sobre el fragmento 50 de Heráclito y *Edipo en Colono* de Sófocles), también son de importancia. Asimismo, pueden identificarse en los desarrollos lacanianos dimensiones más generales de la filosofía heideggeriana, como ser el empleo de argumentos trascendentales –en cuyo horizonte debe entenderse la ontología fundamental (Ainbinder 2011)– y la estructura fundamental de oposición entre el origen y la derivación (Bertorello 2008), que se reencuentran, respectivamente, en la formulación del inconsciente laciano (Lutereau 2009) y en la idea de un retorno al sentido originario de la obra Freud (Lacan 1956c).

1.2. *División de la tesis*

La presente tesis tiene el siguiente orden. La Primera parte, “La articulación (*Rede*) del sentido (*Sinn*)”, consta de dos capítulos. En el Capítulo 1, “La génesis de lo simbólico”, presento el registro de lo simbólico y las operaciones del símbolo: el reemplazo de la cosa por el signo y la puesta en relación entre los signos. Luego estudio el problema del origen del símbolo en la temprana existencia del sujeto, a partir de dos casos clínicos (el caso de Dick, de Melanie Klein, y el caso del hombre de los lobos, de Freud) así como de la interpretación en términos hegelianos y heideggerianos de la apertura al ser por parte del sujeto que Lacan plantea tomando apoyo en el comentario que Jean Hyppolite hace del texto freudiano, “La negación”. En el Capítulo 2, “La estructura de lo simbólico”, diferencio dos momentos en la concepción laciana de la estructura de lo simbólico: una primera y una segunda teoría sobre éste. La primera se apoya en la noción, hasta ahora nunca aislada, del sentido en cuanto resonancia, que presupone un entramado significativo basado en la estética hindú y en una teoría del sentido de cuño fenomenológico, en particular heideggeriana. La segunda se basa en la determinación del significado por el significante, y procede en gran medida de una apropiación por parte de Lacan de la lingüística de Saussure y de Jakobson, y de la filosofía de Heidegger, sobre todo de su artículo sobre el *Λόγος* de Heráclito.

La Segunda parte, “La verdad (*ἀλήθεια*) como desocultamiento”, contiene dos capítulos. En el Capítulo 3, “La verdad laciana desde Hegel y san Agustín”, muestro que la recepción por parte de Lacan de la verdad heideggeriana sólo puede comprenderse sobre el trasfondo de la discusión con estos dos filósofos. Por un lado, la dialéctica hegeliana del saber y la

verdad es concebida por Lacan como estructurante de la experiencia analítica (en particular, en el caso freudiano de Dora), y el saber absoluto es entendido, a partir de la interpretación heideggeriana de éste que sugiere Hyppolite, no como un momento final del progreso de la experiencia, sino como una instancia presente a lo largo de toda ella. Por otro lado, la noción de verdad expuesta en diálogo *El maestro* de san Agustín, es tomada por Lacan para diferenciar dos niveles de la verdad: uno originario, fundante del sentido, y otro derivado, todo aquello que cobra significación a partir de ese sentido primario (la verdad, la falsedad, el engaño, la mentira y el error). En el Capítulo 4, “La verdad lacaniana desde Heidegger”, establezco la distinción entre la verdad apofántica y la verdad como apertura del Dasein que se desprende de *Ser y tiempo*, y las modificaciones ulteriores que ella sufrió en la década de 1940. La diferencia entre el sujeto del inconsciente y el yo queda mostrada, a partir de la apropiación lacaniana de Heidegger, como una que no es sólo de grados de conciencia, sino de trascendencia u ontológica. Así, la diferencia cualitativa que prima en todo este período de la obra de Lacan, a saber, aquélla entre lo imaginario y lo simbólico, reformula a su modo la diferencia entre el ente y el ser.

La Tercera parte, “La temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein”, se compone de dos capítulos. En el Capítulo 5, “El tiempo del sujeto”, expongo la temporalidad del Dasein como el sentido del ser del Dasein, en sus tres éxtasis del haber-sido, el presente y el futuro. En particular, muestro que el parágrafo § 65 se encuentra en la base de la génesis del concepto lacaniano de *après coup*, que suele ser concebido meramente como una reelaboración de la *Nachträglichkeit* freudiana. El tiempo del sujeto es lo que el Lacan llama la temporalidad de alguien que es “*Gewesend*” en cuanto “habiendo sido”. Además, expongo el modo en que la temporalidad del Dasein da lugar a la distinción entre una historización primaria y secundaria del sujeto. A partir de una relectura del caso del hombre de los lobos de Freud, muestro que toda represión otra que la originaria es *nachträglich* (*après coup*), y además que la represión originaria sólo es traumática a partir de la posrepresión, es decir, a posteriori, razón por la cual “el pasado viene del futuro” (dimensión futuriente del tratamiento analítico). Por último, muestro que así como la existencia se modaliza propia o impropriamente en la existencia que Heidegger analiza, el hablar en un análisis se modula vacía o plenamente, y que el fin del análisis es identificado por Lacan con la “asunción del ser-para-la-muerte”. En el Capítulo 6, “El descubrimiento freudiano como retorno al origen”, tomo como antecedente preparatorio

la crítica que el filósofo Georges Politzer hizo del psicoanálisis diferenciando la verdadera “inspiración freudiana” de sus teorización psicologista y naturalista. Esta oposición entre la metapsicología positivista y la experiencia analítica es el antecedente que ofrece la base al retorno que Lacan hace a Freud en 1953. Sugiero así que, en este retorno, la oposición entre el descubrimiento freudiano originario y los desvíos del posfreudismo consiste en una versión de la historia del psicoanálisis que sigue una lógica de retorno a un origen instituyente y el olvido de este origen, y que esta lógica replica la concepción heideggeriana de la historia del ser como caída de lo originario en lo derivado. En la concepción lacaniana, la historia del psicoanálisis se revela, además, como lo que llamo un psicoanálisis del psicoanálisis, a saber, una aplicación de la lógica de la represión y los retornos producidos por ésta al movimiento psicoanalítico mismo.

Finalmente, en las Conclusiones, expongo los resultados generales de esta investigación dividiéndolos en dos aspectos. Por un lado, hago un balance de los procedimientos discursivos de Heidegger de los que Lacan se apropia de modo explícito o implícito, sabiéndolo él mismo o no. Por otro lado, propongo consideraciones más globales sobre la relación de Lacan con la obra de Heidegger en su conjunto, y sobre lo que llamo las dos “líneas de fuerza” que, en términos generales, determinan la interpretación que él hace de ella, dejando planteado así el problema del estatus trascendental de la argumentación lacaniana. Finalmente, se delinear a grandes rasgos los temas que quedan pendientes en los períodos de la obra de Lacan no recortados en su relación con Heidegger: a saber, el período de 1958-1964, donde puede avizorarse el influjo de la fenomenología de lo inaparente en la elaboración del concepto lacaniano de objeto *a*, y el período de 1964-1980, donde los diálogos sistemáticos con el filósofo parecen ser reemplazados por alusiones dispersas y de poco peso teórico.

2. Estado del arte

La filosofía de Martin Heidegger ha tenido una muy amplia recepción en el campo de la filosofía y de las humanidades en Francia. Si bien la mayoría de las recepciones por parte de filósofos y especialistas de las humanidades han sido estudiadas (Janicaud 2001), la apropiación de las formulaciones de Heidegger que tuvo lugar en la obra de Jacques Lacan ha sido poco investigada. A este respecto, tres consideraciones parecen pertinentes:

1) De acuerdo con los historiadores, Lacan comenzó a familiarizarse con la filosofía de Heidegger a mediados de la década de 1930 (Roudinesco 1993). La primera mención de ella, más bien tangencial, puede hallarse precisamente en este período (Lacan 1935a), y a partir de entonces y hasta el final se encuentran testimonios de la lectura de los textos de Heidegger en gran parte de sus escritos y sus seminarios. Sin embargo, es bastante probable, como detallaré, que una lectura seria y sistemática de Heidegger por parte de Lacan no haya comenzado en la década de 1930, sino sólo a partir de la de 1940. Sea como fuere, es claro que la lectura directa constituye el primer aspecto del influjo de la obra de Heidegger sobre Lacan.

2) Ahora bien, la apropiación de Lacan sobre la base de una directa lectura de Heidegger, se ha inscribir en el contexto más amplio que por esos años emergió en Francia, el cual ha sido caracterizado como la generación de las tres H, en referencia a Hegel, Husserl y Heidegger (Descombes 1979). Fue la interpretación heideggeriana que Alexandre Kojève hizo de la filosofía de Hegel en los cursos que impartió (Kojève 1933-39), sin lugar a dudas, la que estuvo en el origen de este contexto filosófico. En efecto, habiendo sido Lacan un oyente asiduo de tres de los cursos que Kojève dictó (los correspondientes a los períodos de 1934-35, 1935-36 y 1936-37, según Auffret 1990), y habiendo mantenido, además, un trato personal del que muy recientemente han salido a la luz cinco cartas de 1935 (Luchelli 2016), puede afirmarse que al influjo directo que ejerció la obra de Heidegger sobre las elaboraciones de Lacan, debe agregarse uno indirecto, signado por el Hegel de impronta heideggeriana que le ofreció Kojève. Dado que este aspecto ya ha sido estudiado con cierto detalle por varios autores (Butler 1989, Borch-Jacobsen 1991 y Van Haute 1992), no será el objeto de esta tesis, lo cual impedirá que se lo trate lateralmente cuando sea pertinente.

3) Finalmente, la influencia que sobre las producciones tempranas de Lacan han tenido otros fenomenólogos ha sido indagada con resultados muy ricos, tanto en términos generales (Lutereau 2012) como en los casos particulares de Husserl (Schmidgen 1994), Jaspers (Kripper *et. al.* 2010), Merleau-Ponty (Phillips 1996) y Sartre (Leguil 2012). Ahora bien, no ocurre lo mismo a este respecto en el caso de Heidegger. Por otra parte, el influjo sobre las elaboraciones lacanianas medias y tardías por parte de la fenomenología ha sido objeto de lúcidos estudios que han

demostrado el uso preciso de argumentos fenomenológicos por parte de Lacan. Sin embargo, cuando no atienden directamente a Heidegger (Duportail 2003, 2005, 2008, 2011, 2013 y 2016), no lo tratan con el detalle que merecería (Baas 1999).

Puede decirse, por lo tanto, que queda por realizar un estudio de la apropiación directa de la filosofía de Heidegger por parte de Lacan que sea llevado a cabo conforme a los criterios y objetivos que se propone esta tesis. Estos últimos se desprenden, por una vía negativa, de la crítica de la mayor parte de la bibliografía que ha tratado la relación entre el psicoanalista y el filósofo. Estas producciones pueden ordenarse en tres orientaciones:

i) Se destaca en particular en el ámbito local (Alemán y Larriera 1996, Parra y Tabakián 1998, y López 2011) una serie de textos que pretenden reflexionar sobre lo que suele llamarse las “relaciones”, “cruces”, “encuentros” o “conversaciones” para calificar un supuesto suelo de pensamiento común entre Heidegger y Lacan. Más allá de cuán acertados o cuán fructíferos puedan ser los planteos a los que da lugar en estos autores el partir de ese suelo común, el método mismo de presuponer una comunidad de pensamiento entre Heidegger y Lacan parece ser, por quedar indemostrada como tal, una petición de principio que la estética de la recepción impide metodológicamente a esta tesis dar por válida.

ii) Otro grupo de publicaciones está constituido por la orientación que se propone mostrar que el pensamiento de Heidegger ejercería una influencia directa sobre un Lacan que no haría más que expresar con términos psicoanalíticos la filosofía de Heidegger. El mayor y más logrado exponente de esta línea de trabajos es el ya clásico ensayo de Nancy y Lacoue-Labarthe (1973), que señala el modo en el que la teoría lacaniana del significante estaría enraizada en la diferencia ontológica. Si bien esto puede ser cierto en alguna medida, los autores extreman a tal punto su argumento que llegan a sostener que el sistema conceptual de Lacan se sostiene de un meta-sistema heideggeriano. No comparto esta perspectiva por dos razones: por un lado, porque no creo que los planteos de Lacan se presten tan fácilmente a una sistematización;¹ y por otro lado, y sobre todo, porque tal razonamiento da por supuesto, no un proceso de influencia apropiadora de Heidegger sobre Lacan, sino una correlación entre dos

¹ Lacan lo deja en claro: “Mi sistema tiene se caracteriza, justamente, por no ser un sistema” (Lacan 1954: 94).

sistemas abstractos y eternos en virtud de la cual, en el mejor de los casos, uno sería la mera expresión del otro.

iii) Finalmente, una serie de autores sostiene que Lacan simplemente habría dado en ciertos momentos de sus desarrollos un “barniz” o una “capa de enlucido” heideggeriana a algunas de sus formulaciones. Éste es el juicio de Janicaud (2001), que en su monumental trabajo sobre la recepción de Heidegger en Francia despacha de un modo en verdad sumario al psicoanalista. Borch-Jacobsen (1991), por su parte, en ciertos momentos muy lúcido y en otros lapidario, denuncia en los giros de Lacan una suerte de pose intelectual más propia de un ejercicio de pseudofilosofía que de un argumento consistente. Sin detenerme a refutar en detalle estos trabajos, muy meritorios por cierto, sólo dejaré asentado que el primero adolece de una falta de una lectura profunda de Lacan, mientras que el segundo, con toda su erudición, incurre en contradicciones que ya han sido señaladas con mucho tino (Pluth 2008).

A las tres orientaciones enumeradas les caben, a mi juicio, dos tipos de crítica: una de carácter interno, de la que esta tesis no hará su tarea, si bien se indicarán objeciones puntuales a algunos de los trabajos citados en su desarrollo; y una de carácter externo, que concierne al método implementado aquí. La aproximación de la presente tesis al vínculo entre Heidegger y Lacan es diferente de la mayor parte del estado del arte mencionado. Este vínculo no constituye un suelo común previo, ni una influencia directa del primero sobre el segundo, ni una pose de tipo pseudointelectual del psicoanalista; reside, en cambio, en una apropiación creadora, entendido este proceso desde el punto de vista de la estética de la recepción (Jauss 1991), como se desarrollará en el siguiente apartado. En este sentido, esta tesis retoma la perspectiva metodológica y algunos de los temas que han sido estudiados en cierta medida por Balmès (1999). Aunque esta razón de método me lleva, si no a rechazar, al menos a dejar fuera del circuito a la mayoría de la bibliografía referida, no puede dejar de señalarse la existencia de una exigua cantidad de trabajos que, aunque por provenir de ámbitos del psicoanálisis que no argumentan conforme a los cánones académicos, proponen hipótesis que en esta tesis será de interés retomar (el más destacado de ellos siendo, como se detallará más abajo, el caso de Halfon-Laskman 2007). En último lugar, en relación con el campo de los estudios heideggerianos, cabe señalar que la extensa bibliografía secundaria sobre Heidegger

elaborada por la Universidad de Friburgo registra a lo largo de sesenta años apenas unos pocos breves trabajos sobre esta temática (Aenishanslin 2004, Balmès 1999, Dybel, 2004, van Haute 1992, Medina 1985, Moulinier 1999, Richardson 1980, 2006, Ziarek 1999).

3. Aspectos metodológicos

3.1. La noción de recepción

El enfoque adoptado en esta tesis para aproximarse a la relación de influencia de Heidegger sobre Lacan es, como ya se ha adelantado, el de la estética de la recepción (Jauss 1991), según la cual todo proceso de lectura supone una interpretación que da lugar a una apropiación creadora del sentido. De la bibliografía secundaria sobre el tema, la más atinada, la de Balmès (1999), adopta esta perspectiva, si bien no explícitamente. El proceder elegido aquí obedece a que el interés de esta tesis es atender a la operación de lectura que Lacan hizo de los textos Heidegger. En efecto, la recepción refiere al hecho de que Lacan parte de planteos heideggerianos para llegar a su apropiación en vistas a la construcción de su propio discurso psicoanalítico (Balmès 1999). Así pues, del mismo modo que puede hablarse Heidegger de una apropiación transformadora por parte de Heidegger (Vigo 2008) de autores provenientes no sólo de la filosofía, tales como Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche y Dilthey, por ejemplo, sino también de la literatura, como ser Píndaro, Hölderlin o Hebel, así también puede decirse que Lacan lleva a cabo una interpretación creadora de un buen número de autores, de quienes destaca, entre otros durante este período, el filósofo de la selva negra.

Por otra parte, si bien el tema a indagar es la apropiación de la filosofía heideggeriana en el período delimitado, dado que esta asimilación no es acompañada por una reflexión general por parte de Lacan sobre el estatus fenomenológico del inconsciente que ella trae aparejada –es decir, debido a que no hay un proceso explícito de fundamentación para el fenómeno cuya aprehensión originaria se supone, es decir, lo inconsciente–, se hace preciso llevarla a cabo. Este otro aspecto de la tesis implica metodológicamente atenerse a la fenomenología hermenéutica, y conlleva una *Auslegung*, o sea, un desarrollo de posibilidades proyectadas, vistas, habidas y concebidas previamente, pero no ex-puestas necesariamente. En tal sentido, podría aplicarse a la obra de Lacan las mismas palabras que Heidegger usó para referirse a la fenomenología: “lo esencial en ella no consiste en ser una ‘corriente’ filosófica *real*. Por encima de la realidad está la posibilidad” (SZ: 38).

Por lo demás, Bruce Fink, traductor de los *Écrits* al inglés y erudito en la obra lacaniana, da dos notas distintivas de la producción escrita de Lacan. Por un lado, dado que es por lo general declarativa y no tanto demostrativa, queda a cargo del lector la tarea de proporcionar o reconstruir los argumentos para sustentar muchas de las afirmaciones particulares. Por otro lado, esa producción evita atarse a una formulación particular de las cosas y responde a las dificultades planteadas por las formulaciones anteriores mediante nuevas formulaciones sin aclarar los nexos entre ellas, debido a lo cual al lector le toca establecerlos (Fink 2004: 65). Así, me colocaré en este lugar de lector, ensayando una reconstrucción y sistematización de los argumentos lacanianos así como tendiendo los puentes entre los diversos momentos de las formulaciones. En este sentido, he rastreado y estudiado, no me ha sido posible acceder a ellas, las fuentes y referencias de Lacan, muchas de las cuales resultan de valor en relación con algunos argumentos. A este respecto, propongo, en muchos momentos, un recorrido no convencional por los textos y lecturas de Lacan, delimitando temas y conceptos hasta ahora escasa o nulamente estudiados por la bibliografía secundaria –por ejemplo, el de resonancia y el de asunción–, así como rastreando y profundizando todas las fuentes de las que el analista se vale en esta época (no obstante lo cual, por razones de espacio y pertinencia temática, no todas son consignadas aquí). En algunos casos puntuales –entre otros, las referencias a la filosofía estética hindú, a la filosofía del lenguaje de San Agustín y a autores como Chandler Bennitt (1954) y Paul Bergman (1954)–, su incidencia en Lacan no había sido tratado por ninguna publicación especializada hasta ahora.

En cuanto al corpus recortado, consiste, en el caso de Heidegger, en la totalidad de las obras que el filósofo publicó hasta 1957, mientras que, en el caso de Lacan, se atiende a las producciones escritas u orales del período de 1946-1957, y atiende sólo en calidad de antecedentes las que corresponden a los años previos. El criterio sobre la obra de Heidegger obedece a que ésta no será el objeto de estudio de la presente tesis, sino que servirá de trasfondo para comprender la génesis de los conceptos lacanianos, en la medida en que ella ha sido un suelo fundamental en el que se han inscripto. Siguiendo la estética de la recepción, a saber, el modo en el que Lacan se apropió de Heidegger en los ejes delimitados en ese período, el enfoque se ha centrado en los textos heideggerianos a cuya lectura pudo haber accedido Lacan, y se prestó especial atención a las coincidencias de la aparición de las obras de Heidegger con los planteos de Lacan (por ejemplo, la traducción francesa de *Carta sobre*

el humanismo y la discusión sobre el olvido del ser en el *Seminario I* en 1953-54). Por otra parte, es crucial tener presente una precisión que Heidegger hace en la “Carta sobre el humanismo” (1947b), enviada a Jean Beaufret en 1946. Allí él señala que lo afirmado en ese texto se basa en un camino iniciado en 1936 para decir la verdad del ser, pero habla todavía en el lenguaje de la metafísica deliberadamente, quedando en un segundo plano el otro lenguaje (cf. GA 9: 313). Considero que esta situación, que reina también para gran parte de los textos heideggerianos a los que Lacan accedió en el período estudiado, hace que el psicoanalista, como la mayoría de los lectores de Heidegger, no pudiese estar familiarizado con el pensar del acontecimiento propio. En otras palabras, la distinción, hoy canónica, si bien suele ser discutida y matizada, entre el primer y el segundo Heidegger, signada por el giro (*Kehre*), dado que no era conocida por Lacan, no cumple un papel en la apropiación que éste hizo de la obra de aquél, de modo que habré de prescindir de ella, a expensas de desatender las diferencias importantes entre ambos momentos, con el fin de preservar el modo de lectura que el psicoanalista hizo.

En lo que concierne al corpus lacaniano, está constituido casi del todo por los seminarios y los *Escritos*. Respecto de los seminarios, dado que, como se ha demostrado (Allouch 1991), el método usado para el establecimiento de su texto por parte de Jacques Alain-Miller ha dado lugar a una gran cantidad de erratas y omisiones y no ha seguido ningún criterio crítico ni filológico, he debido fijar la siguiente norma para su uso de fuente primaria: si bien todos los seminarios han sido trabajados en su idioma original, los cito consignando la paginación de la edición castellana con la abreviación “S”, pero por lo general sin seguir esta traducción del texto francés, y en ciertos casos viéndome obligado a modificar el texto de la edición francesa de Miller (sea por errores, omisiones o cuestiones estilísticas). Para esto último, tomo como fuente las estenotipias originales (consignadas como “ST”), disponibles en versión digital en el sitio web de la École lacannienne de psychanalyse. Citar por las fechas de las clases, práctica habitual entre los estudiosos de la obra de Lacan, sería demasiado engorroso para el lector que quisiese buscar las referencias. Tampoco aclararé cada vez que me desvíe de la traducción castellana o de la versión de francesa Miller, ya que sería fatigoso, recargaría innecesariamente la presente tesis y la desviaría de su objeto, que no es filológico.

Respecto de los *Écrits*, la recopilación que reúne las principales fuentes para el estudio del período de la tesis, caben algunas puntualizaciones. En primer lugar, han sido analizados

teniendo en mente las divergencias que existen entre su texto y el de las versiones originales que aquél compila, tarea para la cual me he valido de las divergencias que consignadas por de Frutos Salvador (1994). En segundo lugar, las graves falencias que afectan a la traducción castellana en uso me han obligado no sólo a estudiar los *Écrits* en su idioma francés original, sino que me han llevado a elaborar una traducción propia de casi el noventa por ciento de ellos (ochocientas páginas). En el siguiente apartado me referiré brevemente al criterio de esta traducción.

Por último, en lo referido al corpus heideggeriano, la recepción de Heidegger en Lacan se circunscribe, por las razones ya expuestas, a las obras del filósofo a las que el psicoanalista pudo tener acceso en el período estudiado. Estas obras abarcan *Ser y tiempo* (1927) y los escritos publicados hasta 1957, y una lista de ellas es consignada en el apartado bibliográfico. Ahora bien, dentro de este corpus delimitado, esta investigación ha hallado que las que han dejado rastros en la producción lacaniana son las siguientes: *Ser y tiempo* (1927), “Was ist Metaphysik?” (1929), “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (1937), “Von Wesen der Wahrheit” (1943), “Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«” (1943), “Brief über den »Humanismus«” (1947), “Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«” (1949), *Einführung in die Metaphysik* (1953), “Logos (Heraklit, Fragment 50)” (1954) y *Was heißt Denken?* (1954). Si bien todos los textos heideggerianos publicados hasta 1957 han sido estudiados en el marco de esta tesis y consecuentemente consignados en la bibliografía, dado que sólo los recién enumerados ha resultado ser los que influyeron de un modo u otro en Lacan, el presente estudio se centrará particularmente en los recién consignados. Otras producciones heideggerianas contenidas en la *Gesamtausgabe*, a las que Lacan de ningún modo pudo haber tenido acceso (en particular los cursos), sólo serán utilizadas a fin de complementar las oscuridades que sean inherentes a aquellos textos heideggerianos. Todas las citas de Heidegger se hacen consignando la página de la edición de la obra completa luego de la sigla GA, siendo las traducciones propias o modificaciones de versiones existentes en castellano. Adicionalmente, se consigna en la bibliografía todas las traducciones al francés que tuvieron lugar hasta 1957, lista que ha permitido orientar los momentos en los que la aparición o difusión de una traducción pudo impactar directamente en tal o cual momento de la elaboración lacaniana. Es sabido, en efecto, que Lacan ponía a trabajar todo aquello que en su entorno inmediato le fuese útil para hacer sus planteos.

3.2. *La traducción de Lacan*

Como dije antes, el proceso de elaboración de esta tesis me llevó a llevar a cabo una nueva traducción del francés al castellano la mayoría de los *Écrits*. Dos características, inspiradas en estrictos criterios académicos, distinguen a mi traducción de la empleada normalmente en nuestro idioma (publicada por Siglo XXI, de varias ediciones con refundiciones y revisiones). Por un lado, ella privilegia la claridad en el concepto y la precisión en la expresión, haciendo imperar una gramática y una estructura más acordes al castellano –en la medida en la que lo permite el estilo tan peculiar de Lacan, desde luego–, mientras que la versión empleada hasta ahora traspone al castellano de un modo demasiado directo, recayendo no sólo en galicismos, sino en frases por completo ininteligibles. Por otro lado, y no menos importante, ella cuenta con un aparato crítico de centenares de notas que tratan todo lo que le importa al especialista: traducciones alternativas para las palabras o giros difíciles, referencias de los textos aludidos o citados por no consignados por Lacan, aclaraciones filológicas y remisiones a otros textos conexos del corpus lacaniano, entre otros datos. La mayor parte de estas notas fueron tomadas de la edición inglesa a cargo de Bruce Fink (Lacan 2006). De hecho, el espíritu que guio mi traducción es el mismo que inspiró a este último.

Los *Écrits* que he traducido en el marco de esta tesis son: “Más allá del ‘Principio de realidad’”, “La agresividad en el psicoanálisis”, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”, “Palabras sobre la causalidad psíquica”, “El estadio del espejo como formador de la función del *Yo* tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, “Intervención sobre la transferencia”, “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis”, “Variantes de la cura-tipo”, “La cosa freudiana o El sentido del retorno a Freud en el psicoanálisis”, “El seminario sobre ‘La carta robada’”, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, “De una cuestión preliminar para cualquier tratamiento posible de la psicosis”, “La significación del falo (*Die Bedeutung des Phallus*)”, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, “Comentario sobre la comunicación de Daniel Lagache”, “En memoria de Ernest Jones. Sobre su teoría del simbolismo”, “Puntualizaciones directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina”, “La juventud de Gide o la letra y el deseo”, “Kant con Sade”, “La metáfora del sujeto” y “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, “Planteamiento del inconsciente”,

“Del ‘*Trieb*’ de Freud y del deseo del psicoanalista”, “La ciencia y la verdad”, “Obertura de esta recopilación”, “De nuestros antecedentes” y “Del sujeto por fin cuestionado”, “De un designio”, “Apéndice I: Comentario hablado sobre la ‘*Verneinung*’ de Freud (por Jean Hyppolite)” y “Apéndice II: La metáfora del sujeto”. Además de estos *Écrits* ellos, he vertido al castellano los siguientes textos de Lacan, varios de ellos importantes para el tema de la tesis: “Reseña de *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicopatológicos* de E. Minkowski”, “Reseña de *Alucinaciones y delirios* de Henri Ey”, “Notas en alemán preparatorias para la conferencia sobre la Cosa freudiana”, “Algunas reflexiones sobre el yo”, “Los factores psíquicos. Ensayo sobre las reacciones psíquicas del hipertenso”, “Prefacio a una tesis”, y la compilación de mi autoría, “Intervenciones en la Société Psychanalytique de Paris y en *Évolution Psychiatrique* entre 1933 y 1953” (que reúne cuarenta intervenciones tempranas de Lacan en círculos psiquiátricos y psicoanalíticos). Algunas de estas traducciones ya han sido publicadas o están en vías de publicación; otras no lo serán por el momento debido a los derechos de autor. Todas ellas, dado que fueron producidas en el marco de la elaboración de esta tesis, pueden considerarse como sus apéndices. Ahora bien, debido a que la extensión de este material rebasaría en mucho la totalidad de la tesis, no se lo adjunta como apéndice en los hechos, pero se lo toma en carácter de tal implícitamente y es exigible en caso de que fuese necesario.

Primera parte: La articulación (*Rede*) del sentido (*Sinn*)

La presente indagación toma el sentido (*Sinn*) conforme a la definición que Heidegger da de él en *Ser y tiempo* (1927): “aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo, sin caer explícita y temáticamente bajo la mirada”; “el fondo sobre el cual [*das Woraufhin*, el horizonte desde donde] se lleva a cabo el proyecto primario, el fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es”; en definitiva, “el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario del comprensión del ser” (SZ: 324). El sentido es lo que es primero proyectado y articulable, sin articular aún. Por su parte, la articulación (*Rede*) es el momento que sólo en un segundo tiempo hace de aquel sentido articulable algo articulado. Incluso podría argüirse que la función de la *Rede* excede la explicitación como articulación de lo articulable (el sentido) en lo articulado (el todo de las significaciones) para consistir en la articulación significante del sentido primario: a saber, el “bosquejo”, la “apertura” y “la comprensión ya siempre articulada”.² Esta articulación del sentido como apertura del Dasein es lo que se estudiará, en los primeros dos capítulos, en términos de lo que en Lacan aparece como la génesis y la estructura de lo simbólico en el sujeto.

² Dado que los pormenores de esta disquisición no son el tema de esta tesis, serán dejados de lado. Simplemente señalo que la relación entre la comprensión y la *Rede* es, en *Ser y tiempo*, mucho más que cooriginaria, ya que el proceso de la comprensión implica la *Rede*. El comprender supone una descomposición en tres instancias – comprender proyectante, explicitar y enunciar– cuyas relaciones sólo pueden entenderse gracias a la noción de sentido, que las vincula sin que sea dilucidada del todo hasta la explicación de la *Rede*. Así, afirma Heidegger que “la comprensibilidad ya está siempre articulada (*gegliedert*), incluso antes de la explicitación apropiadora. La *Rede* es la articulación (*Artikulation*) de la comprensibilidad. Por eso, la *Rede* se encuentra ya a la base de la explicitación y del enunciado. Lo articulable (*Artikulierbare*) en la explicitación y, por lo mismo, más originariamente ya en la *Rede*, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación *redenden* (*Das in der redenden Artikulation Gegliederte*) lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable (*das Artikulierte des Artikulierbaren*) están siempre provistas de sentido” (SZ: 161). La *Rede* es, por lo tanto, la *articulación* de la comprensibilidad, y sus dos instancias son lo articulable, el sentido, y lo articulado, el todo de las significaciones. Así, la distinción apunta a dos momentos del mismo proceso: la comprensión del proyecto “es lo articulable para la explicitación existencial y, al mismo tiempo, lo articulado por la explicitación; como tal, conforma el horizonte de sentido dentro del cual lo a la mano, en su plexo de remisiones, puede ser diferenciado y descubierto” (von Herrmann, 2010: 85). Creo que, optando por un criterio de traducción conforme al concepto, podría traducirse *Rede* por “articulación”. En su traducción pionera, Gaos vertió *Rede* por “habla”; luego, Rivera argumentó a favor de un vocablo diferente: “discurso”, sosteniendo que Heidegger oye la palabra *Rede* en su raíz latina e indoeuropea (reor y *ar-), que incluye la idea de articulación, y por eso “el discurso es entendido como articulación de lo comprendido” (SZ: 474). Pero ni “discurso” ni “habla” mientan bien lo que *Rede* es: una articulación de sentido.

En esta primera parte, se ha repartido, en efecto, entre el primer capítulo y el segundo, dos perspectivas desde las cuales se expone lo simbólico: su génesis y su estructura. El Capítulo 1 describe el proceso por el que, en el período delimitado de 1946 a 1957, Lacan concibe el origen de lo simbólico. El Capítulo 2, por su parte, aborda la estructura de lo simbólico, mostrando que, a fines de la década de 1940 y comienzos de la de 1950, él trabaja con lo que denomino una “primera teoría de lo simbólico”, que pone el acento en el sentido, mientras que a mediados de la década de 1950, elabora una “segunda teoría de lo simbólico”, que es lo que él mismo llama su “doctrina del significante” (E: 595). Ambas teorías se apropian, si bien cada cual de un modo singular, de diversos aspectos de la filosofía de Heidegger.

Capítulo 1. La génesis de lo simbólico

El presente capítulo comienza ofreciendo, a modo introducción al lector no familiarizado con las categorías lacanianas, los rudimentos de la noción de lo simbólico. Luego, se aboca a la exposición de la génesis de la dimensión de lo simbólico en el sujeto. El centro de esta exposición, que abarca la mayor parte del capítulo, es el proceso por el cual el lenguaje, como condición de posibilidad del inconsciente, llega a instituirse en el ser vivo sin habla que es el hombre al comienzo. Así, lo que a inicios de la década de 1950 Lacan llama el símbolo, y a mediados y fines de la misma pasa a ser el significante, es el elemento cuya instalación abre al mundo propiamente humano, determinado por el inconsciente. El argumento principal, que por otro lado es el motivo principal de la tesis, es que Lacan sólo formaliza de modo satisfactorio la génesis del símbolo con la ayuda de ciertas categorías de la filosofía heideggeriana, de las que se apropia creativamente por una lectura que no se reduce a su aplicación automática.

1. Esbozo de lo simbólico

Lo simbólico, lo imaginario y lo real es la distinción formal introducida por Lacan a inicios de los años cincuenta para hacer inteligible la experiencia analítica. Constituye un nivel meta-conceptual, en la medida en que los conceptos lacanianos se delimitan en función de estos registros (también llamados órdenes o dimensiones), y por este motivo es homóloga a la metapsicología freudiana (Masotta 1991). Existe un consenso (Assoun 2003, Juranville 1988) de que la primacía de uno u otro registro va alternándose en la obra de Lacan, pasando de lo imaginario (en 1930-1950) a lo simbólico (en 1950-1960) y, finalmente, a lo real (1960-1980). Admitiré esta concepción un poco reduccionista con el fin de tratar las características que lo simbólico adquiere durante su primado. Como paso previo, sin embargo, caracterizaré sumariamente las nociones de lo real y lo imaginario. Por un lado, lo real constituye los límites de la experiencia analítica, en el sentido de que la realidad de las características de la personalidad del sujeto queda excluida de la dicha experiencia (Lacan 1953b). Esta definición negativa de lo real irá complejizándose con el correr del tiempo. Por otro lado, lo imaginario abarca las relaciones que el sujeto mantiene con su cuerpo y sus correlatos intencionales, en

la medida en que se encuentran constituidos por un proceso de identificación –una alienación a la imagen de otro– que llamado “estadio del espejo” (Lacan 1949).

Lo simbólico es el registro fundamental en 1946-1960, en la medida en que tiene un efecto de humanización tanto sobre el sujeto como sobre los objetos de la experiencia analítica. Uno y otro, al recibir su marca, sufren una radical transformación que modifica su realidad natural en una realidad de sentido. Lo simbólico, por un lado, *produce al sujeto*, porque el recién nacido, en cuanto puro ser vivo, al encontrarse con que “el lenguaje se halla adherido a las primeras experiencias” (S1: 237), se constituye en su ser ingresando en el medio simbólico. Lo simbólico “introduce la dimensión del sujeto en el mundo, capaz de crear una realidad diferente a lo que se presenta como realidad bruta” (S2: 384). Por otro lado, *transforma los objetos* de satisfacción de los instintos sexual-reproductivos animales en objetos de deseo humano. Si bien el símbolo se esboza en el desplazamiento imaginario observable en algunas conductas animales, sólo se realiza en su plenitud en el ser humano, en particular en las conductas sexuales. El símbolo, entendido aquí como desplazamiento, hace posible que la satisfacción sexual humana difiera de la satisfacción de la necesidad. Por ejemplo, la idea freudiana de que el fetiche es el desplazamiento del pene que el niño le atribuye a la madre (Freud 1927), implica ya “una elaboración del dato primitivo” (Lacan 1953b: 10) que es ese pene. Así, la satisfacción que un fetichista halla en una prenda íntima, aunque no apacigua su hambre, le ofrece un goce. Lo que distingue el desplazamiento imaginario del simbólico, es que este último permite que una cosa represente otra cosa que ella misma: una sustitución. Esta relación de representación tiene una organización conforme a “la estructura del lenguaje de la articulación del significante y del significado” (Lacan 1953b: 11).

Lo simbólico cumple sus funciones actuando como una *terceridad* que media tanto entre el sujeto y los otros como entre el sujeto y los objetos. Así, produce la constitución del sujeto en base a la mediación de los otros y la constitución de la realidad en base a la mediación del mundo. Por un lado, la *producción de la realidad* implica que las palabras no brotan de las cosas ni son aplicadas a éstas como etiquetas, sino que “lo que hay que significar –las cosas– tiene que ordenarse en su lugar dentro del sistema total del discurso, es decir, del universo de un lenguaje determinado, que comporta cierto número de significaciones” (Lacan 1953b: 20). Por otro lado, la *función de mediación de los otros*, ya visible en la etimología del término

“símbolo”,³ aparece en dos fenómenos del lenguaje: en la contraseña, que, aunque designa algo, cumple una función independiente de su significación: constituir a un grupo que se reconocerá mediante ella; y en el apelativo amoroso, que, al calificar con un nombre ordinario al partenaire, hace surgir algo trascendente que permite al sujeto alejarse del vértigo de proximidad al otro. En el primer caso, la palabra permite a dos personas reconocerse como pares, mientras que en el segundo, produce algo que “transforma a los partenaires” (Lacan 1953b: 18): “funda entre los sujetos una relación que no toma a los dos sujetos tal y como son para juntarlos, sino que los constituye como sujetos en la relación que los hace acceder a una dimensión nueva” (Lacan 1954: 58).

Así se modulan dos modos de la mediación de la palabra que son distinguidos por Lacan: la *palabra constituida* y la *palabra constituyente*. La puesta en primer plano de que la palabra es el medio en el que opera un análisis, se deriva de la definición temprana de este tratamiento como *talking cure*, “cura por la palabra”, según la expresión de la primera paciente de Breuer y Freud, Anna O. La palabra (*parole*) se refiere ante todo a la circunstancia de que el sujeto se cura al hablar (*parler*) siguiendo la regla fundamental del psicoanálisis: la asociación libre, según la cual el paciente debe comunicar al analista todas sus ocurrencias al analista, por más insensatas, tontas, vergonzosas o desagradables que pudieran parecer. En la noción lacaniana de *parole* hay que atender a al menos dos sentidos: el habla (como acto de hablar) y la palabra (como prenda de buena fe).⁴ Además, la *parole* se opone y complementa a la vez al lenguaje, tal como define el título del escrito seminal de Lacan, “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis” (1953c). Recuperando la distinción formal saussureana entre el habla y la lengua (a lo cual volveremos), en la medida en que el habla es un acto y el lenguaje es un sistema, Lacan distingue el habla como una función y el lenguaje como un campo. Sobre esta base, el lenguaje funciona como habla y el habla se ubica en el campo del lenguaje.

³ Σύμβολον –συμ- (juntamente) y βάλλειν (arrojar)– quiere decir lanzar conjuntamente y reunir, y designa la tésera cuya unión, al permitir el reconocimiento de una persona o una deuda, sirve de contraseña o pacto.

⁴ La traducción de *parole* al castellano no es inequívoca. Los traductores, al verter *parole* por “palabra”, no toman en consideración la multiplicidad de acepciones con las que Lacan juega con dicho término. En primer lugar, *parole* es empleada por Lacan como “palabra”, no tanto en el sentido del conjunto de letras o sonidos que forman esa unidad de lenguaje con significado (*mot* en francés), sino en el de la facultad y acción de expresarse con palabras; en este sentido, creo que puede verterse mejor por “habla”. En segundo lugar, *parole* muchas veces es usada por Lacan en otra acepción, en su combinación con verbos como *donner* (dar) o *engager* (empeñar), ofreciendo así el sentido de prenda; en este caso, es mejor traducir por palabra (“dar la palabra”). En tercer lugar, en menos ocasiones la acepción de *parole* linda con la de *discours* (discurso). La *parole*, por lo tanto, será referida en esta tesis como habla o palabra dependiendo del caso, pero sin olvidar la duplicidad de sentido que le es ínsita.

Así, el lenguaje tiene dos funciones: por un lado, la función de ley de crear algo nuevo (por ejemplo, trascender la dialéctica entre el yo y el otro mediante una terceridad); por otro lado, tiene una función mediana o mediocre: asegurarnos que somos y nada más (por ejemplo, un hablar para, al decir algo, no decir nada). Desde el punto de vista del habla, la primera función es el habla constituyente y la segunda el habla constituida, y ambas formas de lenguaje son dos “posibilidades” del habla (S1: 237).

Por último, pero fundamentalmente, lo simbólico es la condición del inconsciente como tal para Lacan. Las definiciones más importantes en esta época, que serán desplegadas a lo largo de estos capítulos, se articulan en estos términos: el inconsciente está estructurado como un lenguaje y “el inconsciente del sujeto es el discurso del otro” (E: 265).

2. Las dos operaciones de lo simbólico

La concepción de lo simbólico propuesta por Lacan es instituyente. El símbolo no es una elaboración de la sensación ni de la realidad, sino que *se propone a sí mismo como su propio origen* por cuanto “introduce la realidad humana en la realidad animal” (Lacan 1953b: 36).⁵ Lo simbólico es una “categoría *a priori*” (S2: 61), cuya propiedad de creación *ex nihilo* es la misma que tiene el λόγος bíblico: “en el comienzo era el Verbo” (Juan 1:1).⁶ En efecto, desde la perspectiva naturalista, el hombre, entre todos los animales, llega al símbolo gracias a un progreso mental que, aislando detalles y captando lo general, obtiene una combinatoria. Pero Lacan objeta que ése es un razonamiento circular que no explica el modo en el estadio animal se franquearía para dar el paso al estadio humano. No hay ningún elemento inmanente al pensamiento animal que permita dar ese paso, sino que es el símbolo el que estructura de antemano el pensamiento humano:

“pensar es sustituir los elefantes por la palabra ‘elefante’ y el sol por un círculo. Entre el sol [...] y el círculo [que lo designa], hay un abismo. Y aunque se lo franquease, no se haría ningún el progreso sobre la inteligencia animal, ya que el sol, en cuanto

⁵ Por eso los puntos de incertidumbre para el neurótico obsesivo, la muerte y la paternidad, al no tener evidencia sensible, se apoyan en relaciones simbólicas que la realidad no confirma: la muerte no es experimentable como tal, y el padre, antes de ser confirmado como el genitor, es una función simbólica.

⁶ Esta frase bíblica puede entenderse de dos maneras, según Lacan, una correcta y otra incorrecta: la primera supone que el *verbum* estuvo siempre, mientras que para la segunda el *verbum* implica comienzos absolutos. El *verbum* (el λόγος del texto griego), desde este último punto de vista, es lenguaje “como juego de presencia y ausencia y sirve de trasfondo al *fiat*, la palabra creadora más original” (S2: 460).

designado por un círculo, no vale nada [en sí mismo], sino en la medida en que ese círculo es relacionado con otras formalizaciones que constituyen con él una totalidad simbólica en la que él ocupa su lugar [...], en un mundo de símbolos.” (S1: 328).

Lacan identifica entonces el pensamiento humano al pensamiento simbólico. Este último está estructurado, según se deduce de la cita (aunque él no lo formaliza), por dos operaciones: en primer lugar, (1) el pensar *reemplaza la cosa por el signo* mediante una designación, que, en segundo lugar, (2) tiene valor no por su relación con la cosa, sino por su *relación con otros signos*, cuya totalidad simbólica conforma “el mundo semántico del lenguaje” (S1: 351) En lo que sigue, caracterizaré brevemente estas operaciones.

2.1. *El reemplazo de la cosa por el signo*

A la primera operación, la sustitución de la cosa por el signo, la llamo *reemplazo* a fin de no confundirla con otra que trataré en el siguiente capítulo: la *sustitución* de un significante por otro significante. En efecto, el reemplazo involucra dos elementos de naturaleza diferente (la cosa y el signo), mientras que la sustitución implica dos elementos de la misma naturaleza (dos significantes). La razón de esto es que el reemplazo inaugura genéticamente el universo simbólico, mientras que la sustitución ya opera en un mundo de significantes. En este sentido, puede decirse que la sustitución funciona en el momento descrito más arriba como relación de signos con otros signos. Una vez hecha esta aclaración, es preciso definir con precisión el reemplazo.

Lacan, al preguntarse por el sentido último del discurso, afirma: si “tras lo que un discurso dice, está lo que quiere decir, y tras lo que quiere decir, otro querer decir, esto nunca terminará a menos que sostengamos que el habla tiene una función creadora que hace surgir la cosa misma: el concepto” (S1: 351). El habla, al hacer introducir la mediación del lenguaje en la relación con la cosa, hace surgir lo que Lacan llama “la cosa misma” en el nivel lingüístico: el concepto. Ahora bien, esta operación no establece una relación entre la cosa y el concepto, sino que hace que tal relación se pierda: “el símbolo primero se manifiesta como el asesinato de la cosa” (E: 339), porque “el concepto está donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa”. Al decir “elefante”, “el elefante está ahí efectivamente desde el momento en el que lo nombramos [...], no en su realidad (ya que, en lo actual, todos los lugares están ocupados)” (S1: 351).

La idea del asesinato de la cosa es tomada, según Lacan, de Hegel, para quien el concepto hace que la cosa “esté ahí, aun no estando ahí”, en una “identidad en la diferencia” (S1: 351). En efecto, Hegel, según Lacan (un Hegel que es leído por Alexandre Kojève),⁷ afirma que el ser humano, al disponer del concepto, reemplaza con éste a la cosa, con un doble efecto: por un lado, la cosa natural se le vuelve irrecuperable, y, por el otro, la cosa es conservada en el concepto, permaneciendo idéntica y durando eternamente en el tiempo ante las variaciones de la realidad.⁸ La identidad y perduración de lo simbólico (el concepto) se opone así, para Lacan, a la fragmentación y fluctuación de lo imaginario (la realidad). Mientras que la vida instintiva del hombre, en especial la del recién nacido, se caracteriza por la fragmentación y la discordancia, la nominación de los objetos los hace subsistir con cierta consistencia: “la palabra que nombra es lo idéntico”, de modo que el objeto “presenta una permanencia en su aspecto a través del tiempo, que no es indefinidamente durable [...]. El nombre es el tiempo del objeto” (S2: 258). Lo simbólico es esta “realidad de nominación (*Nennrealität*)”, que “se extiende más allá, a todas las cosas humanas, que sólo están con vida por haber sido primero matadas y después traídas de nuevo a la vida en el símbolo” (Lacan 1955b: 10).

Lacan ve representando este esquema hegeliano de la génesis del símbolo en un ejemplo de juego infantil que Freud trae en su reflexión sobre la pulsión de muerte. En el juego del “*fort-da*”, dice Freud, un niño “exhibía el hábito, molesto en ocasiones, de arrojar lejos de sí, a un rincón, o debajo de una cama, etc., todos los pequeños objetos que hallaba a su alcance”, profiriendo “con expresión de satisfacción e interés, un fuerte y prolongado ‘o-o-o-o’”, que “no era una interjección, sino que significaba ‘*fort*’[se fue] [...]. El niño no hacía otro uso de sus juguetes que el de jugar a que ‘se iban’ [...]. Tenía un carretel de madera atado con un piolín [...]. Con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el hilo tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su

⁷ El texto en el que Lacan parece basarse es “La idea de la muerte en Hegel”, en el que Kojève, para Hegel, el hombre se distingue por el Entendimiento, que es “la facultad del discurso que distingue que distingue al hombre del animal y la cosa”, cuyo poder absoluto (o negatividad) consiste en separar la esencia de su soporte natural para transformarla en un concepto que es “una palabra-que-tiene-sentido o un discurso coherente (*Logos*). Así, el poder absoluto del Entendimiento no *separa* la idea-esencia de su soporte natural sino para ligarla, en tanto que idea-sentido, al soporte específico de un discurso” (Kojève 1933-1939: 599 y 601). Sobre la relación entre Kojève y Lacan, de la que no me ocuparé aquí, cf. Van Haute 1992 y Simonelli 2014b.

⁸ La idea de tiempo propuesta por Hegel (el de Kojève) de identificar el tiempo con el concepto es discutida por Heidegger en el §82 de *Ser y tiempo*. Quedaría por elucidar el problema de que supone el empleo simultáneo por parte de Lacan de una temporalidad hegeliana para teorizar lo simbólico y una temporalidad heideggeriana para conceptualizar la cura (la cual se verá en el capítulo 5).

significativo ‘o-o-o-o’, y después, tirando del hilo, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso ‘*Da*’ [acá está]. Ese era el juego completo, el de desaparecer y volver” (AE XVIII: 14-15). Lacan ofrece la siguiente interpretación: lo que el sujeto hace en este juego es dar la muerte a la cosa, acción en la que se agota todo el sentido de la pulsión de muerte.

Este juego es entonces uno de los tantos juegos repetitivos “con los que la subjetividad da a luz los símbolos”, “el niño nace al lenguaje”, al mismo tiempo que “el deseo se humaniza” (E: 339). El sujeto, más allá de dominar su privación de la madre asumiéndola (de acuerdo con la interpretación que Freud hace de ese juego), eleva su deseo a una segunda potencia: su acción “destruye el objeto que hace aparecer y desaparecer *provocando* su ausencia y su presencia anticipadamente”, y así “negativiza el campo de fuerzas del deseo para convertirse en su propio objeto para sí misma” (E: 339). Este objeto es encarnado en la pareja simbólica del “*fort*” y el “*da*”, anuncia la integración diacrónica en el sujeto de la dicotomía de los fonemas, cuya estructura sincrónica el lenguaje existente le ofrece para que asimile. El niño anula la cosa con el concepto, haciendo surgir la oposición entre la presencia y la ausencia que constituye la estructura mínima del orden simbólico. Es una repetición primitiva: “una escansión temporal que mantiene la identidad del objeto en la presencia y la ausencia” por medio del concepto, lo cual se corresponde con la idea de Hegel de que “el concepto es el tiempo” (Lacan 1953b: 24). En este proceso, al principio el símbolo del objeto es el objeto ahí presente, y cuando no está más ahí, es el objeto encarnado en su duración, separado de sí mismo, pero presente para el sujeto para siempre como permanencia humana.⁹

2.2. *La relación del signo con los otros signos*

Ahora bien, el símbolo no puede existir aislado, sino en relación con otros símbolos, cuyo conjunto conforma un sistema. Esta segunda operación obedece al carácter relacional del signo, que a menudo es definido por Lacan del siguiente modo: “la significación nunca remite más que a sí misma, es decir, a otra significación” (S1: 344). Esto significa simplemente que la significación de una palabra es, no tan sólo la cosa designada por ella, sino la suma de sus empleos. Por ejemplo, “mano”, lejos de significar meramente el órgano así llamado, también

⁹ Un ejemplo de esto es el símbolo distinguidamente humano: la sepultura, un túmulo o cualquier otro signo sobre la tumba de un fallecido que quiere decir que “esto ha durado” (Lacan 1953b: 25).

se presta a otros usos como “mano de obra” o “mano dura”. Estos últimos revelan que “todo uso siempre es metafórico en cierto sentido” (S1: 345), de modo que no hay realidad que no se sostenga de los usos metafóricos.

Lacan propone su primera teoría de la metáfora al discutir un artículo de Ernest Jones, “La teoría del simbolismo” (1916). Jones distingue la metáfora del símbolo, en la medida en que una y otro mantienen un lazo distinto con lo representado. Para él, un anillo significa no el matrimonio (sentido metafórico elaborado culturalmente), sino el órgano sexual femenino (sentido producto de una supuesta semejanza natural). En cambio, para Lacan, nada hace necesario que la naturaleza simbolice así el sexo femenino como algo primitivo: “un anillo no es un agujero con algo alrededor [...], sino que tiene un valor significativo” (S3: 451), con el que el hombre puede significar cosas muy distintas, entre las cuales está el matrimonio. Es entonces que no hay un símbolo más originario y una metáfora derivada, sino que la metáfora es la única forma de simbolización. Si llamo a alguien “sol de mi corazón”, no se trata, como cree Jones, de “una comparación entre lo que tú eres para mi corazón y lo que es el sol [fuente de calor, por ejemplo]”, sino que “ella es un desarrollo de algo que, al surgir, contiene no sólo una suma de significaciones, sino una emergencia de una relación con el ser infinitamente más rica que todo lo que puedo elucidar en ese instante.¹⁰ Esta emergencia implica todo lo que luego puede unírsele, y que yo no creía haber dicho” (S1: 345). Cuando pronuncio esas palabras, “mi ser” entra en el dominio del símbolo, porque implican que “el sol me calienta, me hace vivir, y también es el centro de mi gravedad, y además produce esa lúgubre mitad de sombra de la que habla Valéry, y asimismo es lo que ciega, lo que confiere a todo falsa evidencia y brillo engañoso (ya que el máximo de luz es también la fuente de todo oscurecimiento)” (S1: 345). El surgimiento del símbolo crea un orden de ser nuevo en las relaciones entre los hombres.

Lacan discute aquí, a mi juicio, con la teoría tradicional de la metáfora, según la cual ésta es el producto de una operación de comparación de sentidos propios: A es a B lo que C a D. En el ejemplo citado, alguien (A) es a mi corazón (B) lo que el sol (C) a la tierra (D):

$$\frac{A}{B} \frac{C}{D}$$

¹⁰ Cita de *ST*, donde la edición de Paidós dice erróneamente: “La comparación es sólo un desarrollo secundario de la primera emergencia al ser de la relación metafórica (*sic*), que es infinitamente más rica que todo lo que puedo por el momento elucidar”.

ALGUIEN SOL
CORAZÓN TIERRA

El sentido propio, los atributos del sol (calor, vida o centralidad), preexistentes y subsistes en sí, serían transportados a ese alguien, que, como resultado, sería investido por ese sentido de forma impropia. Ahora bien, contra esta teoría, Lacan afirma que no hay una realidad primaria de usos propios que sostenga una realidad derivada de usos metafóricos, sino que todo uso es metafórico en mayor o menor grado. Por consiguiente, la comparación no es el transporte del sentido derivado al sentido propio, sino la resultante de la emergencia de una relación con el ser que excede lo que se suponen que serían sentidos propios. Esto es lo que calificaría de una teoría de fundación del sentido, puesto que el sujeto, al pronunciar ciertas palabras, produce un efecto de creación. Ahora bien, esta creación a la vez implica la posible emergencia de otros sentidos implícitos que pueden desarrollarse más tarde, y que ese sujeto no produjo adrede. Si el sujeto queda a merced de los efectos de sentido de esa relación que él mismo instituyó, esto se debe a que todo efecto de sentido, una vez pronunciado, se articula en otros más que sólo son posibles porque se sostienen de un universo simbólico.

Esta primera de la metáfora, inscrita en su primera teoría de lo simbólico, será reformulada por Lacan en su teoría del significante, conservando, sin embargo, los motivos de base que son la crítica del símbolo como lazo natural y la metáfora como comparación.

3. El origen del símbolo

Luego de haber establecido lo que propuse como las dos operaciones de lo simbólico, es preciso reconstruir el proceso por el que Lacan muestra la entrada del hombre en lo simbólico al comienzo de su vida. La indagación del origen del símbolo en el sujeto es realizada por él fundamentalmente en base una interpretación que propone del artículo “La negación” (Freud 1925c). Esta interpretación comienza en el *Seminario I* (1953-54), continúa en el comentario que Jean Hyppolite (1956) hace a este artículo en ese contexto, y termina en el *Seminario 3* (1955-56) y en los textos “Introducción...” (1956a), en “Respuesta...” (1956b) que Lacan escribe al comentario del filósofo. Asimismo, esta interpretación es complementada con dos casos clínicos del psicoanálisis: el caso del pequeño Dick (Klein 1930) y el del hombre de los lobos (Freud 1918). A continuación realizaré una reconstrucción pormenorizada de la secuencia argumentativa con la que Lacan sustenta la hipótesis sobre el origen del símbolo, mostrando en el ínterin las nociones heideggerianas de las que se apropia para solventarla.

3.1. *La formación del símbolo en el caso Dick*

El artículo del que Lacan parte para reflexionar sobre el origen del símbolo es el escrito por Melanie Klein, “The importance of symbol-formation in the development of the ego” (1930), al que él somete a una lectura crítica, es decir, una que al tiempo que desecha lo que considera equivocado se apropia de lo que estima correcto pero reformulándolo en términos novedosos. Antes de exponer la versión de Lacan sobre este artículo, resumiré brevemente los aportes principales del mismo.

Klein presenta el simbolismo como la base de la relación con el mundo exterior, la fantasía y la sublimación. El niño muy precozmente, durante la fase sádica (primero oral y luego anal) del complejo de Edipo temprano, manifiesta la intención de atacar los objetos que constituyen para él la madre y el padre, y, en consecuencia, se angustia por la posible represalia de éstos. Esta angustia es la que activa el proceso de identificación:

“como el niño desea destruir los órganos (pene, vagina, pecho) que representan a los objetos [parentales], concibe un temor a éstos. La angustia contribuye a hacerle equiparar [*equate*] los órganos en cuestión con otras cosas. Debido a esta ecuación [*equation*], esas otras cosas, a su vez, se convierten en objetos de angustia, y entonces el niño se ve impelido constantemente a hacer ecuaciones nuevas y diferentes, que forman la base de su interés por los nuevos objetos y del simbolismo.” (Klein 1930: 25-26)

Por lo tanto, Klein define el simbolismo originario como una identificación que, mediante una ecuación, desplaza al padre y a la madre como objetos de temor a ciertos sustitutos. Para que el símbolo pueda formarse, el niño debe tener cierta cantidad de angustia y, además, su yo debe ser capaz de tolerarla.

Klein demuestra este proceso en el caso de un niño de cuatro años llamado Dick, cuyo yo había dejado de desarrollar la vida de la fantasía y de establecer una relación con la realidad.¹¹

¹¹ Klein explica la incapacidad de su yo para tolerar la angustia por un factor constitucional y por un desarrollo prematuro de lo genital, que habría inducido una identificación excesiva con el objeto atacado y una consecuente defensa prematura contra el sadismo. En cambio, Lacan arguye que el problema de Dick no es que su yo no pueda dirigir el desarrollo, sino que falta, como se verá más adelante, la estructuración del mundo que determina la aparición del yo.

En el niño, la formación del símbolo se había estancado, dejando solamente un aislado interés por ciertos objetos que, sin relación con la realidad, no servían de base para sublimaciones. En efecto, desde el punto de vista de la psicología del desarrollo, la edad mental de Dick era de tan sólo un año y medio, y su único interés eran, por un lado, los trenes y las estaciones, y, por el otro, las manijas y las puertas y su apertura y su cierre. Las otras personas tampoco parecían ser de su interés. Klein interviene sobre su falta de relación simbólica interpretando sus conductas y sus dichos en términos edípicos. Así, por ejemplo, jugando con trencitos de juguete, le dice al niño: “El tren grande es ‘El tren papi’, y el pequeño es el ‘tren Dick’, y la estación es ‘Mami’; Dick entra en Mami” (Klein 1930: 30). Dick responde a esto corriendo al espacio que separa la puerta de entrada de la puerta interior del consultorio para encerrarse, decir “oscuro” y salir de nuevo, repitiendo esta acción varias veces. Klein le explica en el mismo sentido tal accionar: “Está oscuro dentro de Mami. Dick está dentro de Mami” (Klein 1930: 31). Esta introducción del complejo de Edipo en la situación analítica posibilita, según Klein, el desarrollo del yo con su correlativo despliegue del símbolo —es decir, permite a Dick dar el paso de su esquizofrenia de ese momento a una neurosis—.

La lectura que Lacan hace del artículo de Klein está mediada por otra, la de la psicoanalista Marie-Cécile Gélínier. En efecto, en una práctica muy habitual de sus primeros seminarios, Lacan le delega el comentario de ese artículo a fin de introducirlo al público antes de proponer él mismo su propia interpretación —la cual, dicho sea de paso, toma un fuerte apoyo en dicho comentario—. Así, en la cuarta clase del *Seminario I*,¹² Gélínier afirma que el intento de Klein de mostrar cómo el niño pasa del estadio sádico-oral al estadio del simbolismo incurre en un círculo vicioso. Este círculo resulta de las introyecciones y las proyecciones con las que Klein explica ese paso, en la medida en que ellas no permiten situar al sujeto: el niño tiene angustia de destruir a la madre, pero también de destruirse a sí mismo, ya que él introyecta a la madre y, por ende, su propio sadismo. El simbolismo, como ecuación entre el cuerpo propio (total o parcial) y los objetos, le permite a Dick aliviar su angustia distribuyéndola en el mundo. Gélínier destaca que, en la fase sádico-oral, todo es a la vez fantástico y real, ya que nada los diferencia: todo es entonces, en realidad, pre-real y pre-fantástico (*unreal reality*). Klein introduce, por consiguiente, un tercer término con el que diferencia lo simbólico de lo real:

¹² La intervención de Gélínier fue eliminada de la clase VI (17/02/1954) en la edición *SI*, en consonancia con el reprochable criterio editorial de Jacques-Alain Miller, por lo que hemos debido recurrir a las ST.

hace simbólicos el cuerpo de la madre y el sadismo del niño.

Este argumento de Klein que Gélinier resalta es retomado por Lacan. En efecto, para Dick, según él, la realidad está no simbolizada, inconstituida, “vive en un mundo no humano”, si lo que constituye un mundo humano es “el interés por los objetos en cuanto distintos, o sea, en cuanto equivalentes”, mundo que es “infinito con relación a los objetos” (S1: 112). El hecho de no haber producido una primera identificación como esbozo del simbolismo, hace que Dick “viva en la realidad [realidad irreal]; para él, no hay ni otro ni yo, sino una realidad pura y simple [...]. Los trenes y todo lo demás son algo, pero no son algo nombrable ni nombrado” (S1: 113). Al hablarle a un ser que no respondía simbólicamente, Klein es da así nombre a lo que participa del símbolo en cuanto es nombrable, pero que hasta entonces para él no era más que una realidad pura y simple. Dos momentos se deducen de esto: un primer momento de realidad irreal (la realidad pura y simple), y un segundo momento, alcanzado por la mediación del símbolo, de distinción entre la fantasía y la realidad. Ellos, a mi juicio, se traducen a los registros lacanianos como un primer momento de lo real (no humano como no lingüístico) y un segundo momento de realidad simbólica en la que se inserta la fantasía imaginaria (mundo humano como lingüístico).

En efecto, para Lacan, hay en este caso dos estadios. En el estadio pregenital, el sujeto de a poco amplía su realidad humana haciendo equivaler imaginariamente con otros objetos los objetos con los que se había identificado primitivamente, en un proceso en el cual la angustia detiene la identificación definitiva que fija la realidad. En el estadio genital, se fija la realidad humana. Ahora bien, si la realidad no está fijada para Dick, no es sólo porque no ha alcanzado el estadio genital, sino porque ni siquiera ha simbolizado las fantasías en el estadio pregenital. Sin embargo, la realidad de Dick está del todo deshumanizada:

“ya está simbolizada, porque puede dársele un sentido. Pero como ella es primero un movimiento de ida y vuelta, es sólo una simbolización anticipada, inmovilizada, y de una única identificación primaria que tiene nombre: lo vacío, lo negro. Lo humano en la estructura del sujeto es esa oquedad, y ella es la que responde en él [...]. [Dick sólo se relaciona con esta oquedad, donde hay unos pocos objetos innombrables, no porque no aprehenda esas palabras, sino que] no realizó la *Bejahung* [afirmación]: no las asume.” (S1: 114-15)

Lacan introduce aquí por primera vez un término que será central en lo sucesivo: la *Bejahung*, la afirmación primordial del proceso de simbolización, término que toma, como veremos, de “La negación” (Freud 1925c).

Sin embargo, Lacan, retomando lo apuntado por Gélinier, critica la explicación kleiniana: los fenómenos descritos son imaginarios, ya que se caracterizan por su reversibilidad especular (por ejemplo, el objeto que atacado por el niño puede volverse, por represalia, atacante del niño y, ergo, angustiante). Por lo tanto, la ecuación simbólica que propone Klein es, en realidad, imaginaria, dado que surge de un mecanismo alternante de proyección e introyección. Dick imaginaria con unos esbozos el mundo exterior (trenes, estaciones, etc.) y sus objetos se reducen a ser signos mínimos que expresan el adentro y el afuera (el espacio oscuro asimilado al cuerpo materno), pero no produce el juego libre, por su conjunción, entre las formas imaginaria y real de los objetos.¹³ Siguiendo este razonamiento, propongo que si la ineficacia de la proyección y la introyección para dar cuenta de esos fenómenos es su reversibilidad, entonces *la eficacia de lo simbólico para explicarlos tendrá que ofrecer una ecuación simbólica que no sea reversible*. Esto es lo único que motiva la afirmación de Lacan de que, “tal como lo utilizamos, el término ‘introyección’ no es lo contrario de proyección. Prácticamente sólo se lo emplea cuando se trata de introyección simbólica. Siempre se acompaña de una denominación simbólica. La introyección es siempre introyección de la palabra [*parole*] del otro, lo que introduce una dimensión muy diferente a la de la proyección” (S1: 133). Hay implícito aquí entonces *un desnivel, entre la proyección, que es imaginaria, y la introyección, que es simbólica*. El yo, en relación con el otro, proyecta su propia imagen. En cambio, en relación con el Otro, introyecta la palabra de éste.

En este punto, afirma Lacan, la pregunta de por qué Dick no llama a nadie si cuenta con el lenguaje suficiente está mal planteada. El lenguaje no es una condición para la llamada, ya que hay llamadas sin lenguaje, como lo demuestran los animales domésticos que, a pesar de no disponer de él, pueden llamar a la atención humana sobre lo que necesiten. Ahora bien, la llamada humana se distingue por “un desarrollo ulterior y más rico, porque se produce en un ser que ya adquirió el nivel del lenguaje” (S1: 135).¹⁴ Lo que ocurre en el caso de Dick es

¹³ En términos de los esquemas ópticos que Lacan formula en el *Seminario I*, esto significa que hay inclusiones imaginarias de objetos reales, o, a la inversa, capturas de objetos imaginarios en un ámbito real.

¹⁴ Para mostrar esto, Lacan recurre a la teoría del lenguaje de Karl Bühler sin consignar la referencia, pero que he encontrado en su *Teoría del lenguaje* (Bühler 1934: 48-52). La distinción de tres etapas en el lenguaje es

que, aunque está en condiciones de producir la llamada porque dispone del lenguaje, no la pronuncia: según Lacan, su lenguaje está interrumpido en el nivel de la palabra primordial que es la llamada. Por esta ausencia de palabra, el lenguaje en Dick no se ha enlazado a su sistema imaginario, haciendo que para él lo real y lo imaginario sea equivalentes. De ahí la pobreza de los objetos de su mundo. Para subsanarlo, Klein esboza la unión entre el lenguaje y lo imaginario “enchapando la simbolización del mito edípico” que simboliza la relación “de un ser, nombrado, con otro ser” (S1: 136). Desde ese entonces, Dick hace una primera llamada que pide por su niñera (con quien había entrado y a quien había dejado partir como si nada) produciendo la respuesta de ella. Esta primera comunicación permite que las cosas se articulen con otros elementos de la situación, ahora organizada en el plano del Edipo.

Esta célula de simbolismo, que le permite a Dick simbolizar la realidad que lo rodea, un ejemplo de la definición lacaniana del inconsciente como “el discurso del otro” (E: 265). En efecto, en Dick no había en verdad inconsciente. Es el discurso de Klein el que le injerta las primeras simbolizaciones que constituyen la palabra verdadera que determina la posición inicial desde la que el sujeto puede desplegar lo imaginario y lo real y alcanzar su desarrollo a medida que se integra al sistema simbólico. Esta palabra, que no es la del sujeto, sino la del otro, tiene un contenido preciso: la situación simbólica del complejo de Edipo. Ésta tiene su eficacia específica, dado que, con su ley, formula la estructura fundamental que humaniza al

retomada de forma crítica por Lacan. Primero, está el enunciado, “cuando le digo a alguien la cosa más sencilla (por ejemplo, un imperativo), en el que situar todo lo concerniente a la naturaleza del sujeto: un oficial, un profesor, no darán sus órdenes con el mismo lenguaje que un obrero o un contraatacante”; segundo, está la llamada, “presente en todo imperativo: es el tono con el que se dice ese imperativo; un mismo texto puede tener valores completamente diferentes según el tono empleado (el simple enunciado: ‘Deténgase’, puede tener valores de llamada totalmente diferentes según las circunstancias)”; y por último, está la comunicación, “aquello de lo que se trata y su referencia al conjunto de la situación” (S1: 135). A qué se reduce lo que Lacan extrae de Bühler se puede ver exponiendo la teoría de este último. Bühler concibe el lenguaje con un modelo tripartido: el emisor, el receptor y los objetos y relaciones, estando los tres relacionados por el fenómeno acústico, que es elevado a la categoría de signo de tres formas distintas según la función semántica a la que sirva. Son tres las funciones a las que puede servir el signo: expresar la interioridad del emisor, en cuyo caso el signo es un síntoma o indicio y la función semántica es de expresión (*Ausdruck*); apelar a dirigir la conducta del receptor, en cuyo caso el signo es una señal y la función semántica es de apelación (*Appell*); y, por último, representar los objetos y estados de cosas, en cuyo caso el signo es un símbolo y la función semántica es de representación (*Darstellung*; Bühler, 1934: 48-49). La interpretación que Lacan hace de Bühler es un caso de transformación apropiadora. La expresión es ejemplificada por Lacan con un imperativo, lo cual complica el uso ilustrativo de la triple función, ya que, para Bühler, en la expresión se destaca la referencia del enunciado al sujeto. Además, el uso lacaniano del término “enunciado” no es propio de Bühler. Por otra parte, Lacan destaca el valor de la función de apelación, *Appell*, que traduce por “llamada”. Por último, la representación, que Lacan llama comunicación, no parece ser de importancia. En suma, la función de la llamada es lo que a Lacan le interesa.

hombre.¹⁵ En suma, Dick muestra que un sujeto que dispone del lenguaje y de la posibilidad de desplazamientos imaginarios que le permitirían estructurar su mundo, puede no estar en el mundo real, debido a que las cosas no han aparecido en cierto orden. El mundo real es “un mundo humanizado, simbolizado, constituido por la trascendencia introducida por el símbolo en la realidad primitiva”, pero “sólo cuando se produjeron una serie de encuentros en el lugar adecuado” (S1: 139). Sólo gracias a lo simbólico pueden lo imaginario y lo real articularse para dar origen al mundo humano. La *Bejahung* primordial de lo simbólico en el seno de la realidad primitiva es lo que Lacan elucida ulteriormente en su estudio del artículo freudiano, “La negación”.

3.2. *La Verneinung en la génesis del símbolo*

Lacan prosigue su elucidación del origen del símbolo a partir del texto freudiano sobre la negación. Una vez más, es la lectura realizada por un participante de su seminario, en este caso la de Jean Hyppolite en el *Seminario I* (“Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud”, Hyppolite 1956),¹⁶ la que Lacan emplea para introducir a su público introducirse en el texto de su interés y tomar un primer apoyo. La complejidad del comentario de filósofo hace que deba exponerlo en detalle complementándolo con algunos fragmentos del texto freudiano que hablan a favor de su lectura.

En su interpretación del artículo de Freud, “La negación” (1925c), Hyppolite comienza distinguiendo entre la actitud de la negación y el juicio de negación (la negación dentro del juicio). Hyppolite retoma la negación que un paciente dirige al psicoanalista: “Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es” (AE XIX: 253), para definirla como “un modo de presentar lo que uno es en el modo de no serlo” (E: 880). Además, se detiene en una palabra con la que Freud la define: la negación es “una *Aufhebung* de la represión” (entiéndase “*aufheben*” como “*soulever*”, “levantar”, “quitar”), pero “no una aceptación de lo reprimido” (AE XIX: 253-54). En la negación, lo esencial de la represión persiste como la no aceptación del contenido que, empero, es consciente. Hay entonces dos etapas: primero, afirmo lo que no soy (“Mi madre no es”), de lo cual se deduce lo que soy (“Mi madre es”), y así la represión persiste en la forma de la negación; segundo, el analista me hace aceptar

¹⁵ Lacan concibe, basándose en los trabajos de Claude Lévi-Strauss, que el complejo de Edipo tiene un efecto de hominización y culturación en el hombre, en el sentido preciso de una estructura elemental del parentesco.

¹⁶ El texto de Hyppolite se incluyó como Apéndice I en los *Escritos*, de ahí que en adelante se lo cite como E.

intelectualmente lo que antes negaba formalmente, con lo cual, a pesar de todo, “el proceso represivo mismo no queda todavía *aufgehoben*” (AE XIX, 254), esta vez en el sentido que se diría hegeliano, en cuanto negación de la negación: la afirmación intelectual de lo negado en cuanto negación de la negación.

Por otro lado, al recaer en el contenido una negación, el pensamiento se separa del afecto: “lo intelectual es una especie de suspensión del contenido” (E: 881).¹⁷ Freud explica esto con la hipótesis de una génesis del juicio o del pensamiento a partir de las mociones pulsionales primarias. Según Hyppolite, esta génesis que es histórica y mítica, y no psicológica —es decir, el “en el comienzo” de Freud tiene el mismo valor que el “había una vez” del mito—. En esta génesis, la relación afectiva primaria, por situarse en el campo de la acción humana, contiene ya una historia fundamental, y gracias a esto puede engendrar la inteligencia. Las mociones pulsionales primarias tienen dos operaciones regidas por el principio de placer: la *Einbeziehung* (inclusión) en el yo de todo lo bueno y la *Ausstossung* (expulsión) de todo lo malo (por cuanto lo malo, lo ajeno al yo y lo exterior son idénticos al comienzo). Estas dos operaciones se desarrollan luego en el juicio. Freud distingue dos tipos de juicio: el juicio de atribución (la función de atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa) y el juicio de existencia (la función de admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad).¹⁸

Ahora bien, para Hyppolite, la negación del juicio atributivo y la del juicio de existencia

“no están en el mismo nivel que *la negación cuando ella aparece en su función simbólica* [...]: el juicio todavía no existe en este momento de emergencia; más bien, hay un mito primario del adentro y el afuera.” (E: 884; mi subrayado)

El querer apropiarse de algo o expulsar algo está detrás del juicio de atribución. Y más aún, en el comienzo, al sujeto nada le es ajeno, ya que la distinción entre lo ajeno y sí mismo involucra la operación de la expulsión:

“Freud dice que uno introyecta y expulsa, y que, por lo tanto, *hay una operación que es*

¹⁷ Hyppolite compara esta circunstancia con lo descrito en un capítulo de *La fenomenología del espíritu* donde Hegel muestra cómo el apetito de destrucción que se apodera del deseo es sustituido por la negatividad verdadera, es decir, por una negación ideal. Este momento mítico de negación ideal sería homólogo al tiempo primordial que Freud propone para pensar la génesis de la negación.

¹⁸ Distinción en la que puede trazarse la influencia de la lógica de Brentano en Freud, cf. Kripper 2010.

la operación de expulsión, «sin la cual» la operación de introyección «no tendría sentido». Ésta es la operación primordial en la que lo que será el juicio de atribución «se funda».” (E: 884; mi subrayado)¹⁹

Aquí residen el centro de la interpretación de Hyppolite, ya que Freud no afirma que la operación de expulsión está en la base del juicio de atribución; más bien, parece otorgar igual peso a la introyección y la expulsión. En cambio, Hyppolite ve aquí “la aparición aquí de un símbolo fundamental, disimétrico. La afirmación primordial no es otra cosa que afirmar; pero negar es más que querer destruir” (E: 883). Además, refuerza esta lectura a propósito de la génesis del juicio de existencia: si el juicio de existencia se origina en la relación entre la representación y la percepción,

“lo importante es que, ‘en el comienzo’, es indiferente que uno sepa si hay o no hay. Hay: el sujeto reproduce su representación de las cosas en base a la percepción primitiva que tuvo de ellas. Cuando ahora dice que esto existe, la cuestión es «no» si esta representación todavía conserva su estado en la realidad, sino si puede o no reencontrarla.” (E: 884-85; mi subrayado)

Por un lado, este “hay” (*il* y *a*) pertenece al mismo nivel primitivo que la expulsión primaria. Por otro lado, la relación entre la representación y la realidad, que Freud llama el examen de realidad, se funda “en la posibilidad de reencontrar su objeto otra vez”: “la repetición [es] el resorte” (E: 885).

Por lo tanto, la génesis del juicios de atribución y de existencia es una cuestión de afuera y adentro, esto es, de lo subjetivo (lo representado, lo no real) y lo otro (lo presente también ahí afuera, lo real). Hyppolite insiste en resaltar un desnivel en el texto:

“Die Bejahung –als Ersatz der Vereinigung– gehört dem Eros an, die Verneinung –Nachfolge der Ausstoßung– dem Destruktionstrieb”, “La afirmación –como sustituto de la unión– pertenece al Eros, y la negación –sucesora de la expulsión–, a la pulsión de destrucción.” (GW XIV: 28; AE XIX: 256)

¹⁹ Las palabras entre comillas angulares son agregados del propio Lacan en el “Comentario...” de Hyppolite.

El *desnivel* es que, a diferencia de la afirmación, la negación es calificada, no de *Ersatz* (sustituto) de la pulsión, sino *Nachfolge* (sucesora) de ella. Lo que parece en el texto de Freud un matiz –cuando dice que la afirmación sustituye sencillamente a la unificación, mientras que la negación resulta posteriormente de la expulsión– se corresponde coherentemente, según Hyppolite, con la afirmación de que “la operación de la función del juicio se posibilita únicamente por [...] *la creación del símbolo de la negación*” (AE XIX, 257). En efecto, si Freud no dice que el funcionamiento del juicio es posibilitado por la afirmación, es porque “la negación cumplirá un papel no como tendencia a la destrucción, ni dentro de una forma del juicio, sino en la medida en que ella es la actitud fundamental de simbolicidad hecha explícita” (E: 886).²⁰ La disimetría entre la afirmación y la negación significa que

“todo lo reprimido puede ser retomado y reutilizado otra vez en una especie de suspensión, y que, en cierto sentido, en lugar de estar bajo el dominio de los instintos de atracción y expulsión, puede producirse un margen para el pensamiento, una aparición de serlo en la forma de no serlo, que se produce con la negación –es decir, donde el símbolo de la negación se vincula con la actitud concreta de la negación–.” (E: 886)

Hyppolite distingue entonces, en mi opinión, tres sentidos de la negación: como tendencia a la destrucción, como forma del juicio, y como *actitud fundamental de simbolicidad, siendo ésta la negación en sentido pleno*. La negación es así “una actitud concreta en el origen del símbolo explícito de la negación. Este símbolo explícito es lo único que posibilita algo como la utilización de lo inconsciente manteniendo siempre la represión” (E: 887). La negación que destaca Hyppolite es pues, a mi juicio, la que mediatiza el paso originario del instinto de destrucción a la forma de la negación, y que, como símbolo, permite que lo inconsciente pase a la conciencia manteniendo la represión.²¹ Pero además es importante retener dos elementos

²⁰ ‘La creación del símbolo de la negación [permitió] al pensar un primer grado de independencia respecto de las consecuencias de la represión y, por tanto, de la compulsión (*Zwang*) del principio de placer’ [AE XIX, 257]

²¹ Así, según Hyppolite, uno encuentra en el texto de Freud, “por un lado, un análisis del tipo de actitud concreta que emerge de la propia observación de la negación; y, por otro lado, la posibilidad de ver cómo lo intelectual se disocia «en acto» de lo afectivo; por último, y sobre todo, una génesis de todo lo que acaece en el nivel primario, y, en consecuencia, el origen del juicio y del pensamiento en sí mismo (en la forma del pensamiento como tal, dado que el pensamiento ya está mucho antes, en [el estado] primario, pero no está allí como pensamiento), que se capta por medio de la negación” (E: 887).

que el filósofo desataca que serán retomados por Lacan en toda su resonancia heideggeriana: el “hay” (*il y a*) y la expulsión primaria, que se ubican genéticamente en el mismo momento primitivo, como se verá en el próximo apartado.

3.3. *El rechazo primordial en el caso del hombre de los lobos*

Si el caso de Dick y el artículo de sobre la negación preparan el terreno para la reflexión de Lacan sobre el origen del símbolo, es el historial del paciente al que Freud bautizó como el hombre de los lobos (Freud 1918) el que le sirve de suelo más fértil para este tema, ya que el problema del origen es el que ocupó al fundador del psicoanálisis al escribirlo. En efecto, Freud se pregunta si el recuerdo construido a partir de un sueño que el paciente había tenido al cumplir los cuatro años, la escena primitiva (la atestiguación, en su primer año de vida, del coito *a tergo* de los padres), había sido efectivamente real o una fantasía hecha a posteriori.²² Ahora bien, por su parte, Lacan encuentra en los déficits de la historia infantil la falla debido a la cual el sujeto no cuenta con un símbolo constituido de forma perfeccionada. Si bien esta idea es en cierto modo similar a lo que plantea en el caso de Dick, la diferencia es que en el hombre de los lobos esto ocurre en un momento genéticamente posterior. En efecto, la falla, que Lacan delimitará con el término “*Verwerfung*”, se produce cuando el niño tiene ese sueño a los cuatro años. A continuación, reconstruiré la discusión de Lacan de este caso en todos los lugares en los que lo trata: el *Seminario 1* (1953-54), la “Introducción al comentario de Jean Hyppolite” (1956a), “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” (1956b), y el *Seminario 3* (1955-56).

3.3.1. El *Seminario 1*

El episodio central en el que se basa la interpretación de Lacan es el siguiente. Cuando el hombre de los lobos, al cumplir cuatro años, está listo para estructurar edípicamente su relación con sus padres –por un lado, su deseo por la madre y su rivalidad con el padre (Edipo positivo) y, por el otro, su amor al padre y su rechazo de la madre (Edipo negativo)–, rechaza en particular la posición homosexual del Edipo negativo, debido a que la pasividad frente al padre le hace correr el peligro de ser castrado de su órgano sexual (la amenaza de castración). De este modo, afirma Lacan en el *Seminario 1*,

²² Se tratará en detalle este problema freudiano y la forma que Lacan lo retoma en el capítulo 5.

“el sujeto ‘rehúsa’ o ‘rechaza’ (el término alemán es *verwirft*) todo lo que pertenece al plano de la realización genital [a la castración], y regresa a las posiciones de la teoría anal de la sexualidad. [La *Verwerfung*] ni siquiera se trata de una represión, en el sentido de un elemento que se habría realizado en cierto plano y que sería luego repelido. La represión, dice Freud, es algo distinto [de una *Verwerfung*]: ‘*Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung.*’ [AE XVII: 74].” (S1: 74)

Una *Verwerfung* no es una *Verdrängung*, “porque la represión no puede distinguirse del retorno de lo reprimido –en el que el sujeto grita con todos los poros de su ser aquello de lo que no puede hablar–. De la castración, el sujeto ‘no quería saber nada en el sentido de la represión’ (*er von ihr nichts wissen wollte im Sinne der Verdrängung*)’ [AE XVII: 78], proceso que Freud designa con el término ‘*Verwerfung*’” (E: 386). Lacan parece distinguir así dos formas de no-querer-saber: por un lado, la *Verdrängung*, la represión, que “habla” en el retorno de lo reprimido (síntomas, actos fallidos, etc.); y, por el otro, la *Verwerfung*, cuya manera de hablar queda por elucidar.

Ahora bien, esta distinción terminológica hecha por Freud no es retomada prácticamente en ningún otro lado por él y mucho menos elevada a una diferencia de concepto. La operación de lectura de Lacan aquí –que, de hecho, es ilustrativa de su modo de leer a Freud en general– consiste en aislar la *Verwerfung* para elevarlo a la categoría de un concepto que, sin embargo, sólo cobra valor en el contexto de su propia discusión, y ya no meramente en el del corpus freudiano. Así, Lacan da inicio a su operación criticando la traducción que los psicoanalistas Marie Bonaparte y Rudolf Loewenstein habían hecho de “*Verwerfung*” por “*jugement qui rejette et choisit*”,²³ dado que introducen un juicio donde en realidad “no hay *Urteil* [juicio], sino *Verwerfung*” (S1: 75). Lacan sustenta su argumento retomando la forma en la que Freud destaca la inicial toma de posición del hombre de los lobos ante el problema de la castración:

“la desestimó [*verwarf*] y se atuvo al punto de vista del comercio por el ano [...], [donde

²³ Strachey, editor y traductor de la canónica *Standard Edition*, lo vertió pocos años después, en la misma línea errónea que Bonaparte y Loewenstein, por “*condemning judgement*” (SE XVII: 79-80). Etcheverry, traductor de la edición de mayor uso en castellano de las *Obras completas*, que a su turno se basa en gran medida en el trabajo de Strachey, lo vierte por “desestimación” (AE XVII: 74). Ambas traducciones son en cierta medida contrarias a la interpretación de Lacan.

el sentido de *verwarf* es que] no quiso saber nada de [la castración] en el sentido de la represión. Con ello, en verdad, *no se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia, pero era como si ella no existiera.*” (AE XVII: 78; mi subrayado)

Considero que Lacan recoge aquí una distinción muy sutil, no conceptualizada por Freud, de dos niveles de operación: *un nivel originario que es previo al juicio de existencia* (y que, a partir de lo estudiado en “La negación”, corresponde adjudicar con Freud al juicio de atribución), en el cual se produce la *Verwerfung*; y *un nivel derivado que es el propio del juicio de existencia*, en el cual se inscribe la *Verdrängung*. Así, lo que ocurre en el nivel originario establece la condición de posibilidad de la represión:

“un más allá [o, mejor dicho, un más acá] de la represión, algo último, ya constituido primitivamente, un primer nódulo de lo reprimido que, no sólo no se admite [*avoue*], sino que, por no formularse, es *como si no existiese*, como dice Freud. Sin embargo, en cierto sentido, se halla en alguna parte, puesto que es el centro de atracción que atrae hacia sí todas las represiones ulteriores.” (S1: 75; mi subrayado)

En el hombre de los lobos, lo *verworfen*, “lo que se ha excluido de la historia del sujeto”, es la realización de la experiencia genital” (S1: 76). El nódulo de lo *verworfen* “está en un nivel muy distinto de los avatares de la represión, en la medida en que constituye su fundamento” (S1: 76).

3.3.2. Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud

Este nivel es precisado en la “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” (1956b), donde Lacan recoge explícitamente de la extensa exposición del filósofo (que se vio en detalle más arriba) una sola cosa:

“la diferencia de nivel en el sujeto entre la creación simbólica de la negación y la *Bejahung*, [creación del símbolo que es mítica y no genética, y que] [...] no puede relacionarse con la constitución del objeto, ya que concierne a una *relación entre el sujeto y el ser, y no entre el sujeto y el mundo.*” (E: 382; mi subrayado)

La relación entre el sujeto y el ser, en su diferencia respecto de la relación entre el sujeto y el mundo, corresponde a “una *simbolización primordial* que conserva sus efectos hasta en la estructuración discursiva” (E: 383; mi subrayado). El ser –término que Lacan retoma de modo determinante de Heidegger, como se verá– se le aparece al sujeto en el momento de la simbolización primordial. Lacan propone entonces *una génesis de lo simbólico dispuesta en dos niveles diferentes*. En el nivel originario, el que antes se adjudicó al juicio de atribución, es aquél en el cual pueden producirse la *Bejahung* o la *Verwerfung*, que es el contrario de aquélla. En el nivel derivado, que en el *Seminario I* ya se había vinculado al juicio de existencia, es aquél en el cual puede ocurrir la *Verneinung*.

Así, esta “diferencia de nivel entre lo simbólico como tal –la posibilidad simbólica, la apertura del hombre a los símbolos– y su cristalización en el discurso organizado –en la medida en que contiene la contradicción–” (S1: 101), postula que en la posibilidad simbólica puede haber *Bejahung* o *Verwerfung*. En el primer caso, la *Bejahung* garantiza la condición de que algo exista para un sujeto: “la posibilidad del símbolo *abre* al sujeto a cierta relación con el mundo” (S1: 97). La afirmación primaria del símbolo “*abre*”, término de Heidegger, al sujeto al mundo, en el sentido de que, retomando lo recién citado, *la relación primaria con el ser es la condición de la posibilidad de la relación con el mundo*.

Ahora bien, en el segundo caso, la *Verwerfung* constituye lo que es expulsado:

“La *Verwerfung* trunca cualquier manifestación del orden simbólico –es decir, trunca la *Bejahung*, que Freud establece como el proceso originario en el que el juicio de atribución se enraíza, y que es la condición primordial para que *algo de lo real llegue a ofrecerse a la revelación del ser* [viene à s’offrir à la révélation de l’être] (*o, para emplear el lenguaje de Heidegger, sea dejado-ser* [laissé-être])–. A tal extremo nos lleva Freud, ya que algo puede reencontrarse allí como ente sólo con posterioridad. Tal es la afirmación inaugural, que ya no puede volver a ocurrir sino a través de las formas veladas del habla inconsciente, porque es sólo mediante la negación de la negación que el discurso humano nos permite regresar a ella. Pero, ¿qué ocurre con lo que no es dejado-ser en esta *Bejahung*? Freud dijo enseguida que lo que el sujeto cercenó (*verworfen*), decíamos, de la *apertura al ser* [ouverture à l’être], no será reencontrado en su historia, si designamos con este término el lugar en el que lo reprimido consigue reaparecer [...]. El sujeto *no querrá ‘saber nada de la castración en el sentido de la represión’* [AE XVII: 78]. Porque,

para que él pueda conocer de ella en este sentido, habría tenido que *llegar a la luz* [venu au jour] de algún modo en la simbolización primordial. Pero, de nuevo, ¿qué sucede con ello? Pueden ver qué sucede: *lo que no llegó a la luz en lo simbólico aparece en lo real.*” (E: 387-88; mi subrayado)

Así, la *Bejahung* es definida en términos netamente heideggerianos como la *simbolización primordial* que posibilita que algo de lo real “llegue a ofrecerse a la revelación del ser”, “sea dejado-ser”²⁴ o “llegue a la luz” del ser.²⁵ Sólo en virtud de que lo *real* sea acogido en el ser, puede el sujeto reencontrarlo ahora como *ente*. Este es para Lacan equivalente a lo simbólico. Lo que ingresa en el ser es lo afirmado, y así puede retornar en la historia. En cambio, lo que no ha entrado en el ser es lo que ha sido cercenado, y, por lo tanto, sólo puede retornar en lo real.

Según mi hipótesis, cuando Lacan escribe estas líneas en 1956, se basa en un texto preciso de Heidegger, “Carta sobre el humanismo” (1947b), que recién se difundió en Francia al ser traducido en 1953. En él, Heidegger afirma que la relación del ser con la esencia del hombre no es producida por el pensar, sino que “en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (GA 9: 313). El pensar, al dejarse reclamar por el ser para decir la verdad del ser, es el pensar “del” ser en los dos sentidos del genitivo: 1) el subjetivo: “el pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser; y 2) el objetivo “el pensar es pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser” (GA 9: 316). Así pues, el pensar sólo acontece en virtud del ser –punto en el que Heidegger marca que ‘acontecimiento propio’ es desde 1936 la palabra conductora de su pensar– y al mismo tiempo sobre el ser.

La metafísica, en cambio, desconoce que

²⁴ La marca del *Lassen* heideggeriano en Lacan puede verse en una conferencia que este último pronunció en 1955 en alemán, pero de la que sólo se dispone hoy en día de una traducción al francés: “el lenguaje, al igual que lo imaginario y lo real, es una característica fundamental del ser que aparece. Está hecho para hacer que todo lo constitutivo que es engendrado por él parezca constituido desde siempre [*Il est ainsi fait qu’il laisse apparaître tout ce qu’il engendre de constitutif, comme depuis toujours constitué*]” (Lacan 1955b: 9). Además de que Lacan se relaciona explícitamente aquí la aparición del ser con el lenguaje, la última frase, que podría traducirse literalmente por “está hecho de tal modo que deja aparecer todo lo que él engendra de constitutivo, como constituido de siempre”, contiene un *laisser* que probablemente sea la traducción del alemán *lassen*, que tiene los dos sentidos de “dejar” y “hacer”.

²⁵ Algunos de estos aspectos han sido estudiados por Balmès 1999.

“el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada ‘ha’ encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar ‘tiene’ el ‘lenguaje’ a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser [*Lichtung des Seins*] es a lo que yo llamo la existencia [*Ek-sistenz*] del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio.” (GA 9: 323-24)

La llamada del ser permite al hombre habitar el lenguaje. Éste, en efecto, no consiste en la unidad de una forma fonética (signo escrito) y un significado (sentido), sino en “la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo”, lenguaje cuya esencia ha de pensarse “a partir de la correspondencia con el ser como morada del ser humano” (GA 9: 333). El hombre no es sólo un ser vivo que posea, entre otras facultades, la del lenguaje, sino que, al habitar la casa del ser que es el lenguaje, al morar en el claro del ser, el hombre existe, es decir, guardando la verdad del ser perteneciendo a ella.

El ser está más lejos que todo ente y, a la vez, está más próximo al hombre que todo ente. El representar metafísico piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser, dado que toda salida de lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser. Ahora bien, el claro mismo, el ser, permanece oculto para la metafísica, pero no por un defecto de ella. El ser, en suma, es el horizonte desde el cual lo ente se presenta y se ausenta. Es una dimensión no espacial en la cual todo espacio-tiempo se presenta. El hombre está en un plano en el que hay principalmente el ser. De hecho, el ser y el plano son lo mismo. “Hay” ser, o más bien, el ser “se da” (*es gibt*), porque “el ‘es’ impersonal alemán que ‘se da’ aquí es el propio ser. El ‘da’ nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de este modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser” (GA 9: 334). El ente “es”, mientras que el ser “se da”.

La frase de *Ser y tiempo* de que “sólo mientras el Dasein es, se da el ser”,²⁶ significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser, el “aquí”. Así, esa frase “no dice que el ser sea un producto del hombre”, sino que, como se dice en la Introducción del tratado, el “ser es lo trascendente por antonomasia” (SZ: 38): “está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo” (GA 9: 336-37). Por eso afirma *Ser y tiempo*

²⁶ “Tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, ‘hay’ ser” (SZ: 212).

(SZ: 230) que “sólo a partir del ‘sentido’, es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser” (GA 9: 337).

Asimismo, en “ser-en-el-mundo”, carácter de ser fundamental del Dasein en *Ser y tiempo*, “mundo” no significa un ente ni un ámbito de lo ente (por ejemplo, lo ente terrenal opuesto a lo celestial), sino

“la apertura del ser. El hombre es [...] por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojo, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el ‘cuidado’ [...]. [El hombre] existe ya previamente en la *apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese ‘entre’ en cuyo interior puede llegar a ‘ser’ una ‘relación’ entre el sujeto y el objeto*” (GA 9: 350)

Ahora se descubre que esta última afirmación ya se la vio prácticamente parafraseada en una de las citas de Lacan más arriba, donde decía: “la diferencia de nivel en el sujeto entre la creación simbólica de la negación y la *Bejahung* [...] concierne a *una relación entre el sujeto y el ser, y no entre el sujeto y el mundo*” (E: 382; mi subrayado). Así, es dentro del claro del ser que la relación de representación entre el sujeto y el objeto es posible.

En definitiva, la afirmación primordial del símbolo es la “apertura al ser” que recibe el sujeto. Por ende, la diferencia de nivel que Lacan desarrolla en su “Repuesta...” a Hyppolite, retoma la idea de éste de que en el origen del psiquismo ciertas operaciones no se ubican en el mismo tiempo, sino que hay una relación de fundamentación. De hecho, en “Carta sobre el humanismo”, Lacan encuentra una noción de negación que le permite corregir y completar la concebida por Hyppolite. En efecto, Heidegger afirma allí que la “lógica” tradicional –que entiende la nada como del juicio de negación– se deriva de otra lógica más originaria –para la cual la nada está en el origen del juicio de la negación–. Retomando en cierto modo lo que había ya afirmado en “¿Qué es metafísica?” (GA 9: 20-21), Heidegger asevera que la nada no surge del decir-no de la negación, sino que todo no es la afirmación del no de la nada: “es un ‘no’ de la ex-sistencia que deja ser (*ein sein-lassendes der Ek-sistenz*)” (GA 9: 359). Ahora bien, dado que el no de la nada nunca aparece como un ente objetivo para la subjetividad, se lo supone como el producto de un acto del sujeto. Pero esto no permite decidir “si el decir-

no es el primero que plantea el no de la nada a modo de algo meramente pensado, o si es el desistir [*Nichten*] el primero que reclama el no como lo que hay que decir en el dejar ser a lo ente [*Seinlassen von Seiendem*]" (GA 9: 359-60). Optando claramente por la segunda opción, Heidegger sostiene que el Dasein no desiste en la medida en que el hombre, como sujeto, lleva a cabo el desistimiento en el sentido del rechazo, sino que "el ser-aquí desiste en la medida en que, por ser la esencia en la que el hombre ex-siste, él mismo pertenece a la esencia del ser. El ser desiste... en cuanto ser" (GA 9: 360). Lo que desiste en el ser es la esencia de la nada, porque son lo mismo.

Entonces, los dos niveles son precisados en su estatus diverso con la ayuda de la distinción heideggeriana entre el ser (o la nada) y el ente, es decir, en base a la *diferencia ontológica*. En efecto, ella es la base argumentativa que Lacan emplea implícitamente para sostener la diferencia entre un primer momento donde hay *Bejahung* o *Verwerfung*, afirmación o "cercenamiento" (así Lacan vierte aquí *Verwerfung*, traducción que no mantendrá por mucho tiempo) a la luz del ser, y un segundo momento donde hay represión y retorno de lo reprimido, o bien retorno en lo real.²⁷

²⁷ De este modo, además, Lacan sitúa explícitamente el pensamiento de Freud en el mismo terreno que el de Heidegger, a saber, "los aspectos más recientes de la reflexión filosófica", pero aclara que, sin embargo, el fundador del psicoanálisis "de ningún modo se anticipa al desarrollo moderno de la filosofía de la existencia". Lo que aquí parece una crítica a Sartre, más bien a su versión existencialista de la ontología fundamental de Heidegger, se extiende empero para Lacan a lo que él denuncia como

"la evasión que descubre para algunas gentes y recubre para otras las repercusiones más o menos bien concebidas de una meditación sobre el ser, que llega al extremo de impugnar toda la tradición de nuestro pensamiento, creyendo que proviene de una confusión primordial del ser entre los entes [*de l'être dans l'étant*]." (E: 382)

No está del todo claro si la crítica sigue dirigiéndose a Sartre. Más bien parece virar hacia Heidegger. Lo que Lacan parece rechazar es el gesto liviano con el que la meditación sobre el ser prescinde de toda la tradición del pensamiento, dado que esta última es siempre para Lacan una fuente inagotable de reflexión. Pero sí concuerda con Heidegger, en mi opinión, en que la diferencia entre el ser y el ente es importante de mantener, dado que hay que tomar en cuenta

"lo que en la obra de Freud se muestra contantemente como una proximidad a estos problemas, que hace pensar que sus referencias repetidas a las doctrinas presocráticas no son el mero testimonio de un uso discreto de notas de lectura [...], sino claramente una aprehensión metafísica de los problemas actualizados por él." (E: 383)

El hecho de que las referencias a los presocráticos en Freud (a Empédocles, por ejemplo) sean para Lacan no mera retórica de alta cultura, sino reflexiones de alcance metafísico, sólo puede obedecer a la revalorización que el propio Heidegger daba a conocer al público en la "Carta sobre el humanismo" así como sus lecturas de Heráclito y Parménides en *Artículos y conferencias* (1954).

Así, la refundición del juicio de atribución y el juicio de existencia es, a mi juicio, el siguiente según Lacan. Por un lado, el juicio de atribución es la operación primordial en cuyo seno la *Bejahung* es homologada a la *Einbeziehung ins Ich* (inclusión en el sujeto) y la *Verwerfung* es equiparada a la *Ausstossung aus dem Ich* (expulsión del sujeto). Lo que es afirmado en un primer tiempo en lo simbólico puede retornar en un segundo tiempo en lo simbólico, mientras que lo que es cercenado en un primer momento de lo simbólico –la castración, en el caso del hombre de los lobos–, quedando como algo real que subsiste fuera de la simbolización, en un segundo momento “aparece en lo real, erráticamente, como una puntuación sin texto” (E: 388).

Por otro lado, el juicio de existencia es definido por Lacan como una reiteración de la repartición primaria. Si el juicio de atribución produce una expulsión originaria, lo real como exterior, que “está ahí, idéntico a su existencia, como un ruido [...], listo para sumergir lo que el ‘principio de realidad’ construye en lo real con el nombre de ‘realidad exterior’” (E: 388), el juicio de existencia realiza después, en el reino de la representación (la reproducción imaginaria de la percepción real), una discriminación de la realidad como aquél aspecto del objeto de la percepción original que es postulado como existente por el sujeto y que puede ser reencontrado. Esta operación discriminante escapa al principio de placer que le dio inicio. Pero, en el seno de la realidad,

“lo real –lo cercenado de la simbolización primordial– *ya está ahí*. Hasta podríamos decir que habla [*cause*, causa] por sí solo. El sujeto puede verlo emerger de ella en forma de una cosa que, lejos de ser un objeto que le satisfaga, involucra su intencionalidad presente con una incongruencia extrema: la alucinación.” (E: 389)

La aparición de lo real se ve en la alucinación que el hombre de los lobos tuvo a los cinco años de tener un dedo cortado y no colgándole más que de un trozo. Lo real que reemerge en esa situación es la castración *verworfen* en su infancia. En efecto, debido a la posición pasiva que lo capturó imaginariamente en el trauma originario (la visión del coito *a tergo* de los padres), en su inconsciente domina la fase anal, y no la genital, y desde entonces, no puede aceptar la realidad genital sin sentir la amenaza de la castración. Y pese a la riqueza simbólica de la escena del dedo alucinado, lo importante es que al sujeto le resultó imposible hablar del episodio en el momento en que lo vivenciaba: el sujeto se detuvo en un mutismo aterrado

ante la extrañeza del significado, hundiéndose en un embudo temporal de cuyo trascurso no puede dar cuenta y de cuya salida no es el responsable. Este tipo de regreso, la aparición en lo real de la alucinación, difiere del retorno de lo reprimido, en el que, por ejemplo, habiendo olvidado un nombre, al sujeto le viene a la mente una palabra, un símbolo.

Por lo tanto, un fenómeno es sentido como real si se produce “dentro del texto simbólico que constituye el registro de la rememoración”, mientras que es sentido como irreal “cuando el texto, al interrumpirse, deja al desnudo el soporte de la reminiscencia” (E: 392). Así, una percepción “sólo adquiere su carácter de realidad mediante las articulaciones simbólicas que la entretejen con todo un mundo” (E: 392).²⁸ Ahora bien, un fenómeno sentido como irreal acarrea empero la convicción del sujeto si es el símbolo que éste cercenó originariamente:²⁹

“ese símbolo no ingresa en lo imaginario. Constituye, nos dice Freud, lo que propiamente *no existe* [en el sentido del juicio de existencia, por no haber sido objeto previamente de un juicio de atribución:]; y es como tal, *ek-siste*, porque *nada existe salvo sobre un trasfondo de ausencia supuesto; nada existe sino en la medida en que no existe.*” (E: 392; mi subrayado)

Aquí Lacan hace una distinción entre dos modos de existir: la *existencia* de lo simbólico y la *ek-sistencia* de lo real. La existencia conlleva la dialéctica de la presencia y la ausencia, es decir, de la existencia y la inexistencia de los entes del mundo simbólico. En cambio, *ek-sistencia* es literalmente un “*ek-stasis*” de lo real. Lacan retoma aquí claramente el término que Heidegger introduce en “Carta sobre el humanismo” para nombrar el ser del Dasein, la *Ek-sistenz* (ex-sistencia), pero lo hace en un sentido, por así decir, contrario al que el filósofo le da. En efecto, éste, como se vio más arriba, afirma que “a estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre” (GA 9: 324). La ex-sistencia heideggeriana consiste, pues, en el estar en el ser (lo simbólico), y en este sentido se corresponde con lo que Lacan denomina existencia, mientras que la ex-sistencia lacaniana es propiamente el estar fuera de lo real. Lo real sólo se vuelve realidad por su articulación en el mundo simbólico, por su

²⁸ Lacan se aparta implícitamente de la idea de Freud de que una representación vale en la medida en que reproduce de la percepción originaria, ya que este argumento conlleva una recurrencia *ad infinitum* (es el mismo problema de la idea eterna platónica y del arquetipo jungiano)

²⁹ Paradójicamente, “el sentimiento de lo real alcanza su cénit en la manifestación ardiente de una realidad irreal, alucinatoria” (S1: 110).

entrada al ser. Mientras no lo haga, estará fuera de ser, y retornará como tal. Así, incluso si el contenido de la alucinación tiene algo de simbólico (pues el dedo cortado del hombre de los lobos remite en cierto modo a la castración), aparece en lo real porque no existe para el sujeto, quien quedó fijado en el inconsciente a una posición femenina imaginaria que despoja de todo sentido a su mutilación alucinatoria.

3.3.3. Seminario 3

Si bien es cierto que el lenguaje engloba al niño desde el inicio, la simbolización primaria –que es determinante para la forma en la que sujeto adulto aborde las cuestiones de la existencia, en particular la sexualidad– sólo se instituye en base a ciertas operaciones, como se vio en Dick y en el hombre de los lobos. La relación primaria del sujeto con el símbolo es la *Bejahung* primitiva, pero no necesariamente se efectúa en su totalidad: puede ocurrir que una parte de la simbolización no se realice, que “algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado” (S3: 118). Así, en este nivel primario se juega la siguiente dicotomía: “lo que haya estado sometido a la *Bejahung* (la simbolización primitiva) sufrirá diversos destinos, mientras que lo afectado por la *Verwerfung* primitiva sufrirá otro” (S3: 119). Hay entonces dos posibilidades en este nivel. Por un lado, puede haber *Bejahung*, la afirmación originaria de lo que es. Ella es la condición de posibilidad para que lo afirmado permanecer cierto tiempo, luego pueda ser reprimido o no, y por último, si lo es, pueda retornar desde lo reprimido. Por otro lado, puede haber *Verwerfung* originaria, como rechazo de lo que es, elimina dicha posibilidad al no admitir que eso pueda ser afirmado siquiera un instante.

Clínicamente, el resultado de una simbolización dominada por la *Bejahung* es la neurosis adulta, mientras que la secuela de una simbolización en la que suceda la *Verwerfung* será la psicosis adulta. Por eso Lacan denomina este proceso de simbolización “neurosis infantil”. Son tres los tiempos que, a mi juicio, es preciso distinguir respecto del elemento a afirmar o rechazar (por ejemplo, una pulsión de meta pasiva ante el padre). En la neurosis, la pulsión, puesto que (1) ya se ha sido desplegada para el sujeto en la simbolización primaria, cuando (2) es reprimida, puede luego (3) retornar como síntoma. La afirmación de Lacan, un tanto enigmática, de que “la represión y el retorno de lo reprimido son el derecho y el revés de una misma cosa” (S3: 24), significa que una y otro son de un nivel derivado en comparación con

el originario. La realidad humana como tal no es coherente, sino neurótica, dado que implica un discurso inconsciente que se articula como retorno de lo reprimido.

En la psicosis, en cambio, la pulsión, dado que (1) no ha sido simbolizada primariamente, cuando (3) reaparece en lo real (como alucinación), las respuestas de la *Verneinung* o de la *Verdrängung* son inadecuadas. Debe advertirse la ausencia tiempo (2) en este caso: debido a la *Verwerfung* primitiva, algo queda más allá de la simbolización por mucho tiempo, y con lo que resta, el sujeto se forja un mundo, en cuyo seno se ubica y “se las arregla para ser más o menos lo que admitió que era: un hombre o una mujer” (S3: 121). Dado que no hay una prehistoria en la psicosis, cuando el retorno ocurre, se produce, no una solución simbólica de compromiso, sino una reacción en cadena imaginaria. El sujeto, no pudiendo restablecer una mediación simbólica entre lo nuevo y él mismo, encuentra otra mediación: una proliferación imaginaria. Es lo que ocurren en el caso freudiano al que Lacan dedica el *Seminario 3*, el del presidente Schreber (Freud 1911), quien queda en una relación en espejo con el mundo (como se ve, por ejemplo, en su lenguaje fundamental y su unión delirante con Dios) debido que en él lo simbólico es sometido a lo imaginario. Por eso,

“[en la neurosis,] lo reprimido reaparece *in loco*, bajo una máscara, donde fue reprimido, en el elemento de los símbolos, en la medida en que el hombre se integra y participa en él, [...] [mientras que, en la psicosis,] lo reprimido reaparece en otro lugar, *in altero*, en lo imaginario y sin máscara.” (S3: 153)³⁰

Así, mientras que el neurótico tiene un testimonio del inconsciente que está encubierto y debe descifrar, el psicótico tiene una atestiguación abierta de la existencia del inconsciente. Pero, como testigo abierto, el psicótico tiene un discurso cerrado, ya que no puede “restaurar auténticamente el sentido de aquello de lo que da fe y compartirlo en el discurso de los otros” (S3: 190). Hay así, considero, una especie de proporcionalidad inversa: cuanto más abierto está el sujeto al inconsciente, más cerrado es el discurso, y viceversa.

³⁰ Nótese que Lacan alude a “lo reprimido” en la psicosis, giro que considero problemático. En efecto, en la neurosis, el retorno de lo reprimido se da en lo simbólico y, por eso, supone una previa represión, mientras que, en la psicosis, el retorno de lo reprimido se produce en lo real y, por ende, no implica una represión precedente. Éste es un punto problemático que queda intocado por Lacan.

En el *Seminario 3*, lo que puede ser objeto de *Bejahung* o de *Verwerfung* es lo que Lacan llama la ley del complejo de Edipo –y que, de hecho, en el hombre de los lobos llamaba la situación edípica–. Ella es la que permite a la sexualidad humana realizarse más allá de las vías de la naturaleza animal. Cuando ha sido afirmada, el sujeto puede tener tres tipos de conflictos simbólicos con ella (S3: 121-23): la *Verdichtung*, la condensación de sentidos en el habla provoca malentendidos; la *Verdrängung*, la represión de lo que no encaja en la cadena simbólica hace que siga circulando debajo y expresándose en el síntoma;³¹ y la *Verneinung*, la negación discursiva que recae en el juicio de existencia.³² En cambio, cuando esa ley del Edipo no rige del todo para un sujeto, lo que colisiona con ella produce fenómenos reales que pueden surgir de forma esporádica (por ejemplo, la pequeña alucinación del hombre de los lobos) o más amplia (como en el caso del presidente Schreber, analizado por Freud). Lo que no está simbolizado reaparece en lo real como un fenómeno psicótico que consiste en

“la emergencia en la realidad de una significación enorme que parece una nadería –ya que no se la puede vincular con nada, por no haber entrado nunca en el sistema de la simbolización–, pero que puede amenazar todo el edificio.” (S3: 124)

En resumen, en la articulación simbólica primordial puede ocurrir la *Verwerfung*. Cuando Freud afirma que el hombre de los lobos “no quería saber nada [de la castración] en el sentido de la represión” (*AE XVII*: 78), Lacan interpreta lo siguiente: que si la represión implica que se sabe algo sobre aquello de lo que nada se quiere saber, en este caso el no-querer-saber se relaciona con un mecanismo diferente de la represión y referido a la *Verwerfung*, que aparece a renglón seguido en el texto de Freud: “*er verwarf sie*”.

Ahora bien, y éste es un punto central, la originalidad de Lacan reside en identificar la *Verwerfung* con la *Ausstossung* (rechazo) formulada por Freud en “La negación”. Así, la *Verwerfung* es definido como

³¹ Una persona reprime sus actos porque implicarían en la coherencia de ley de la cadena un sacrificio para el sujeto que le es imposible en el plano de las significaciones

³² El sujeto busca el objeto de su deseo, pero no puede encontrarlo por las vías de una adaptación instintiva preestablecida, sino que debe reencontrarlo por medio de la alucinación, dado que al principio la realidad sostenida por el deseo es alucinada. Por eso nunca reencuentra ese objeto, sino otro, que responderá a sus necesidades de modo más o menos satisfactorio

“el rechazo o expulsión de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que, a partir de entonces, faltará en ese nivel [...], un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo –el interior, no del cuerpo, sino de un primer cuerpo de significante–.” (S3: 217)

Lo que hasta ahora Lacan llamaba símbolo, pasa a denominarlo a partir del *Seminario 3* significante. El mundo se constituye en el interior del conjunto de los significantes, de cual la expulsión de un significante determinado es una *Verwerfung*. Este término es traducido finalmente por Lacan ya no como “*retranchement*” (cercenamiento), sino como “*forclusión*”, preclusión. Como se vio, Freud postula que el juicio de atribución precede al juicio de existencia. Por lo tanto, la constitución de la realidad –que permite explicar la repetición– se apuntala en “una primera división entre lo bueno y lo malo que solamente puede concebirse si la interpretamos como el rechazo de un significante primordial” (S3: 218). El juicio de realidad, que compara las representaciones con esos objetos ya constituidos, es la vía por la cual el sujeto constituye la realidad por el reencuentro del objeto, que nunca es el mismo.

3.4. *La escritura del significante*

Finalmente, en el mismo *Seminario 3*, Lacan reformula lo que había concebido como la afirmación del símbolo en términos de una escritura del significante. Tomando como base la concepción de la memoria presupuesta en la teoría sobre la génesis de la neurosis que Freud enviara a su colega Wilhelm Fliess en una carta de 1896 (conocida como la carta 52),³³ Lacan propone que entender esa memoria como un registro o una inscripción significativa. En suma, según esta lectura, él arriba a la idea de que el inconsciente sería el producto de una escritura.

Freud parte, en efecto, de la hipótesis de que el mecanismo psíquico

“se ha generado por superposición de capas porque de tiempo en tiempo el material existente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento [*Umordnung*] según nuevas concernencias [*Beziehungen*], una transcripción [*Umschrift*]³⁴ [...], [bajo el

³³ Se la llama carta 52 en la edición de Ernst Kris (1950), que por ser la primera publicación es el nombre que se ha popularizado, y carta 112 en la edición de Jeffrey Masson (1985).

³⁴ Cito la traducción de Etcheverry, excepto que traduzco *Umschrift* por “transcripción” en vez de “inscripción”. Lacan, por su parte, parece traducirlo, si bien no lo hace en una cita explícita, por “registro”.

supuesto de que] la memoria no existe de manera simple sino múltiple, registrada en diferentes variedades de signos.” (Freud 1887-1904: 218)

Un psiquismo concebido como una disposición de huellas o signos de diversa naturaleza y entramados por relaciones de transcripción, va mucho más allá, según Lacan, los supuestos naturalistas de los que Freud parte en su pretensión de fundar una psicología que sea una extensión de la neurofisiología.

Así, el aparato está conformado por un polo de entrada (la percepción) y un polo de salida (la conciencia), entre los cuales tienen lugar tres escrituras (*Niederschriften*): los signos de percepción, el inconsciente y el preconscious.³⁵ Freud ofrece las siguientes definiciones para cada uno de los cinco sistemas:

“[1] *W* [*Wahrnehmungen*, percepción] son neuronas en la que se generan las *percepciones* a que se anuda conciencia, pero que en sí no conservan huella alguna de lo acontecido. Es que conciencia y memoria se excluyen.

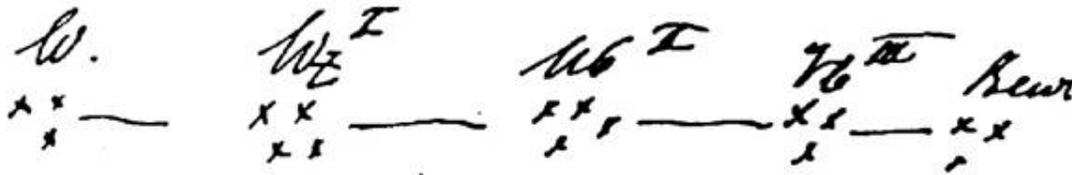
[2] *Wz* [*Wahrnehmungszeichen*, signos de percepción] es la primera escritura [*Niederschrift*] de las percepciones, por completo insusceptible de conciencia y articulada según asociaciones por simultaneidad

[3] *Ub* [*Unbewusste*, inconsciente] es la segunda escritura, ordenada según otras concernencias, tal vez causales. Las huellas-*Ub* quizá correspondan a recuerdos de conceptos, inasequibles también a la conciencia.

[4] *Vb* [*Vorbewusste*, preconscious] es la tercera transcripción, ligada a representaciones-palabra, que corresponde a nuestro yo oficial. [5] Desde esta *Vb*, las poblaciones devienen conscientes según ciertas reglas, y precisamente esta *conciencia-pensar* secundaria es posterior en el orden del tiempo [*ein der zeit nach nachträgliches*], probablemente anudada a la animación alucinatoria de representaciones-palabra, con lo cual las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria.” (Freud 1887-1904: 219)³⁶

³⁵ En S3: 222 y también en ST dice “*Verneinung*” en vez de “*Niederschriften*”, lo cual es a las claras una errata de la mecanógrafa que lamentablemente nunca fue corregida por los editores, errata que hace que el lector que no acompañe la lectura del seminario con el estudio del texto de Freud quede por completo desorientado.

³⁶ Introduce las siguientes modificaciones a la versión de Etcheverry: traduje *bewusst werdem* por “devienen conscientes”, en vez de “son apercibidas”, *Denkbewusstsein* por “conciencia-pensar” en vez de “conciencia cognitiva”, y *ein der zeit nach nachträgliches* por “posterior en el orden del tiempo”, en vez de “una conciencia supletoria según el tiempo”.



EL ESQUEMA TAL COMO APARECE EN EL MANUSCRITO DE FREUD

	I	II	III	
<i>W</i>	<i>Wz</i>	<i>Ub</i>	<i>Vb</i>	<i>Bw</i>
<i>x x</i> -----	<i>x x</i> -----	<i>x x</i> -----	<i>x x</i> -----	<i>x x</i>
<i>x</i>	<i>x x</i>	<i>x x</i>	<i>x</i>	<i>x</i>

SU REPRESENTACIÓN CLARIFICADA

Lacan, como se dijo, resalta los aspectos semióticos del texto freudiano en detrimento de los aspectos naturalistas con el fin de establecer un psiquismo estructurado como significante. Así, de estos sistemas hace la siguiente interpretación:³⁷

- 1) La percepción es entendida como el supuesto de que en el origen de la memoria tiene que haber algo simple.
- 2) Los signos de percepción, el primer “registro” (*Niederschrift*) de las percepciones mediante asociaciones por simultaneidad, son comprendidos como el origen del significante. Es más, Lacan equipara esta simultaneidad con la definición saussureana del significante como una coexistencia sincrónica.
- 3) Lo que Freud llama aquí inconsciente, donde tienen lugar los recuerdos conceptuales y la relación causal, es donde el significante, una vez constituido, se ordena de forma secundaria en relación con la aparición del significado. Lacan refuerza este argumento con otra carta de Freud a Fliess,³⁸ en la que encuentra, en la traducción (*Übersetzung*) de una etapa a otra de las experiencias del sujeto, un énfasis en la estructuración del

³⁷ O, más bien, la siguiente “traducción”, jugando con la idea que Lacan extrae del texto freudiano. En efecto, podría decirse que Lacan transcribe el sistema freudiano a su propio sistema, si la idea de “sistema” no fuese justamente lo que la teoría del significante pone en cuestión.

³⁸ La carta 46 en la edición de Ernst Kris (1950) y la carta 98 en la edición de Jeffrey Masson (1985).

significante, ya que “la *Bedeutung* [significación] no puede ser traducida como algo que especifique al significante en relación con el significado” (S3: 258).³⁹

El punto central es, a mi juicio, el paso de (1) a (2), a saber, el hecho de que sólo en virtud del primer registro puede hablarse de la memoria, es decir, de la instauración de un sistema asociativo que articula lo simbólico. Los *Zeichen*, que Lacan llama significantes, son lo que, en los términos anteriores, serían *bejahren* o *verworfen*. El “registro” (con lo que Lacan parece traducir *Umschrift*) es “la inscripción en un significante” (S3: 260). La afirmación primordial del símbolo es, por lo tanto, a partir de ahora, el sistema sincrónico de los significantes. Por su parte, lo que antes se llamaba lo real previo a la simbolización, correspondería aquí a la percepción simplísima que, para Lacan, es diferente que la realidad. Esta sólo tiene lugar como articulada simbólicamente con contenidos imaginarios, lo cual se producen por el paso de (2) a (3), o sea, el paso del significante (simbólico) al significado (imaginario).

Por otra parte, en la misma carta 52, Freud añade que las escrituras consecutivas figuran las operaciones psíquicas de épocas sucesivas de la vida, y que la traducción del material psíquico tiene que producirse en la frontera de dos de estas épocas. Cada reescritura posterior inhibe la anterior desviando de ella el proceso excitatorio. Ahora bien, si esa reescritura falta, la excitación será tramitada de acuerdo con las leyes psicológicas vigentes para el período psíquico anterior y por los caminos disponibles en ese entonces. La consecuencia es un anacronismo por el que en ciertas regiones rigen “fueros” o aparecen “relictos”. Así, las neurosis son el resultado de la “negación de la traducción” de ciertas materias, proceso que Freud llama “represión”. En efecto, ésta se produce por

“una desligazón de *displacer*, la que se generaría por traducción, como si este *displacer* suscitara una perturbación cognitiva que no permitiera el trabajo traductor. Dentro de la misma fase psíquica, y entre escrituras de la misma variedad, rige una defensa *normal* a causa de un desarrollo de *displacer*; una defensa patológica, en cambio, existe sólo contra una huella mnémica todavía no traducida de una fase anterior.” (Freud 1887-1904: 220)

³⁹ Además, Lacan agrega que el preconscious, como tercer reordenamiento y como conciencia del pensamiento secundaria, está ligado a la experiencia alucinatoria de las representaciones verbales y a la aparición de la conciencia. Dejo de lado estos aspectos debido a que el propio Lacan sólo los trata muy lateralmente.

Lacan entiendo esto del siguiente modo. La represión, como negación de la traducción, es el hecho de que

“el significante registrado [en cuanto *Niederschrift*] en una de esas etapas no pasa a la siguiente, con el modo de reclasificación retroactiva que necesita toda nueva fase de organización significante-significación en la que entra el sujeto.” (S3: 260)

En la hipótesis de Freud, la negación (*Verneinung*) se produce en el paso de un registro al otro. La negación discursiva es la aparición como negado de algo no reconocido. Pero esta forma elaborada de la negación depende de una propiedad primaria del lenguaje: el “postular algo como no existente”, en la medida en que “el símbolo es una connotación de la presencia y la ausencia” (S3: 224).⁴⁰ Lacan propone entonces que Freud, al correlacionar “una primera puesta en signos (*Wahrnehmungszeichen*)” con una “*Verneinung* primordial”, está aceptando de modo implícito que

“el campo del significante primordial [...] es el lugar elegido de la *Verwerfung*. [...] [Por ende,] “para hacer significar cualquier cosa, hay que tener ya el material significante, [...] [de modo que hace falta] una organización anterior, o al menos parcial, del lenguaje, para que la memoria y la historización puedan funcionar.” (S3: 225)⁴¹

En suma, Lacan muestra que esta teoría freudiana de la memoria, aunque pretende versar sobre la materia de la neurona, concierne en realidad al material significante. En efecto, si se asume que el esquema del aparato de la carta 52 describe la realidad objetiva de las neuronas, parecerá incomprensible que Lacan lo tome para plantear la emergencia de lo simbólico. Pero

⁴⁰ La negación no es una privación, sino una sustracción, afirma Lacan, remitiendo al *Ensayo para introducir las magnitudes negativas* (Kant 1763).

⁴¹ La contraprueba es para Lacan, una vez más, el caso del hombre de los lobos, para quien la escena primaria quedó como impresión durante años “ya significativa, antes de poder decir su palabra en la historia del sujeto”; por lo tanto, “si bien el significante entonces está dado primitivamente, hasta que el sujeto no lo haga entrar en su historia, no es nada” (S3: 225). En este sujeto, la escena primaria cobra importancia entre el año y medio y los cuatro años y medio. La ley edípica se introduce por primera vez en el nivel del deseo sexual, que así permite al hombre historizarse.

si se atiende a que poco después, en *La interpretación de los sueños* (1900), Freud abandona sus pretensiones materialistas,⁴² la operación de Lacan se hace más verosímil. En definitiva, el esquema despliega los momentos que se supone constituyen el mundo simbólico del ser humano.

Así, la articulación del significante como lugar psíquico es propiamente ese lugar en el que el claro del ser ilumina todo lo que de lo real (ex-sistente) puede llegar a inscribirse en términos de lo simbólico susceptible de ser reprimido y retornar como tal (in-sistente).

⁴² Compárense el modelo con el cual Freud concibe el psiquismo en el “Proyecto de psicología” en 1895 (lugar material de las neuronas) y el capítulo 7 de *La interpretación de los sueños* en 1900 (lugar no material de los lentes de la óptica).

Capítulo 2. La estructura de lo simbólico

El presente capítulo propone la hipótesis de que la concepción de lo simbólico en Lacan se diferencia en dos momentos: una primera teoría de lo simbólico, centrada en el sentido (1947-53), y una segunda teoría de lo simbólico, basada en la operación del significante (1953-57). Ambas teorías son elaboradas, en gran medida, con ayuda de textos de Heidegger. La literatura secundaria ha estudiado profundamente la segunda, debido quizá a que el propio Lacan la delimitó con precisión como su “doctrina del significante” (E: 595), mientras que la primera no ha sido aislada como tal. Al reconstruir esta última, la primera parte del capítulo saca a la luz una noción descuidada por los comentaristas, pero central en la temprana teoría del lenguaje de Lacan: la resonancia, que es inseparable de la evocación y la interpretación. En efecto, ella aparece en “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis” (1953c), donde Lacan plantea su primera teoría del símbolo, el habla y el lenguaje. Suele ser tomada como un mero giro retórico, pero sostengo que es un concepto que tiene dos raíces muy precisas: por un lado, la noción heideggeriana de revelación, y, por el otro, la estética hindú, las cuales a su vez están emparentadas. La segunda parte del capítulo expone la teoría del significante como invención en base en la lingüística de Saussure y Jakobson, mostrando sus raíces heideggerianas textualmente precisas.

1. El primer simbólico: el sentido

1.1. *La revelación del sentido*

La primera elaboración lacaniana del lenguaje se halla en “Palabras sobre la causalidad psíquica” (1947a), conferencia dada en 1946 ante el grupo de *Évolution Psychiatrique*. Allí el fenómeno de la locura es relacionado con el “problema de la significación para el ser en general”, o sea, “el problema del lenguaje para el hombre” (E: 166). Según Lacan, el lenguaje no es un sistema de signos correlativo al sistema de las realidades,⁴³ sino que “está atravesado de punta a punta por el *problema de la verdad*: sea que delate la verdad” expresando la

⁴³ Así, en una intervención de 1946 también ante los miembros de *Évolution Psychiatrique*, Lacan afirma que “el lenguaje está hecho para que los hombres se comuniquen entre sí. El hecho de que el lenguaje pueda ser adherido a objetos en los que los hombre pudieron ponerse de acuerdo —es decir, en lo que es objetivo—, es insuficiente para definir su papel, dado que el lenguaje es capaz de rebasar este fenómeno” (Lacan 2016: 48).

herencia orgánica, sus pasiones anímicas y su cultura y su historia, o “sea que manifieste esta verdad como una intención, al abrirla eternamente a la pregunta por cómo lo que expresa la mentira de su particularidad puede lograr formular la universalidad de su verdad” (E: 166; mi subrayado). Así, el lenguaje revela la verdad de dos formas diversas: puede ora delatarla –expresarla a su pesar por su bagaje (orgánico, mental, cultural)–, ora manifestarla como una intención –cosa que trae el problema hegeliano de la reconciliación de lo universal (del lenguaje) y lo particular (del ser)–. Así, la función del lenguaje concierne a la verdad humana, función que debe entenderse, aclara el propio Lacan, en sentido heideggeriano, “en la medida en que verdad significa revelación” (E: 166). Por lo tanto, lo que Lacan propone puede precisarse en los siguientes términos: la delación así como la manifestación de la verdad por parte del lenguaje son dos modalidades de la verdad como revelación; en consecuencia, el lenguaje tiene como función el revelar. Ahora bien, si Lacan precisa esta última acción en la definición que Heidegger da de ella como ἀλήθεια, es difícil precisar la fuente textual en la que se apoya.

Lacan precisa su concepción del lenguaje. La palabra no es sólo un signo que designe la realidad del objeto, sino “un nudo o anudamiento [*noeud*] de significación”. A su función de referirse al objeto, se agrega la de revelar una serie de sentidos que desbordan el común. Por ejemplo, la palabra “*rideau*” (cortina) tendrá diversos sentidos dependiendo de su empleo:

“Cuando digo la palabra ‘cortina’, por ejemplo, no es meramente para designar por convención un objeto cuyo uso puede variar de mil maneras dependiendo de las intenciones con las que lo perciba el artesano, el comerciante, el pintor o el psicólogo de la Gestalt –ya sea como trabajo, valor de cambio, fisionomía coloreada o estructura espacial–. Metafóricamente, es una cortina de humo; mediante un juego de palabras, es una corte inapelable o una cohorte inamistosa, y mi amigo Cortiñas, quien domina mejor que yo estos juegos glosolálicos. Por decreto, es el límite de mi dominio o, de vez en cuando, una pantalla para mi meditación en una habitación que comparto con alguien más. Por un milagro, es el espacio que se abre al infinito, lo desconocido en el umbral o la partida matutina del paseante solitario. Por aprensión, es el movimiento que delata la presencia de Agripina en el Consejo del Imperio Romano, o la mirada de la Sra. de Chasteller por la ventana mientras pasa Lucien Leuwen. Por error, es Polonio, a quien golpeo gritando: ‘¿Qué oigo? ¿Una rata?’. Como interjección, durante el entreacto del

drama, es mi grito de impaciencia o el signo de mi aburrimiento: ‘¡Telón!’ [*rideau*]. Por último, es una imagen del sentido como tal, que para descubrirse debe ser develado.” (E: 166-167)⁴⁴

La palabra cortina no designa tal objeto, y, aunque lo hiciese, tal objeto de por sí tiene distintos usos que varían en función de la intención de cada sujeto. Pero, más importante, *rideau* es “una imagen del sentido”, que “se descubre” por diversas “develaciones” (E: 167): por una metáfora (no teorizada aún), por un juego de palabras (sin un estatus claro), por un decreto (un acto de habla), por un milagro (un lugar de proyección), por aprensión y por error (el cliché de la cortina que se mueve) y por interjección (el pedido de levantar el telón). De acuerdo con esta concepción del lenguaje, en resumen, su función no es tanto la denotación de la cosa como la *revelación del sentido*, que “descubrirse debe ser develado”. Aunque aquí ya no hace mención a Heidegger, es claro que Lacan profundiza la verdad griega rescatada por aquél como ἀλήθεια, en la medida en que este vocablo es tomado por él como lo que en su etimología significa ἀ-λήθεια: des-ocultamiento. Los términos revelación, develamiento y descubrimiento son los que, por lo tanto, enuncian la función del lenguaje. Profundizando más aún esta idea, podría decirse que, al mismo tiempo que el lenguaje desoculta un sentido de ese “anudamiento de sentidos”, oculta los demás en cierto modo, pero los sigue mostrando de algún modo en la medida en que, por ejemplo, al decir “telón” por aburrimiento, están de algún modo latentes los otros sentidos listos para ser revelados. Esta reflexión, como intentaré mostrar a continuación, es proseguida por Lacan en el concepto de resonancia.

1.2. *La estética hindú*

La tercera y última sección de “La función y el campo...” (Lacan 1953d: 289-322) lleva como título: “Las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la experiencia psicoanalítica”. La resonancia es en principio el fundamento de la interpretación: “el analista puede explotar el poder de los símbolos al *evocarlos* calculadamente en las *resonancias*

⁴⁴ La metáfora original, *Rideau d’arbres* (cortina de árboles), fue reemplazada por una más familiar, “cortina de humo”; más difícil aún, el juego de palabras de Lacan, *les rides et les ris de l’eau* (literalmente, las ondas y rizos del agua) y *Leiris* —un escritor amigo de Lacan—, juego de por sí intraducible, fue sustituido por otro, un tanto forzado, debido a la escasa potencia del castellano para el juego homofónico en comparación con el francés: “una *corte inapelable* y una *cohorte inamistosa*” y el apellido “Cortañas”. Hay asimismo referencias a la novela de Stendhal, *Lucien Leuwen* y a Polonio, cf. Hamlet, Acto III, Escena 4^{ta}, v. 27. Por último, *rideau* (telón) es la misma palabra que se emplea para “cortina” en francés.

semánticas de sus comentarios. Por este camino es seguro que un regreso al uso de los efectos simbólicos podrá avanzar hacia una técnica renovada de la *interpretación*” (E: 294). Como se verá, la resonancia es un concepto.⁴⁵ Para precisar qué es la evocación que subtiende la interpretación, Lacan menciona un concepto de la tradición estética hindú: la *dhvani*, que consiste en “la propiedad del habla mediante la cual hace escuchar lo que no dice” (E: 295). Tan importante es esta tradición para Lacan que apela a ella tres veces en este texto, sólo que de forma dispersa e inconexa. Pero si se anuda las tres referencias, se obtiene la siguiente serie: 1) un relato que ilustra la *dhvani*; 2) el sentido del enunciado determinativo: “una aldea sobre el Ganges”; y 3) un párrafo del *Gran Upanisad del bosque*, obra de la tradición védica. Pero, para entender correctamente estas referencias, expondré los rudimentos de la estética hindú, no desarrollados por Lacan.

Jitendranath Mohanty (2000), especialista en fenomenología y en filosofía de la antigua India, expone la *dhvani*, concepto crucial de la estética hindú que atañe al sentido de las palabras y las oraciones, y se vale de la obra de Ānandavardhana, *Dhvanyāloka* (un texto sánscrito del siglo IX d. C.), y de las obras de Abhinavagupta, *Bhārati*, sobre la obra de Bharata, *Nāṭyaśāstra* (siglos cuarto y quinto d. C.) y *Locana*, sobre el mismo *Dhvanyāloka*.⁴⁶ La *dhvani* (también llamada *vyanjanā*) fue profusamente discutida en las teorías semánticas hindúes. En general, las escuelas admitían para las palabras dos tipos de sentido: el primario, *vācyārtha*, y el secundario, *lakṣyārtha*. En el primero, la relación entre la palabra y el sentido se llama *abhidhā* (por ejemplo, la palabra “vaca” denota una vaca). Este sentido es el literal. En el segundo, la relación entre la expresión y su sentido se llama *lakṣanā* (por ejemplo, la

⁴⁵ Que la resonancia es un concepto se ve también en el hecho de que Lacan la emplea para pensar los usos y efectos del lenguaje en la teoría y la práctica psicoanalíticas. Así, por conservar los términos freudianos la ambigüedad de la lengua “sus resonancias [hacen] incurrir en malentendidos”; también se debe reivindicar el término “verbalizar”, “cuyas resonancias en francés evocan una figura de Pandora distinta que la de la caja (en la que tal vez habría que encerrar el término)”, ya que el sujeto “hace pasar [el acontecimiento] al Verbo, o, mejor dicho, al *épos* con el que en el presente cuenta los orígenes de su persona”; y además se ve que en el análisis la telepatía “es un caso de resonancia en las redes comunicantes del discurso (E: 239-240, 255 y 265). Para entender esta “resonancia”, téngase en cuenta que en francés *verbaliser* (verbalizar) significa, en el derecho, multar (o denunciar) a alguien, pero también hablar de más o demasiado tiempo, y que Pandora, además de referirse a la mujer de la mitología griega, es un término familiar, ya un poco antiguo, para designar a la policía.

⁴⁶ En “La función y el campo...”, Lacan se apoya en el libro clásico de Kanti Chandra Pandey sobre estética hindú, *Indian Aesthetics* (1950), que recoge la enseñanza de Abhinavagupta, un maestro del siglo X a. C. de dicha tradición. Además, Lacan se apoya, sin citarlo (Miller 1995), en un artículo del poeta René Daumal, “Les pouvoirs de la parole dans la poétique hindoue” (1938). No pude acceder a estas fuentes. Me atengo a Mohanty, ya que las fuentes directas sobre la materia no están disponibles en ningún idioma que no sea el sánscrito.

frase “una aldea sobre el Ganges” significa la aldea a orillas del río Ganges).⁴⁷ El sentido secundario es algo que, aunque no es la denotación, se relaciona con ella, como ocurre en la expresión “león entre los hombres”, que quiere decir una persona que obviamente no es un león, sino que posee la fortaleza y el coraje de un león. Este sentido parece ser el metafórico.

Ahora bien, ciertos filósofos admitían un tercer sentido: *vyangya*. El proceso de expresarlo es la *vyanjanā* o *dhvani*: la sugerencia. El sentido poético no es el denotado ni el relacionado objetivamente con la denotación, sino “lo que es sugerido, pero no puede derivarse de la denotación” (Mohanty 2000: 134). Cuando un poeta escribe una oración, cada palabra y la oración entera tienen su sentido primario, pero el poeta no busca expresar esto, sino sugerir un sentido más profundo: “el sentido primario es como una lámpara, que manifiesta el sentido poético”, y *vyangya*, el sentido poético,

“quiere decir ‘lo que es manifestado’. El sentido literal manifiesta este sentido poético, pero no lo designa. Ambos sentidos se experimentan simultáneamente. El sentido literal es aprehendido, el sentido poético es sugerido [...]. Ambos, como la luz y la oscuridad, coexisten, como en el crepúsculo. El poeta deja el sentido sin manifestar; no es ‘dicho’ o ‘denotado’. El lector cultivado, con la sensibilidad apropiada, lo experimenta. El *desocultamiento del sentido* es la función del *vyanjanā*.” (Mohanty 2000: 134)

Mohanty muestra algo de lo que Lacan no da cuenta expresamente: el desocultar el sentido en la *dhvani* –que supone la coexistencia del sentido manifiesto y del sentido no manifiesto– es equivalente a revelar el sentido en el lenguaje que Lacan el psicoanalista había propuesto en 1946.

En efecto, Ānandavardhana, teórico de la tradición hindú, define el alma de la oración poética como la *dhvani* en sí misma. Ella es un rasgo irreductible de la poesía genial, comparable con la belleza grácil de una mujer, irreductible a los rasgos de las partes de su cuerpo, a la ausencia de defectos o a la presencia de adornos. Y si bien algunos sentidos sugeridos pueden ser transmitidos por el sentido primario, en última instancia el sentido sugerido supone “algo intransmisible por el sentido primario”: “la *dhvani* es un ‘fracaso logrado’. El lenguaje no consigue designarla, pero en la poesía genial este fracaso logra

⁴⁷ Como se verá más adelante, la exposición de este mismo ejemplo por parte de Lacan.

expresarla, o, mejor dicho, sugerirla a los lectores cultivados” (Mohanty 2000: 134).⁴⁸ En base a esta distinción entre los tres sentidos del decir, explicaré ahora la función de la resonancia en las tres referencias de Lacan, que citaré *en extenso*:

1. *El relato que ilustra la dhvani*. Para Lacan, la resonancia es una propiedad fundamental del habla: hacer escuchar lo que no dice. Esto es enseñado por el siguiente relato clásico de dicha filosofía:

“Una chica, dicen, espera a su amante a la orilla de un río, cuando ve llegar a un brahmán. Ella se le acerca y exclama con el tono más amable: ‘¡Qué día afortunado es hoy para usted! El perro cuyos ladridos solían asustarlo no estará más en esta ribera, porque acaba de ser devorado por un león que frecuenta los alrededores...’. La *ausencia* del león, por lo tanto, puede tener tantos *efectos* como su salto –que, si estuviese *presente*, daría una vez sola, según el proverbio apreciado por Freud–.” (E: 294-295; mi subrayado)

El fragmento del león que devora el perro proviene de *Dhvanyāloka*, de Ānandavardhana. El relato en sí es muy conocido y anterior a la obra del hindú, e ilustra la estética de lo implícito. El sentido expreso del verso es evidentemente que, dado que el perro fue muerto, el ermitaño ahora puede andar libremente por la orilla. Pero el sentido implícito es justamente lo contrario: como ahora hay un león dando vueltas, el peligro es aún mayor. Se ve el efecto de *Witz*, de un ingenio casi chistoso, del sentido implícito. Pero recuérdese que sentido el expreso y el implícito son funcionalmente inseparables, siendo que el implícito corresponde al sugerido por la *dhvani* (Broido 1988: 95-96). Que “la ausencia del león puede tener tantos efectos como su salto” significa que el león es tan peligroso cuando está presente como cuando es sugerido: cuando, ausente en la realidad, se presenta en su ausencia al ser evocado.

2. *El sentido del enunciado determinativo*: “una aldea sobre el Ganges”. La explicación de Mohanty ya anticipó la segunda referencia, que surge a propósito de la espinosa expresión “instinto de muerte”:

⁴⁸ Nótese al pasar, además, que la *dhvani* se caracteriza en términos similares a los que Lacan usa cuando dice que “todo acto fallido es un discurso logrado” (E: 258).

“La detención de tantos analistas ante la incompatibilidad aparente de estos términos [los de “instinto” y “muerte”] [...] manifiesta una inocencia dialéctica que probablemente quedaría desconcertada por el problema que se plantea clásicamente a la semántica en el enunciado determinativo, ‘una aldea sobre el Ganges’, con el que la estética hindú ilustra la segunda forma de las resonancias del lenguaje (llamada *Laksanalaksana*). Hay que abordar la noción de instinto de muerte a partir de sus resonancias en lo que llamaremos la poética de la obra de Freud –camino principal para acceder a su sentido–.” (E: 317; mi subrayado)

Lo que Lacan llama la segunda forma de las resonancias del lenguaje (*Laksanalaksana*), es lo que Mohanty denomina *laksanā*, la remisión al sentido secundario o metafórico.⁴⁹ Que la aldea esté “sobre el río Ganges”, no quiere decir que esté literalmente “encima del río”, cosa obvia, sino “a la orilla del río”. Se ve que no se trata de una *dhvani* (sugerencia), ya que ésta mienta no el segundo sentido, sino el tercero.

Por lo tanto, en el término “resonancia” Lacan incluye la *laksanā* –la *metáfora*, que apunta al segundo sentido (proceso que se apoya en la denotación)– y al mismo tiempo la *dhvani* –la *sugerencia*, que apunta al tercer sentido (proceso que no puede derivarse de la denotación, si bien mantiene un lazo con ella)–. Así, el león ilustra la *dhvani* (que mienta el sentido sugerido) y la aldea ejemplifica la *laksanā* (que mienta sentido el metafórico). La sugerencia y la metáfora son las dos formas de resonancia para Lacan, y, cosa importante, *la diferencia entre ambas en último análisis depende de su grado de apoyatura en el sentido primario*.

iii. *El párrafo del Gran Upanisad del bosque*. La tercera referencia es un fragmento de la *Upanisad* (libro sagrado) más antigua y más grande de la tradición védica, que data del siglo VII a. C., y fue comentada por el filósofo Śankara en el siglo VIII d. C. Lacan da fin a “La función y el campo...” parafraseando casi literalmente esta obra:

“Cuando los Devas, los hombres, y los Asuras terminaban su noviciado con Prajapâti, como leemos en el primer Brâhmana [explicación] de la quinta lección de la *Bṛihadâraṇyaka Upanisad* [*Gran Upanisad del bosque*], le rogaron: ‘Háblanos’.

⁴⁹ *Laksanā* significa marca, señal, signo, síntoma, definición, designación, nombre, significación secundaria, marca en el cuerpo e incluso signo u órgano de virilidad. *Laksanālakṣanā* puede entenderse como “indicación indicativa” (Wilden 1968: 152)

‘Da’, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ‘¿Me han entendido?’. Y los Devas respondieron: ‘Nos dijiste: *Dāmyata*, doméñense’ –con lo que el texto sagrado quiere decir que los poderes de arriba son gobernados por la ley del habla–.

‘Da’, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ‘¿Me han entendido?’. Y los hombres respondieron: ‘Nos dijiste: *Datta*, den’ –con lo que el texto sagrado quiere decir que los hombres se reconocen entre sí mediante el don del habla–.

‘Da’, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ‘¿Me han entendido?’. Y los Asuras respondieron: ‘Nos dijiste: *Dayadhvam*, sean clementes’ –con lo que el texto sagrado quiere decir que los poderes de abajo resuenan con la invocación del habla–.

Eso, continúa el texto, es lo que la voz divina hace escuchar en el trueno: Sumisión, don, clemencia. *Da da da*.

Porque Prajapâti responde a todos: ‘Me han entendido.’” (Lacan, 1956: 322)

El fragmento corresponde en realidad al segundo Brāhmana, titulado: “Las tres virtudes”, y no al primero, como dice Lacan.⁵⁰ También es probable que él haya dado con el relato por medio de T. S. Eliot, quien lo retoma a su turno en la quinta parte de *La tierra baldía*, titulada “Lo que dijo el trueno”.⁵¹ Esta referencia es más difícil de penetrar, ya que, a diferencia de las otras dos, no parece proceder del libro sobre estética hindú citado por Lacan, ni situarse en el debate sobre los sentidos del decir. Sin embargo, él la utiliza de forma tal que la vincula con aquella temática.

Propongo leer este fragmento como un apólogo de la función de la interpretación analítica. Prajapâti, el Creador, dice “Da”, y cada partícipe –los dioses de arriba, los hombres y los dioses de abajo– “entiende” algo distinto (nótese que *entendre* es “entender” y “escuchar”, ambigüedad semántica que se sostiene del hiato que hay ambas acciones). El Creador dice: “Da”, y en cada uno *resuena* algo distinto, en la medida en que “Da” es escuchado-entendido como una sílaba que *sugiere* una compleción que se plasma en tres formas diversas: “*Dāmyata*”, “*Datta*” y “*Dayadhvam*”. El Creador responde “Me han *entendu*”, confirmando así que lo que cada uno ha escuchado-entendido es correcto debido su diversidad: el sentido al que el Creador apunta no se da por denotación ni por metáfora, sino por sugerencia. De hecho, “Da” no designa nada ni se apoya en ningún *sentido*, sino que es la sugerencia más pura. El efecto poético de esta sílaba, insensata *in extremis*, se encomienda a los lectores, y

⁵⁰ Cf. la versión castellana (Anónimo 2002: 431-34), con la que hemos cotejado la cita de Lacan.

⁵¹ Notemos, asimismo, que *dhvani* quiere decir sonido, murmullo e incluso trueno (Wilden 1968: 142)

ellos “resuenan con la invocación del habla”.

En el apólogo hay, a mi juicio, dos tiempos de la interpretación, que no es propiamente dar un sentido por denotación o metáfora, sino evocar símbolos por sugerencia. En el primer tiempo, “*Da*”, lo que dice el Creador, resuena diferentemente en cada personaje como *dhvani*, sugerencia, cuya función lingüística es “no es informar, sino evocar” (E: 299).⁵² El segundo momento, la respuesta del Creador, “Me han *entendu*”, supone que “cuando la pregunta del sujeto cobra la forma de un habla verdadera, [los analistas] la sancionamos con nuestra respuesta”, pues “el habla verdadera ya contiene su propia respuesta: nosotros tan sólo duplicamos su antifona con nuestro lay [...], no hacemos más que dar al habla del sujeto su puntuación dialéctica” (E: 310). Sancionar es lo que el Creador hace duplicando un verso con otro, es decir, *puntuando* lo que el sujeto dice. Para Lacan, no es que, con el “*Da*”, el Creador “quiera decir” algo distinto a cada uno, sino que el “querer decir” queda suspendido de lo que resuena en ellos –no de lo que oyen ellos, sino de lo que *se* oye en ellos–. En este sentido van las pocas indicaciones de Lacan sobre la interpretación: el analista “descifra a qué ‘parte’ de este discurso se confía el término significativo”: “lo que da sentido al discurso del sujeto es una puntuación feliz” (E: 252). Ahora bien, este dar sentido, propiamente, no da nada, ya que se ve reducido al mínimo *acto de puntuar*, afortunado u oportuno. Además, cuando el Creador puntúa “Me han entendido”, no puede sonar, en este contexto, sino como la impostura del saber. Si la lectura de cada personaje es válida, es porque “lo que dijo el trueno” no quería decir nada.

Así, vemos cómo Lacan reduce a un mínimo la *via di porre*, para reencaminar el análisis por la *via di levare* extremada (Freud 1905b: 250). Por ende, la interpretación no “da sentido” en ningún momento: 1) la resonancia *evoca sentido* que surge del analizado, no del analista, y 2) la puntuación *sanciona ese sentido* en el texto. Además, la puntuación, “una vez puesta, fija el sentido; cambiarla lo renueva o lo trastorna; y la incorrecta lo distorsiona” (E: 313-14). Este sentido no es dado en cuanto proyectado del analista al analizado, sino producido por una puntuación sobre el discurso del analizado, relanzando la resonancia. De acuerdo con

⁵² Lo que desde el punto de vista de la información es redundancia, desde el del habla es resonancia. Lacan precisa cómo opera la resonancia en la evocación de los símbolos. Éstos son primarios, pues “subyacen a todos los semantemas de una lengua”; por eso podemos “restituir al habla su pleno valor evocativo mediante una indagación discreta de las interferencias de ellos” (Lacan 1956: 295). El carácter así llamado primario, sin embargo, no es aclarado del todo, y será refundido en la doctrina del significante.

esto, la resonancia sería un nombre de la asociación libre.

1.3. *El síntoma y el inconsciente*

Según Lacan, si un síntoma es “un símbolo de un conflicto difunto más allá de su función en un conflicto *presente no menos simbólico*” (E: 269), entonces posee la sobredeterminación de un doble sentido. Es una palabra amordazada que es inconsciente para el sujeto consciente: éste “no sabe” nada de lo que la palabra inconsciente dice. El síntoma es una palabra pasiva que lleva la marca de los discursos y relaciones históricas que determinaron al sujeto. El hombre con un síntoma no es el agente de la palabra, sino que es hablado por aquél. Para resolver un síntoma, el sujeto tiene que poder asumir lo que esa palabra entraña: la verdad, dimensión diferente palabra introducida por ella en y de la realidad: la verdad. “Un síntoma está en sí mismo estructurado como un lenguaje: un síntoma es un lenguaje cuya habla debe ser liberada”, y el analista lo resuelve con un análisis de lenguaje: siguiendo “la ramificación ascendente del linaje simbólico en el texto de las asociaciones libres del paciente, a fin de ubicar los puntos nodales de su estructura en los lugares en los que sus formas verbales se cruzan” (E: 269).

El meollo del síntoma es un anudamiento y la interpretación es un acto de liberación. Esta estructura de lenguaje concierne al inconsciente, que Lacan define aquí como “esa parte del discurso concreto en cuanto transindividual de la que el sujeto no dispone para reestablecer la continuidad de su discurso consciente” (E: 258). La definición es freudiana, pues esa parte no disponible del discurso instauro una discontinuidad en la conciencia. Por eso el inconsciente es “el capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por una mentira: es el capítulo censurado”, pero “la verdad puede ser reencontrada” y “casi siempre ya está escrita en otro lugar” (E: 259). Por obra de la represión la verdad está disponible para el sujeto en otra parte: las formaciones del inconsciente (los sueños, lapsus, actos fallidos y síntomas), que son lo que Lacan también llama de forma interesante “fenómeno analítico”: “la variedad fenoménica más reveladora de las relaciones del hombre con el lenguaje” (S3: 237).

La interpretación restituye el sentido de esas formaciones de la neurosis: éstas “son los elementos herméticos que nuestra *exégesis* resuelve, los equívocos que nuestra *invocación* disuelve, y los artificios que nuestra *dialéctica* absuelve, *liberando el sentido aprisionado de*

modos que van desde revelar el palimpsesto hasta dar la solución del misterio y perdonar el habla” (Lacan, 1956: 281; mi subrayado). La exégesis, la invocación y la dialéctica son formas de nombrar la interpretación, ya que ella libera el sentido aprisionado. Además, “resolver”, “disolver” y “absolver” retrotraen al latín *solvere*, liberar, soltar y también liberar un dinero, pagar, acepciones que evocan la *Aufhebung* hegeliana, del verbo *aufheben* (cuyo *heben* sería paralelo al *solvere*), levantar, abolir, sublimar, cancelar, saldar una deuda, preservar e incluso trascender. De hecho, se dice la *levée* como levantamiento o eliminación de un síntoma, y la *via di levare* antes mencionada entra en esta serie.

El síntoma es así

“el significante de un significado que ha sido reprimido de la conciencia del sujeto [y] [...] participa del lenguaje mediante la ambigüedad semántica que subrayamos en su constitución [...], [pero] es una palabra que se ejercita plenamente, ya que incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra.” (E: 280-81)

En este primer modelo de lo simbólico, entonces, la estructura de lenguaje del síntoma depende de su ambigüedad semántica, cuya polisemia, proveniente del discurso del otro, del inconsciente, lo eleva al rango de palabra plena. Por eso el síntoma es descifrado como una palabra, esto es, como un hablar, en un proceso de liberación del sentido. De este modo, “hacer consciente lo consciente” es rebautizado por Lacan como “verbalizar” con el propósito de enterrar el “tomar conciencia” psicologista, por el cual el proceso analítico meramente “haría pasar” un contenido de un sitio, el inconsciente, a otro, la conciencia.⁵³ En cambio, la verbalización no equivale a una acumulación de saber, sino a una reconfiguración de la relación con el saber.

Ahora bien, Lacan afirma en la cita de arriba que el síntoma es el resultado de un proceso por el que se reprime un significado y en su lugar retorna un significante. Aquí despunta en su obra la doctrina del significante, pero sólo incipientemente, ya que Lacan no da cuenta de

⁵³“Es tan falso atribuir a la toma de conciencia el desenlace analítico, como vano sorprenderse de que a veces ella no tenga la virtud de producirlo. La cuestión no radica en pasar de un piso inconsciente, sumido en la oscuridad, al piso consciente, sede de la claridad, mediante algún tipo de ascensor misterioso. Sin duda, esto es una objetivación –con la que el sujeto por lo común intenta eludir su responsabilidad–, en la que los bravucones habituales de la intelectualización manifiestan su inteligencia metiéndonos en ella más todavía. En efecto, la cuestión no radica en un pasaje a la conciencia, sino en un pasaje al habla” (EE: 139-140).

este proceso. Afirma que la metáfora “es un sinónimo del desplazamiento simbólico puesto en juego en el síntoma” (E: 260), pero al comparar el trabajo del sueño con una retórica, dice que tal retórica consiste en

“la elipsis y el pleonasma, el hipérbaton o la silepsis, la regresión, la repetición y la aposición –éstos son los desplazamientos sintácticos–; la metáfora, la catacrexis, la antonomasia, la alegoría, la metonimia y la sinécdoque –éstas son las condensaciones semánticas–.” (E: 268)

Aquí encuentro una incoherencia en la propuesta de Lacan, en la medida en que caracteriza la metáfora como un desplazamiento simbólico, pero luego opone la metáfora y la metonimia, como condensaciones, a los desplazamientos. Conjeturo que la metáfora y la metonimia están para él del lado de la condensación porque ésta es caracterizada como “semántica”. En efecto, esto delata que aún en 1953 Lacan opera con la primera teoría de lo simbólico: lo crucial es para él, en este momento, la metáfora y la metonimia conciernen al campo de la semántica, o sea, del significado o del sentido. El paso a la segunda teoría de lo simbólico, se verá, está marcado por el énfasis, ya no en la semántica, sino en la sintaxis, a saber, en el significante.

2. El segundo simbólico: el significante

En este apartado, se expondrá la segunda teoría lacaniana de lo simbólico, centrada en el significante. Ella está en continuidad y al mismo tiempo en ruptura con la primera. Por un lado, está en continuidad porque el nudo de sentido la puntuación son reformulados como lo que Lacan llamará el punto de acolchado. Por otro lado, está en una discontinua continuidad en la medida en que el develamiento de 1946 y la sugerencia y la resonancia de 1953 son vueltas a teorizar en los términos del juego de la metáfora o la metonimia, cuya relación es compleja. Porque si bien Lacan parece ponerlas en pie de igualdad como las dos vertientes del significante, estudio detenido muestra que la metonimia funda la metáfora.

Más importante aún, la teoría del significante permite echar por tierra un aspecto de la teoría primera de lo simbólico criticable. En efecto, la distinción artificial entre el sentido denotado, el metafórico y el sugerido es artificial, ya que si los contextos comprobados son los usos posibles del término admitidos por el momento histórico de una lengua dada, el sentido metafórico no se deriva del sentido denotado (como afirma la estética hindú, para la

cual lo originario sería la acepción de diccionario y lo derivado sus símiles semánticos), sino que, al revés, el sentido denotado es una metáfora cristalizada, resto de una metáfora viva. El problema es, entonces, la naturaleza de la operación metafórica, que no es en una derivación semántica. Creo encontrar una respuesta a esto en la definición que Lacan en 1957, en “La instancia de la letra...” (1966c), dará de la metáfora como sustitución de un significante por otro significante. Además, aparece un problema más: lo evocado, ¿es otro sentido, o, más exactamente, otro significante? Esta pregunta es crucial para distinguir el giro en el derrotero de Lacan. Responder por lo primero, el sentido, nos mantiene en el nivel de “La función y el campo...”, y responder por lo segundo, por el significante, nos sitúa ya en el núcleo de “La instancia de la letra...”. Por lo tanto, la cuestión reside en el paso de una teoría centrada en el significado a una centrada en el significante.

2.1. *El signo, el significado y el significante*

En primer lugar, Lacan distingue los signos, naturales o artificiales, del significante. Los signos naturales se definen por un vínculo con la cosa designada motivado por la naturaleza, idea de naturaleza que puede ser desde científico-médica hasta esotérico-jungiana. El síntoma médico expresa, en cuanto epifenómeno, un proceso orgánico del que es la expresión (por ejemplo, la jaqueca manifiesta la dilatación de los vasos sanguíneos de la cabeza), mientras que el símbolo, según Jung, es una analogía de “relación inmediata entre el símbolo y la imagen” (Lacan 1955b: 8) en el que el Cosmos habla (la figura del anillo y la de la serpiente que se muerde la cola siempre expresan el mismo sentido de un universo infinito). En ambos casos, el signo tiene una relación preformada con lo significado virtud de una *signatura rerum*.⁵⁴ Lo mismo ocurre en el caso de las abejas, que, con su danza circular, se comunican entre sí la existencia de néctar a determinada distancia con un mensaje que sólo tiene valor en relación con un código genérico: un lenguaje que posee una correlación fija entre sus signos y la realidad que significan.⁵⁵

⁵⁴ Para Binswanger, por ejemplo, la taquicardia por la irrupción de un avión es el lenguaje de la angustia. Lacan responde que, según esta concepción errónea, “la iluminación de las nubes con la luz de los reflectores de caza sería la respuesta del cielo” (Lacan 1955b: 8).

⁵⁵ Lacan (E: 297) se refiere a las investigaciones de Karl von Frisch (1927: 152 ss.), pero sin duda se apoya, sin citarlo, en Benveniste 1952, donde se comentan los trabajos del etólogo.

Los signos humanos, por su parte, “cobran valor a partir de sus relaciones entre sí en la distribución léxica de los semantemas así como en el uso posicional y hasta flexivo de los morfemas” (E: 297). Ahora bien, el tipo de relación que guardan los signos entre sí no es el de un artificio experimental. Lacan critica la idea, propuesta por Jules Masserman (1944: 1-8), de que el síntoma analítico es una reacción condicionada (E: 272-75). Según este autor, el síntoma (*idea-symbol*) resulta de un mecanismo de reflejo condicionado pavloviano: es el producto del vínculo artificial entre la orden “*contract*” y la contracción de las pupilas al oírlo, vínculo que se logra con el uso de una luz en los ojos cada vez que se dice esa palabra. En cambio, según Lacan, la relación entre los signos presupone que el significante y el significado guardan relación, no tanto con las vivencias individuales, sino con el conjunto del lenguaje al que pertenecen. Por eso se pregunta si el supuesto individuo contraería sus pupilas automáticamente al oír esa palabra en construcciones como “*marriage contract*”, en expresiones como “*don’t contract*” o en su acortamiento de “*contract*”, “*contra*” y así sucesivamente.

Lacan comienza a referirse al significante y el significado a inicios de la década de 1950: el primero es, no el sonido, sino el fonema, y el segundo es, no la cosa, sino la significación. El significante es el material discursivo: un conjunto de elementos ligados por una estructura simple. Por su parte, el significado es inmaterial en el discurso: el sentido, “sólo palpable en la unicidad de la significación que envuelve el discurso” (Lacan 1953d: 243). Así, el lenguaje plantea dos condiciones: “la organización por pares del material” y “la remisión de toda significación a otra significación” (Lacan 1955d: 39). La primera es

“la oposición de pares [*couplage*] [...] así como la sílaba ‘bu’ necesita de la sílaba ‘pu’. La oposición entre la presencia y la ausencia, que designa la estructura del ser en su sustracción, debe ser elevada enteramente como tal a la duplicidad del símbolo de esa esencia hecha de nada.” (Lacan 1955b: 9)

La segunda es que las significaciones introducidas por el lenguaje

“no son reales, sino que están en la realidad (*Realität*), o, más precisamente, residen en los intersticios de la realidad (*auf Wirkliches*). La significación nunca remite a la

realidad, sino siempre a la significación. Ninguna frase puede, hablando estrictamente, ser sacada de su contexto de discurso” (Lacan 1955b: 9).

Cada palabra supone en su uso el discurso entero del diccionario y todos los textos de una lengua dada: el lenguaje nunca culmina en un índice dirigido a un punto de la realidad, sino que “la realidad está cubierta por el conjunto de su red” (S3: 51). El acto de designar algo no alcanza para saber si lo designado es esto o lo otro: la significación es evanescente.⁵⁶

2.2. *La apropiación de la lingüística de Saussure*

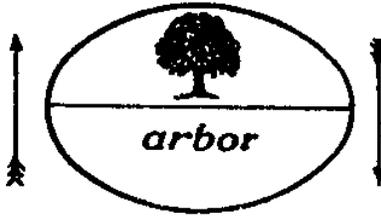
En el *Seminario 3* (1955-56), Lacan comienza con una lectura sistemática de Saussure que lo lleva a producir su segunda teoría de lo simbólico: la doctrina del significante. Introduce en su apropiación de esa lingüística una serie de modificaciones que es importante precisar y que el propio Lacan no expone, vale aclararlo, con el detalle y la precisión que aquí se lo hace. La siguiente exposición es una reconstrucción de argumentos más o menos dispersos en dicho seminario. La primera modificación ostensible es terminológica: lo que Saussure llama “lengua” (el sistema de signos que conforman el tesoro social que posibilita el habla), Lacan lo denomina “lenguaje”, mientras que conserva el término “habla”.

En el *Curso de lingüística general* (1916), Saussure presenta su teoría del signo. En “La naturaleza del signo lingüístico” (Primera Parte, capítulo I), éste es definido como la unidad del sistema de la lengua. Es una entidad conformada por un concepto y una imagen acústica –en términos más precisos, un significante y un significado– que mantienen una relación de significación que es biunívoca: “estos dos elementos están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente” (Saussure 1916: 103).⁵⁷ Saussure lo ilustra con el siguiente modelo:⁵⁸

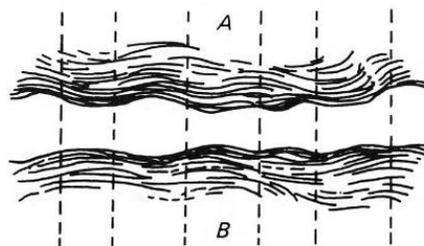
⁵⁶ Para Lacan, la contraprueba de esto es aportada por el lenguaje en la psicosis. Los neologismos producen en el psicótico una significación que no se agota en su remisión a otra significación, sino que remite a la significación como tal: sólo remite más sí misma, significando algo cierto, inefable e irreductible. Estos fenómenos de lenguaje psicóticos detienen la significación como una plomada en la red del discurso. Y aunque un delirante habla el lenguaje compartido por todos, el delirio tiene esa particular economía discursiva de la significación. Los fenómenos psicóticos se distribuyen en dos polos respecto de la significación: uno pleno, la intuición delirante, que le revela de modo patente al sujeto una perspectiva original (por ejemplo, el “lenguaje fundamental” de Schreber), y otro vacío, la fórmula estereotipada, que se repite de modo tal que la significación ya no remite a nada (como los estribillos). En el delirio, en lo simbólico, el significante se carga de una significación a secas; en lo imaginario, la significación se torna inefable, y en lo real, el discurso pasa a ser articulado por el otro (es alucinado). La remisión del significante se suspende.

⁵⁷ Considero es en esta frase que Lacan basa su crítica a Saussure, si bien no cita el *Curso* en el *Seminario 3*.

⁵⁸ Cabe observar que esta frase, así como la figura del árbol ilustrada junto con las flechas para representar el signo (que Lacan también crítica, como se verá), fueron añadidas por los discípulos de Saussure, Bally y



El lingüista establece dos principios para el signo: primero, la relación entre el significante y el significado es arbitraria (carente de motivación natural); y, segundo, el significante tiene un carácter lineal: “el significante se desarrolla sólo en el tiempo y tiene todos los caracteres que toma del tiempo: a) *representa una extensión*, y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión: la línea*” (Saussure 1916: 107). Lacan admite sólo en parte ambos principios. Por un lado, acepta la arbitrariedad de la relación entre el significante y el significado, pero niega que esta relación sea biunívoca. Por el otro, concede que el significante representa una extensión temporal, pero discute que esta extensión se mida en la sola dimensión lineal. Para refutar esto último, Lacan retoma el esquema con el que Saussure representa el pensamiento como una masa amorfa e indistinta frente a la cual se encuentra una sustancia fónica que no es más fija ni más rígida que aquella (en “El valor lingüístico”, Segunda Parte, capítulo IV). La lengua es, para el lingüista, “una serie de subdivisiones contiguas proyectadas a un tiempo en el plano indefinido de las ideas confusas (*A*) y en el no menos indeterminado de los sonidos (*B*)” (Saussure 1916: 159):



Lacan encuentra en este esquema el argumento para refutar el aspecto de cada uno de los dos principios del signo saussureano que, como recién se vio, critica: la biunivocidad entre el significado y el significante, y la linealidad del significante.

Sechehaye, al editar el *Curso* en 1916, tal como lo demostró la edición crítica de éste publicada por Tullio De Mauro en 1967.

Por un lado, Lacan plantea, respecto de la biunivocidad, que Saussure no advierte que, en este esquema, la segmentación arbitraria de la frase en sus elementos sólo es posible por una pausa que hace que el significante y el significado “puedan ser segmentados al mismo tiempo” (S3: 172). El sentido de la frase depende, por ende, no de la relación de significación biunívoca entre el significante y el significado, sino de una parada que, al segmentar la frase en sus elementos, sostiene una momentánea correlación entre el significante y el significado. Con la “pausa” o parada, Lacan hace ingresar la dimensión temporal en la reflexión sobre el signo.

En efecto, La clave de la apropiación lacaniana reside, en mi opinión, en lo siguiente: que mientras que Saussure presenta en esta parte del *Curso* (otra será su postura al exponer, más adelante, la noción de valor) la lengua como un sistema sincrónico de signos en tanto que correlaciones biunívocas entre significado y significante, Lacan agrega a esto la articulación hablante: un discurso diacrónico que introduce en la lengua la dimensión del tiempo.⁵⁹ Ahora bien, aunque Saussure admite que el discurso se pone en “determinada dirección del tiempo definida linealmente”, este tiempo, según Lacan, es insuficiente para definirlo: el discurso no es una simple línea, sino “un conjunto de líneas: un pentagrama” (S3: 84).

Lo rectificado por Lacan ahora es la linealidad del significante del segundo principio del signo, en la medida en que el tiempo del discurso tiene múltiples niveles. Lacan ejemplifica este proceso con un verso de la obra de Racine, *Atalía* (1691), a saber, la frase con la que Abner, soldado de la reina Atalía, al entrar en escena, se dirige a Joad, el sacerdote: “Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno” (v. 1). Dado que el significante no es aislable, ya que “a cada instante del despliegue de la frase seguirá un sentido” (S3: 374), el “Sí” tiene al principio un sentido ambiguo: puede querer decir no y a veces puede significar quizá. Es más, el desarrollo ulterior de la frase: “Sí, vengo a su templo...”, no permite saber aún adónde se encaminará el asunto. Puede acabar en cualquier cosa, como, por ejemplo, en: “‘Sí, vengo a su templo... a detener al Gran Sacerdote’”. Es necesario que ese desarrollo esté terminado

⁵⁹ Así, en la diacronía se producen deslizamientos en el sistema de las significaciones, modificando el contenido de los significantes, que adquieren empleos diferentes. Lacan lo ilustra a partir de la historia de la lengua que se halla en el *Diccionario de las preciosas* de Somaize (1660), donde se recogen un gran número de expresiones que emergieron, a partir de ese movimiento literario, en la lengua francesa del siglo XVII. Estos giros, que tienen un origen histórico preciso y que se incorporaron a la lengua, demuestran que el lenguaje no es el reflejo de la realidad, ya que, por ejemplo, decir “*le mot me manque*” (me falta la palabra) implica la presuposición de que la palabra tiene que estar (Cf. S3: 166-70).

para que se sepa de qué se trata. La frase sólo existe terminada, y su sentido le llega *après-coup* [a posteriori]. Es necesario que hayamos llegado al final, vale decir, a: ‘a adorar al Eterno’” (S3: 375). Aquí reencontramos entonces el elemento que más arriba vimos introducir a Lacan para determinar la correlación entre el significante y el significado: la pausa o parada.

En efecto, la unidad significante exige un entrelazo de los diversos elementos que se sitúan en ella. Lacan se propone rebasar el plano de la significación psicológica o lingüística en el que se mueve Saussure (plano en el que sólo se dan esbozos, pues Abner y Joad no se revelan sus intenciones en el diálogo) para destacar el papel del significante: a saber, ciertas “palabras clave que subyacen al discurso de ambos personajes” (S3: 379), como, por ejemplo, temer (*trembler*) y temer (*craindre*). Así, Abner dice: “Tremo [*Je tremble*] que Atalía [...] remate sobre vos sus venganzas funestas”, a lo que Joad responde varias líneas más adelante: “Temo [*Je crains*] a Dios, querido Abner, y no tengo otro temor” (vv. 20-23 y v. 64). Esta respuesta, según Lacan, produce un cambio: el “miedo” imaginario –ambiguo, porque a veces empuja hacia adelante y otras hacia atrás– se transforma en el “Temor de Dios” –expresión que, por su historia cultural, tiene cierto valor significante–. Es el significante el que

“domina la cosa, ya que las significaciones quedan completamente cambiadas. Ese famoso ‘Temor de Dios’ lleva a cabo el pase de prestidigitación de transformar, de un minuto a otro, todos los temores en un perfecto coraje.” (S3: 382)

Así, los otros temores (“no tengo ningún otro temor”) se oponen al “Temor de Dios”, que, como fuente de coraje, es lo contrario a un temor. Así, cuando Joad le trasmite el “Temor de Dios” a Abner, produce la consecuencia de que éste pase de las filas de la reina Atalía a la tropa de Joas, hijo de aquél. Además, la eficacia significante del “Temor de Dios” transforma el “celo” expresado por Abner al inicio⁶⁰ –palabra ambigua y dudosa, y siempre lista para invertirse– en su “fidelidad” del final.

Por consiguiente, el progreso de esta escena estriba en “en la transmutación de la situación por la intervención⁶¹ del significante” (S3: 382). Lacan representa esa función del significante

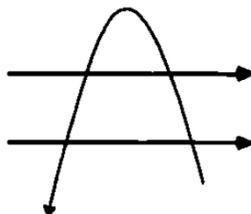
⁶⁰ “De adoradores celosos apenas unos pocos” (v. 15) y “Del celo de mi ley os sirve adornarnos” (v. 85)

⁶¹ Corrijo según ST, ya que en la edición de S3 dice “invención”.

con dos imágenes. La primera, ya mencionada, es la de una partitura musical, que en su forma es comparable a esta escena. Ahora bien, la segunda es la importante: la imagen del “punto de acolchado”. El punto con el que el colchonero sujeta la tela al relleno es equiparado por Lacan con el punto de detención en el que significando y significado se enganchan. La aguja entra cuando Joad le dice a Abner: “Y Dios encontrado fiel en todas sus amenazas” (v. 112), y sale cuando este último se resuelve: “Salgo, y me voy a unir a la tropa fiel” (v. 163). El punto de acolchado, en el que significado y el significante se anudan,

“está entre el texto y la masa flotante de las significaciones que circulan entre los dos personajes [...]. [Ese punto es la palabra ‘temor’, con sus connotaciones, ya que,] alrededor de ese significante, todo se irradia y se organiza, cual si fuesen pequeñas líneas de fuerza formadas en la superficie de una trama por el punto de acolchado. Es el punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso.” (S3: 382-83)⁶²

Esta clara apropiación del esquema saussureano de la segmentación de la lengua sobre las masas amorfas del pensamiento y el sonido, puede representarse del siguiente modo (Fink 2004: 89):



Agregaré, por último, que el punto de acolchado consiste, aunque Lacan no lo aclara y ni siquiera hace mención de ello, en una fundamentación de la significación a partir de la teoría saussureana del valor. Pues aunque Saussure caracteriza el signo por la relación biunívoca de significación entre el significante y el significado, además define la relación entre un signo

⁶² El punto de acolchado o nudo constituido por el “Temor de Dios” es, según Lacan, comparable al padre del complejo de Edipo. De hecho, el padre edípico es “el elemento más sensible en la experiencia del punto de acolchado entre el significante y el significado” (S3: 383), cuya falta explica por qué en la experiencia psicótica el significante y el significado se dan de forma completamente dividida. Lacan llega a suponer la necesidad de un número mínimo de puntos de ligazón entre el significante y el significado para que un ser humano sea llamado normal, puntos que, de no estar establecidos o se aflojarse, dan lugar a la psicosis.

y los otros signos como el valor. En la significación, el signo significa por la relación entre un significado individual y un significante individual. En el valor, un signo sólo vale por su oposición, dentro del sistema de la lengua, a otro signo –o sea, vale lo que los otros no valen– en su aspecto tanto de significante como de significado. Los valores se rigen por un principio paradójico: “por una cosa *desemejante* susceptible de ser *cambiada* por otra cuyo valor está por determinar; por cosas *similares* que se pueden *comparar* con aquella cuyo valor está en cuestión” (Saussure, 1916: 163). Así, los valores “son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su característica más exacta es ser lo que los otros no son” (Saussure, 1916: 165). Ahora bien “sin un valor determinado por sus relaciones con otros valores similares, la significación no existiría” (Saussure, 1916: 166). Según mi hipótesis, Lacan retoma la teoría del valor del *Curso* para afirmar, a su modo, que la significación positiva se funda en el valor negativo.

2.3. *La primacía del significante*

Lacan hace su primera presentación sistemática de su teoría del significante, finalmente, en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957b). En este texto, se hace claro que la apropiación de la lingüística saussureana se enmarca, cosa que podría ser olvidada por un instante, en una reflexión sobre la teoría y la práctica del psicoanálisis. Pues, en definitiva, lo que Lacan se propone es redefinir la tópica del inconsciente en base a lo que, como se verá, él llamará el “algoritmo saussureano”. La consecuencia más inmediata de esto es que el inconsciente freudiano está constituido por el significante. Así “inconsciente” ya no significará para Lacan “carente conciencia”, “primordial” o “instintivo”, sino estructurado por el significante.

Para exponer la noción de significante “La instancia...”, Lacan parte de nuevo de la crítica a Saussure. Introduce una serie de modificaciones en el esquema del signo saussureano, que muestra la relación de significación entre el significante y el significado, para ofrecer otro, el esquema del algoritmo saussureano, el cual, en contra del anterior, muestra la imposibilidad de esa relación de significación, en la medida en que una barra separa el piso del significante del piso del significado. He aquí el algoritmo:

S
|
s

Las modificaciones que, con este algoritmo, Lacan hace al esquema del signo saussureano, son las siguientes:

- se deshace el paralelismo entre el significante y el significado (ahora uno está escrito en mayúscula, S, y el otro en minúscula y cursiva, *s*);
- desaparecen la elipse y las flechas que simbolizan la unidad estructural del signo;
- se sustituye las caras del signo por los pisos del algoritmo;
- y se pone el acento en la barra que separa S de *s*.

Todas estas modificaciones contribuyen a un mismo argumento: que la *significación del signo* –la idea de que “el significante corresponde a la función de representar el significado” (E: 498)– es reemplazada por la *resistencia a la significación* del algoritmo representada por la barra: “el significante y el significado son órdenes distintos y están separados inicialmente por una barrera resistente a la significación” (E: 497). Por lo tanto, *es la barrera que separa el significante del significado la que hace que el significante no tenga significación y le da autonomía*. Si la S y la *s* del algoritmo no están en el mismo plano, entonces el hombre “se engañaba si creía que se ubicaba en su eje común, que no está en ningún lado” (E: 518). El sujeto del significante ocupa un lugar no concéntrico, sino excéntrico respecto del sujeto del significado.⁶³

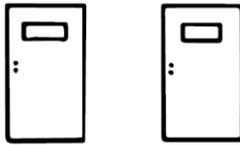
La autonomía del significante en virtud de la barrera que lo separa del significado lleva a Lacan a sostener que las conexiones del significante cumplen una función en la génesis del significado. Para mostrar esas conexiones, toma el esquema del árbol de Saussure, invirtiendo y suprimiendo los mismos elementos que antes:



Por último, le aplica el esquema del algoritmo saussureano:

⁶³ “Lo importante no es saber si hablo de mí de manera conforme a lo que soy, sino si, cuando hablo de mí, soy el mismo que aquél de quien hablo” (E: 517).

HOMMES DAMES



Lacan hace tres cambios:

- el reemplazo de ÁRBOL por CABALLEROS / DAMAS introduce una diferencia en el significante;
- en el lugar del significado (el de las siluetas masculina y femenina) aparece la imagen de dos puertas gemelas que simboliza la ley de la segregación urinaria (derivada de la ley de la diferencia de los sexos);
- y la sustitución del clásico problema de la referencia en la significación por otro: el de la entrada (o el acceso) del significante en el significado únicamente mediante el juego del significante. En efecto, el significante no se inscribe con referencia al significado, sino que se inscribe él mismo como diferencia: CABALLEROS / DAMAS no significa la diferencia de los sexos, sino que inscribe en lo real la ley de esta diferencia como lugares distintos.⁶⁴

Lacan ilustra el acceso del significante al significado con un recuerdo infantil que le fuera traído por alguien:

“Un tren llega a una estación. Un niño y una niña, hermano y hermana, están sentados uno frente a otro en un compartimiento del lado del que la ventanilla que da al exterior permite que se despliegue la vista de los edificios del andén a lo largo del cual se detiene el tren: “¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! – ¡Imbécil!, contesta la hermana, ¿no ves que estamos en Caballeros?” (E: 500)

Así, “el significante refleja su luz sobre las tinieblas de las significaciones inacabadas” (E: 500): eleva la disensión animal a la guerra de los sexos, de modo que Caballeros y Damas “serán dos patrias a las que cada una de sus almas se elevará con un ala divergente, y sobre

⁶⁴ Cf. Nancy y Lacoue-Labarthe, 1973: 48-49 y Jinkis 1993: 55.

las que les será imposible pactar, porque al ser la misma patria en verdad, ninguno podrá ceder en la preeminencia de una sin atentar contra la gloria de la otra” (E: 501).

Lacan establece otras propiedades del significante. El significante siempre está *localizado*, en la medida en que tiene la estructura de la letra (E: 501) –la cual es “el soporte material que el discurso concreto obtiene del lenguaje” (E: 495)–. Además, la articulación del significante tiene dos condiciones:

- 1) los fonemas, sus unidades, se reducen a *elementos diferenciales últimos* (que se rigen por el sistema sincrónico de acoplamientos diferenciales necesarios para discernir vocablos en una lengua dada);
- 2) y esos fonemas se combinan conforme a las *leyes de un orden cerrado* (necesitan un sustrato topológico, la cadena significante, que son como eslabones con los que un collar se engarza con otro collar hecho de eslabones).⁶⁵

Adicionalmente, el significante siempre *se anticipa al sentido* desplegando su dimensión delante de él. El sentido de frases como, por ejemplo, “Yo nunca...” o “En todo caso...”, se hace tanto más oprimente cuanto que se hace esperar. Así, es la barra misma la que, aunque Lacan no lo dice, establece

“un deslizamiento del significado bajo el significante [...]. El sentido *insiste* en la cadena del significante, pero ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación que el sentido puede efectuar en ese mismo momento.” (E: 502)

Retomando implícitamente los desarrollos del *Seminario 3* vistos más arriba, Lacan afirma que este deslizamiento es omitido por Saussure, aunque es palpable en su esquema de los dos flujos del pensamiento y el sonido, a causa de su suposición errónea de que ambos confluirían biunívocamente gracias a los segmentos verticales establecidos por el sistema de la lengua. Lacan, en cambio, da lugar a *este deslizamiento*, que, según se vio, *sólo es detenido por las puntadas de acolchado*.

⁶⁵ Estas dos condiciones definen una gramática (desde las imbricaciones constituyentes del significante hasta la unidad superior a la frase) y un léxico (desde las inclusiones constituyentes del significante hasta la locución verbal). La gramática y el léxico disciernen el uso de una lengua en base a las correlaciones entre significante y significante, las cuales orientan cualquier búsqueda de significación

Así, la cadena del discurso no se caracteriza sólo, como pensaba Saussure, por la linealidad (una dirección orientada en el tiempo), sino también por la *verticalidad*: la polifonía, máxima en la poesía, donde “todo discurso se alinea a lo largo de los diversos pentagramas de una partitura” (E: 503). La cadena significante mantiene, “pendiendo de la puntuación de cada una de sus unidades, todos los contextos comprobados que se articulan con ese punto verticalmente” (E: 503). Es la puntuación de una cadena discursiva la que hace que la palabra “*arbre*” (árbol), por ejemplo, venciendo la resistencia a la significación, atraviese la barra:

“Porque descompuesta en el doble espectro de sus vocales y sus consonantes, llama –con el roble [*robre*] y el plátano [*platane*]– a las significaciones de fuerza y majestad con las que se carga en nuestra flora. Al drenar todos los contextos simbólicos en los que se la usa en el hebreo de la Biblia, yergue la sombra de la cruz sobre una loma sin fronda. Luego se reduce a una Y mayúscula, el signo de la dicotomía –que, sin la imagen que registra el armorial, no debería nada al árbol, por más que se llame genealógico–. Árbol circulatorio, árbol de la vida del cerebelo, árbol de Saturno y de Diana, cristales precipitados en un árbol conductor del rayo, es vuestra figura la que traza nuestro destino en el caparazón de tortuga quemado, o vuestro relámpago el que hace surgir de una noche infinita esa lenta mutación del ser en el “*Ἐν Πάντα*’ del lenguaje”. (E: 504)

2.4. *El Λόγος como lenguaje*

Esto último permite esclarecer la idea, antes citada, de que “el significante refleja su luz sobre las tinieblas de las significaciones inacabadas” (E: 500). Los contextos comprobados del árbol (fuerza y majestad, el árbol de la cruz del que Jesús fue colgado, signo de dicotomía, y otros tantos más) son, en efecto, la luz que hace surgir en la noche del significado “esa lenta mutación del ser en el “*Ἐν Πάντα* del lenguaje”. En la idea de que el significante es una fuente de luz se reconoce una vez más lo que, como se vio en el capítulo anterior, Heidegger afirma en “Carta sobre el humanismo” (1947b): el ser como *Lichtung* en el que lo real entra para iluminarse. La génesis de lo simbólico, ahora como génesis por el significante, es el esquema implícito en este desarrollo de Lacan.

La fuente heideggeriana se reconoce además en la expresión que Lacan invoca: “la lenta mutación del ser en el “Ἐν Πάντα del lenguaje”. En efecto, la expresión “Ἐν Πάντα”, se sabe, proviene del fragmento 50 de Heráclito: “Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una (Οὐκ ἔμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἔστι, ἔν πάντα εἶναι)” (AA.VV. 1978: 376). Pero Lacan no cita aquí “ἔν πάντα εἶναι”, sino que omite “εἶναι”, operación de lectura que delata su origen heideggeriano. En efecto, Heidegger afirma en su artículo “Logos (Heráclito, fragmento 50)” (1954j):

“El texto ahora habitual dice: ἔν πάντα εἶναι. El εἶναι es la modificación de la única lectura llegada hasta nosotros: ἔν πάντα εἰδέναι que se entiende en el sentido de: sabio es saber que Todo es uno. La conjetura de εἶναι es más adecuada a la cuestión. Pero vamos a dejar el verbo a un lado. ¿Con qué derecho? Porque el “Ἐν πάντα es suficiente. Pero no es sólo que sea suficiente. Por sí mismo es mucho más adecuado a la cuestión que aquí se piensa y, con ello, al estilo del decir heraclíteo. “Ἐν πάντα, Uno: Todo, Todo: Uno.” (GA 7: 223-24)

Lacan no recurre a este artículo por casualidad, dado que él mismo había preparado una traducción de éste para el primer número de *La Psychanalyse* (Lacan 1956d). De ahí que Lacan elida en la cita el verbo εἶναι para quedarse con “Ἐν Πάντα. Ahora bien, Heidegger afirma un poco más adelante también:

“La exégesis habitual entiende la sentencia de Heráclito así: es sabio escuchar la expresión del Λόγος (Logos) y tener en cuenta el sentido de lo expresado repitiendo lo escuchado en este enunciado: Uno es Todo. Hay el Λόγος. Éste tiene algo que proclamar. Hay también lo que él proclama, a saber que Todo es Uno. Ahora bien, el “Ἐν πάντα no es lo que el Λόγος, como sentencia, proclama y da a entender como sentido. “Ἐν πάντα no es lo que el Λόγος enuncia sino que “Ἐν πάντα dice de qué modo el Λόγος esencia.” (GA 7: 224).

Es el mismo Λόγος el que esencia en el modo del Uno: Todo y Todo: Uno. Es este Λόγος lo que Lacan denomina lenguaje al referirse al “Ἐν Πάντα del lenguaje”, a la luz del cual se produce, según él, “esa lenta mutación del ser”. Además, en el *Seminario 3*, Lacan identifica

la *Einheit* con lo que lo que él llamará el Otro simbólico, a saber, el interlocutor que está implícito al hablar. Es este interlocutor el que “es, en el fondo, único”: “la *Einheit* [unidad], si pensamos en el texto de Heidegger sobre el Λόγος que traduje y que identifica el Λόγος con el “Ev heraclíteo” (S3: 179).⁶⁶ El Λόγος es el “Ev, el Uno o la Unidad, que a su vez es el Otro simbólico.

Ahora bien, para precisar mejor lo que Lacan obtiene del artículo de Heidegger, es preciso detenerse en éste. Heidegger llama “λόγος” a aquello que el pensar debe pensar, y lo elucida a partir de su sentido en una sentencia de Heráclito: “οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας/ὀμολογεῖν σοφόν ἐστὶν “Ev πάντα”. Snell la traduce por: “Si no me habéis oído a mí sino al sentido,/ entonces es sabio decir en el mismo sentido: *Uno es Todo*” (GA 7: 213). Pero lo que la sentencia parece expresar –a saber, que el λόγος dice: “Ev πάντα” (“Uno es todo”)– no es evidente, sino queda un enigma en la cosa pensada, que sólo se advierte aclarando qué significa λόγος. Éste no quiere decir *ratio*, *verbum*, ley del mundo, lo lógico y necesario de pensar, sentido o razón (tal como se lo interpretó desde la Antigüedad), sino que lo que él es se lo obtiene de λέγειν, el cual significa

“decir y hablar [*sagen und reden*] [...], [pero] de un modo aún más originario, y por esto también dentro del significado que hemos mencionado, significa lo que quiere decir nuestro homónimo poner [*legen*]: poner abajo [*niederlegen*] y poner delante [*vorlegen*]. Aquí prevalece el juntar, el verbo latino *legere* como leer en el sentido de ir a buscar y juntar. Propiamente λέγειν significa el poner abajo y poner delante que se reúne a sí mismo y recoge otras cosas” (GA 7: 214).

Heidegger elige el sentido propio de λέγειν en vez del sentido corriente, que aunque deriva aquél, predomina sobre él y todos los otros, si bien ha cambiado de muchas maneras.

λέγειν quiere decir poner (*legen*). Éste tiene estos significados: poner algo extendido (*zum Liegen bringen*); poner una cosa junto a otra, com-poner (*eines zum anderen-*

⁶⁶ Agrega Lacan en ese mismo seminario que la *Einheit* se ve restituida en Schreber, que mantiene a través de su delirio una relación con el lenguaje que muestra “la unidad que percibe en quien sostiene ese discurso permanente ante el cual se siente alienado, y, al mismo tiempo, una pluralidad en los modos y los agentes secundarios a quienes atribuye las diversas partes del discurso. Sin embargo, la unidad es fundamental, y él la llama Dios” (S3: 179). Dios, garante de la experiencia, es “una presencia” en la forma de un “hablar sin cesar para no decir nada” (S3: 180 y 182). Porque cada vez que Schreber pierde contacto con Dios, se dan fenómenos de un dolor intolerables

zusammenlegen); y leer (*lesen*) como llevar-a-que-(algo)-esté-junto-extendido-delante (*zusammen-ins-Vorliegen-bringen*), del que el leer como leer un escrito, que ha pasado a un primer plano, es una variedad. El recoger (*Auflesen*) y el quitar (*Abnehmen*) tienen lugar en un juntar (*Zusammentragen*). Pero juntar o reunir (*Sammeln*) es algo más que un mero coger algo del suelo y juntarlo (*aufgreifende Zusammen-raffen*): es un preservar que mete dentro (*einbringende Verwahren*) que, de hecho, da los primeros pasos del reunir y los entrelaza en una secuencia. Si bien la sucesión de los pasos –coger de abajo (*Auflesen*) o coger del suelo (*Abheben*), luego juntar (*Zusammenbringen*), luego meter dentro (*Einbringen*), y finalmente poner bajo techo (*Unterbringen*)– hace parecer que guardar (*Aufbewahren*) y preservar (*Verwahren*) ya no pertenecen al reunir, en realidad la recolección (*Lese*) está movida por un rasgo fundamental: el albergar (*Bergens*). Así, en la estructura esencial de la recolección, lo primero frente al albergar es el elegir (*Erlesen*) (o pre-lección, *Vorlese*), al que se inserta la selección (*Auslese*) que pone bajo sí el juntar, el meter dentro y el poner bajo techo (*Zusammen-, Ein- und Unter-bringen*).

Por otra parte, todo recoger (*lesen*) es ya un poner (*legen*), a saber, dejar que algo quede extendido (*zum Liegen bringen lassen*), dejando que las otras cosas que quedan extendidas estén puestas delante de y unas junto a otras (*beisammen-vor-liegen lassen*). El dejar (*lassen*) no quiere decir dejar a un lado. En cambio, el verbo λέγειν, poner, en su dejar-que-algo-esté-puesto-delante-de-y-junto-a (*beisammen-vor-liegen-Lassen*), significa: que lo que está delante de y junto a nos importa y por esto nos concierne (*daß uns das Vorliegende anliegt und deshalb angeht*). Al poner como λέγειν le importa únicamente dejar en cobijo (*in der Hut zu lassen*) lo-desde-sí-puesto-junto-delante como lo que está-delante. Este cobijo es el desocultamiento (*Unverborgenheit*). Así, λέγειν es poner (*legen*) como “dejar-reunido-estar-delante a lo-que-está-presente-en yuxtaposición [*in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden*]” (GA 7: 217).

Heidegger se pregunta entonces cómo el sentido propio de λέγειν deriva en el significado de decir y hablar. Ahora bien, “no se trata de que esta la palabra λέγειν, desde un significado, ‘poner’ [*legen*], llegue a otro, ‘decir’”, ya que él no estudia el cambio semántico de palabras, sino que busca “un acontecimiento propio [*Ereignis*] cuya inquietante enormidad se oculta en una simplicidad de la que hasta ahora no nos hemos percatado” (GA 7: 217). Así, el λέγειν originario (el poner, *das Legen*) se despliega pronto como decir y hablar (*Sagen und Reden*)

de un modo que prevalece en todo lo desocultado como decir y hablar. Así, se deja dominar por este modo predominante suyo, pero sólo con el fin de ocultar de antemano la esencia de decir y hablar en el prevalecer del poner. De este modo, el poner marca la esencia del lenguaje, porque,

“como dejar-estar-delante que reúne, el decir recibe su modo esencial del estado de desocultamiento de lo que está-junto-delante. Pero el desocultamiento de lo oculto entrando en lo no ocultado es la presencia misma de lo presente. Llamamos a esto ser del ente.” (GA 7: 218)

El hablar del lenguaje (*das Sprechen der Sprache*), al esenciar en el λέγειν como poner (*legen*), no se determina como emisión sonora (φωνή) ni como significar (σημαίνειν), sino que “acaece propiamente desde el estado de desocultamiento de lo presente y se determina según el estar-puesto-delante de lo presente como dejar-estar-junto-delante” (GA 7: 218).

En definitiva, para Heidegger, el Δόγος es el poner: “el puro dejar-estar-delante-junto de lo que desde sí está delante en su estar extendido [*das reine beisammen-vor-liegen-Lassen des von sich her Vorliegenden in dessen Liegen*]” (GA 7: 221). Es la coligación originaria de la recolección inicial desde la posada inicial (*die sprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege*). Es la posada que recoge y liga (*die lesende Lege*).

Luego de haber definido así el Δόγος, Heidegger retorna a la sentencia de Heráclito, que concluye con: “ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν Ἐν πάντα”. El oír propio se determina a partir del Δόγος. Cuando ocurre como ὁμολογεῖν, entonces acaece propiamente lo Bien Dispuesto (el Σοφόν). Éste último sólo acaece propiamente en la medida en que “todo es uno” (Ἐν πάντα). Heidegger precisa entonces lo que más arriba se vio: “Ἐν πάντα, Uno: Todo, Todo: Uno” (GA 7: 224).

Según la exégesis habitual, la sentencia dice que es sabio escuchar la expresión del Δόγος y tener en cuenta el sentido de lo expresado repitiendo lo escuchado en este enunciado: Uno es Todo. Así, habría Δόγος, que proclamaría que Todo es Uno. Ahora bien, según Heidegger, “el Ἐν πάντα no es *lo que* el Δόγος enuncia, sino que Ἐν πάντα dice de qué modo el Δόγος esencia” (GA 7: 225). Ἐν πάντα señala en dirección a lo que el Δόγος es. Ἐν es lo Único-Uno como lo Uniente, esto es, como la posada que recoge y liga. El Δόγος deja-delante-junto

πάντα, todo lo presente, en estado de desocultamiento. En la medida en que el Δόγος deja estar-delante lo que está-delante, des-alberga a lo presente llevándolo a su presencia. Pero

“el des-albergar es la Ἀλήθεια. Ésta y el Δόγος son lo mismo. El λέγειν deja estar-delante la ἀλήθεια, lo desocultado como tal. Todo des-albergar libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita el estado de ocultamiento. La Ἀλήθεια descansa en la Δήθε, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido. El Δόγος es *en sí mismo a la vez* des-ocultar y ocultar. Es la Ἀλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la Δήθε, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe. El Δόγος, la posada que recoge y liga, tiene en sí el carácter ocultante-desocultante.” (GA 7: 225-26).

Así, el unir (Ἔν) que esencia en el Δόγος no es un enlazar y vincular, ni un abarcar que reúne, ni un ensamblar que equilibra, sino que

“el Ἔν πάντα hace que aquello que, en su esencia, diverge y se opone –como día y noche, invierno y verano, paz y guerra, vigilia y sueño, Dionysos y hades– esté-puesto-delante-junto en un estar presente. A través de la gran extensión que hay entre lo presente y lo ausente, este diferenciado-y-decidedo, διαφερόμενον, deja que la posada que recoge y liga esté-puesta-delante en su portar a término [...]. El Ἔν mismo es diferenciador y decisorio portando a término. Ἔν πάντα dice lo que el Δόγος es. Δόγος dice cómo esencia Ἔν πάντα. Ambos son lo Mismo.” (GA 7: 226).

Se ve entonces que el papel que Heidegger atribuye al Ἔν πάντα o Δόγος, como aquello que coliga todo lo presente a la presencia y lo deja estar allí delante, es el mismo que Lacan atribuye al lenguaje, y más precisamente, al significante, que, repítase, “refleja su luz sobre las tinieblas de las significaciones inacabadas” (E: 500). En el Δόγος acaece propiamente, según Heidegger, la presencia de lo presente, el ser de los entes (*das Sein des Seienden*, el τὸ ἔόν, el *esse entium*): “en la palabra ὁ Δόγος [se lleva] [...] al lenguaje el ser del ente.” (GA 7: 232). Para Lacan, por su parte, es, como se vio, el significante “árbol”, por ejemplo, el que con su “relámpago [...] hace surgir de una noche infinita esa lenta mutación del ser en

el “Ἐν Πάντα’ del lenguaje”. (E: 504). Esta imagen del ser como relámpago es la misma que Heidegger emplea, cuando afirma que en los comienzos de occidente con Heráclito

“aparece el ser (presencia) del ente como ὁ Λόγος [...]. Pero este *destello del ser* permanece olvidado. Pero además este olvido, por su parte, es ocultado por el hecho de que la concepción del Λόγος cambia inmediatamente [...]. Una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la *luz del ser* [...], cuando Heráclito pensó el Λόγος como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el *rayo* se apagó repentinamente. Nadie cogió la *luz* que él lanzó ni la cercanía de aquello que él *iluminó*”. (GA 7: 232; mi subrayado)

En efecto, llevar al lenguaje la diferencia entre el ser y el ente no significa expresar algo, sino albergar el ser en la esencia del lenguaje. Los griegos habitaron en la esencia del lenguaje, pero nunca la pensaron de un modo propio como Λόγος (como la posada que recoge y liga). Si lo hubieran hecho, habrían pensado la esencia del lenguaje desde la esencia del ser, e incluso la habrían pensado como el ser mismo. Porque ὁ Λόγος es el ser del ente. Pero, en vez de esto, los griegos representaron el lenguaje a partir de la emisión sonora como sonido y voz (expresión). Del mismo modo, el hombre moderno ahuyenta la “tempestad del ser”, buscando una calma que anestesia contra el miedo al pensar. El enigma a pensar es la palabra “ser”, en su carácter provisorio, significa inicialmente “estar presente”: morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento. Esta idea de la historia del ser como descubrimiento y olvido, también son retomados por Lacan, como se verá en detalle en el capítulo 6.

Para concluir este apartado sobre el artículo sobre Heráclito, agregaré que si, como dice Heidegger, Λόγος significa para la tradición “razón”, entonces está incluida implícitamente en la segunda parte del título de este escrito de Lacan: “La instancia de la letra o *la razón desde Freud*”. En efecto, la razón a partir de Freud parecería estar para Lacan más cerca del sentido que Heidegger enuncia como primero, a saber, el Λόγος. En efecto, la razón freudiana es el inconsciente constituido por el significante, es decir, estructurado como un lenguaje en cuanto Λόγος. Por eso mismo el título equipara, con el uso de “o”, “la instancia de la letra” a “la razón desde Freud”: la razón freudiana es la insistencia del retorno de lo reprimido en las formaciones del inconsciente que están estructuradas en forma de significantes. El creador

del psicoanálisis muestra, en efecto, “una razón que funciona como una lógica sin que el sujeto lo sepa” (Lacan 1957d: 20). El inconsciente tiene su propia “lógica”, pero, al menos en este momento de la obra de Lacan, este término no se refiere al campo filosófico que más tarde él mismo exploraría con su lectura de Frege y Russell, entre otros, sino precisamente al Λόγος en el que Heidegger ve la articulación primaria del ser.

Es importante advertir además en la fórmula liminar que aparece en el primer número de *La Psychanalyse* (en el que Lacan publicó su traducción del artículo sobre el fragmento 50 de Heráclito), la presencia de la idea heideggeriana del hombre como habitante de la casa del ser que es el lenguaje: “si el psicoanálisis habita el lenguaje, no le es dable desconocerlo sin alterarse en su discurso” (S3: 208). El retorno a Freud implica evitar la alteración que implicaría para el psicoanálisis el desconocer que el lugar de ser es el lenguaje.

2.5. *La metonimia y la metáfora*

Para retomar la construcción de la teoría del significante en “La instancia de la letra...”, después haber presentado agregado a la linealidad del significante su verticalidad en base al ejemplo del árbol, Lacan desarrolla esta última. Así, afirma que los versos de la poesía, como estos de Paul Valery: “¡No!, dice el Árbol, dice: ¡No! En el centelleo/ De su cabeza soberbia/ Que la tempestad trata universalmente/ Como lo hace con una hierba”, deben escucharse atendiendo “a los armónicos del árbol” (E: 504), o sea, a la verticalidad de una partitura.⁶⁷ Que la poesía sigue la ley del paralelismo del significante en el hecho de que

“en el mundo común de los entes de donde se eligen el árbol y la hierba para que allí advengan los signos de contradicción –decir “¡No!” y “tratar como”– y que, a través del contraste categórico entre el particularismo de lo “soberbio” y el “universalmente” de su reducción, el indiscernible centelleo del instante eterno se acabe en la condensación de “cabeza” [*tête*] y “tempestad” [*tempête*].” (E: 504).

El sentido de los entes y de las palabras, en suma, es transformado en otro que el primero. Esta estructura de la cadena significante revela “la posibilidad que tengo –precisamente en la medida en que comparto su lengua con otros sujetos, es decir, en que esta lengua existe–

⁶⁷ Que Lacan cite unos versos que hablan del centelleo y la tempestad no puede ser un azar, si se atiende a las imágenes que Heidegger utilizaba en su artículo para referirse al ser.

de utilizarla para significar algo totalmente distinto de lo que dice” (E: 505). Por lo tanto, el habla, más que disfrazar el pensamiento del sujeto (casi siempre inefable), cumple la función de “indicar el lugar de ese sujeto en la búsqueda de la verdad” (E: 505).

Esta posibilidad del significante de significar algo distinto de lo que dice es lo que Lacan llama metonimia, que, junto con la metáfora, es una de las dos vertientes del significante. En efecto, si, como vimos, el significante tiene el efecto de crear la significación (“refleja[ndo] su luz sobre las tinieblas de las significaciones inacabadas”, E: 500), este efecto se especifica en dos vertientes: la metonimia y la metáfora. Como se verá a continuación, ellas son las dos categorías lingüísticas con las que Lacan reformula los dos modos del proceso primario que es propio del inconsciente freudiano: la condensación y el desplazamiento. A continuación, complementaré la exposición de la metonimia y la metáfora de “La instancia de la letra...” con desarrollos del *Seminario 3*.

2.5.1. La metonimia

La idea de homologar la metáfora y la metonimia a la condensación y el desplazamiento es tomada por Lacan del lingüista Roman Jakobson (1956), aunque con varias modificaciones al planteo de éste, de las que no me ocuparé aquí.⁶⁸ Jakobson distingue dos operaciones propias del habla: 1) la selección entidades lingüísticas (signos) y 2) la combinación de ellas en unidades más complejas. Ahora bien,

- 1) La selección entre al menos dos signos implica que uno puede sustituir al otro, en la medida en que son equivalentes en un aspecto, pero diferentes en otro.
- 2) La combinación supone la “contextura”, porque si todo signo está formado por otros signos y/o aparece en combinación con otros signos, entonces toda unidad lingüística

⁶⁸ En efecto, Jakobson afirma, como se verá, que en todo proceso simbólico “se manifiesta la competencia entre el modelo metafórico y el metonímico. Por ello, en una investigación acerca de la estructura de los sueños, es decisivo el saber si los símbolos y las secuencias temporales se basan en la contigüidad (para Freud, el ‘desplazamiento’, que es una metonimia, y la ‘condensación’, que es una sinécdoque) o en la semejanza (la ‘identificación’ y el ‘simbolismo’ en Freud)” (Jakobson 1956: 133). Si bien el propio Lacan (1957b: 495 y 506) sugiere al comienzo una proximidad respecto del texto del lingüista, deja bien en claro unos años más tarde que sus planteos difieren: “Cuando, a partir de la estructura del lenguaje, formulo la metáfora para dar cuenta de lo que él llama condensación en el inconsciente, y la metonimia también para explicar el desplazamiento, se indignan porque no cito a Jakobson [...]. Pero cuando se dan cuenta, al leerlo finalmente, de que la fórmula con la que articulo la metonimia difiere de la de Jakobson, a tal punto que éste hace depender el desplazamiento freudiano de la metáfora, entonces me lo reprochan como si yo se la hubiese atribuido a él” (Lacan 1969: 401-29).

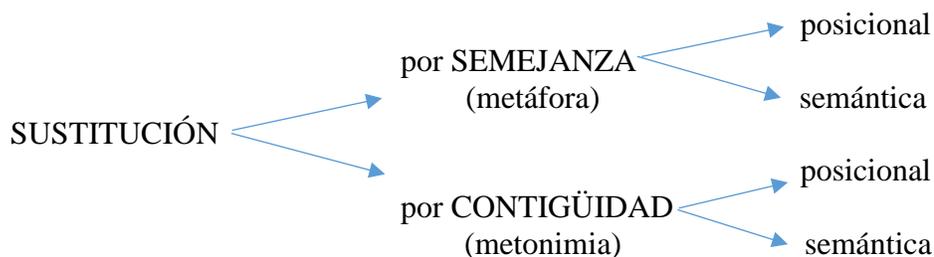
sirve a la vez como contexto para las unidades más simples y/o encuentra su propio contexto en una unidad lingüística más compleja.

En este punto, Jakobson señala que Saussure advirtió el papel de estas operaciones, pero

“de las dos variedades de combinación –conurrencia y concatenación–, sólo reconoció la segunda. Pese a su propia intuición del fonema como conjunto de rasgos distintivos concurrentes (*éléments différentiels des phonèmes*), el científico sucumbió al prejuicio tradicional acerca del carácter lineal del lenguaje, ‘*qui exclut la possibilité de prononcer deux éléments à la fois*’.” (Jakobson 1956: 102)

Ahora se ve que la crítica jacobsoniana a la linealidad del significante es el precedente en el que Lacan se basa para hacer la propia. Lo que Saussure no habría visto, según Jakobson y también Lacan, es que *el significante tiene la propiedad de estar existir virtualmente como dos elementos a la vez en virtud de la posibilidad sustitutoria de la selección.*

Por otra parte, Jakobson (1956: 125-27) agrega que todo discurso puede generar dos directrices semánticas: a) un desarrollo metafórico (un tema sucede a otro por su semejanza); o b) un desarrollo metonímico (un tema sucede a otro por su contigüidad). Además, en un test de asociación verbal, la palabra-estímulo puede recibir dos tipos de respuesta del sujeto: un complemento de la palabra (respuesta predicativa) o un sustituto de la palabra (respuesta sustitutiva) de aquélla. Jakobson se interesa particularmente por las *respuestas sustitutivas, que pueden tener dos tipos de enlace: (a) por semejanza (desarrollo metafórico) o (b) por contigüidad (desarrollo metonímico)*, cada uno de los cuales se modula en dos aspectos, posicional y semántico. Propongo el siguiente esquema para representar esto:



Así, por ejemplo, son posibles las siguientes respuestas sustitutivas⁶⁹ al vocablo “cabaña”:

- i. respuestas sustitutivas metafóricas –como “choza” (sinónimo), “palacio” (antónimo) o “madriguera” (metáfora en el sentido clásico)–, que respecto de la palabra estímulo tienen *semejanza posicional* (porque pueden reemplazarla) y semejanza (o contraste) semántica.
- ii. respuestas sustitutivas metonímicas –como “chamiza” o “techo de paja”– que respecto de la palabra estímulo tienen *semejanza posicional* y contigüidad semántica.

De este complejo desarrollo, sólo quiero destacar una idea que Jakobson no enuncia con claridad, pero que Lacan recoge, en mi opinión y como se verá, como base de su teoría: que *la sustitución metafórica y la sustitución metonímica comparte la semejanza posicional*, es decir, *que la sustitución se fundan en ambos casos esta semejanza*.⁷⁰

Retomando ahora “La instancia de la letra...”, Lacan afirma que la metonimia es el utilizar la estructura de la cadena significante “para significar *algo totalmente distinto* de lo que dice” (E: 505). Ella es la primera vertiente del campo efectivo que el significante constituye para que el sentido ocupe un lugar en él” Por ejemplo, dice Lacan, se puede usar el significante “*arbre*” (“árbol”) en el sintagma “*Grimper à l’arbre*” (“trepar al árbol”) para ir más allá de

⁶⁹ Respuestas predicativas, por otra parte, de las que no me ocuparé, pueden ser “se ha quemado” o “es una casa pequeña”. La primera crea un contexto narrativo, y la segunda establece un doble enlace con el estímulo: una contigüidad posicional y una semejanza semántica.

⁷⁰ Además, Jakobson demuestra que las afasias no se explican por una descomposición de las funciones en orden inverso a su adquisición, como lo pretende la neurología jacksoniana, según la cual la afasia sensorial disolvería el vínculo de la significación intencional con el aparato significante, y la afasia motora, el vínculo interno con el aparato significante. Por el contrario, lo central es la oposición entre dos clases de vínculos del significante. Existen dos clases de afasia según el aspecto afectado: (1) la selección (relaciones de semejanza) o (2) la combinación (relaciones de contigüidad):

- 1) En el trastorno de la semejanza (afasia de Wernicke), el sujeto, al dominar las relaciones de contigüidad – articula frases con facilidad y en abundancia–, pero no las de semejanza –la equivalencia significativa–, no logra dar con lo que quiere decir. Las operaciones de semejanza son sobre-compensadas por las basadas en la contigüidad. La metonimia, “basada en la contigüidad, es empleada con frecuencia por lo afásicos con deficiencias selectivas. ‘Tenedor’ reemplaza a ‘cuchillo’, ‘mesa’ a ‘lámpara’, ‘fumar’ a ‘pipa’, ‘comer’ a ‘parrilla’ [...]. Tales metonimias pueden caracterizarse como proyecciones de la línea del contexto habitual sobre la línea de sustitución y selección: un signo (‘tenedor’, por ejemplo) que suele aparecer junto con otro (‘cuchillo’) puede usarse en lugar de este último” (Jakobson 1956: 115). Se deterioran las operaciones metalingüísticas y la metáfora queda ajena.
- 2) En el trastorno de la contigüidad (afasia de Broca), el sujeto domina las relaciones de similitud –nombra cosas correctamente–, pero no las relaciones de contigüidad –no puede articularlas en una frase compuesta–. “Una vez que falla la contextura, el paciente, que sólo puede intercambiar los elementos de que dispone, maneja semejanzas y cuando identifica algo lo hace de modo metafórico [...]. ‘Catalejo’ por ‘microscopio’ y ‘fuego’ por ‘luz de gas’ son ejemplos típicos de tales expresiones, que Jackson denominó *cuasimetafóricas*, ya que se distingue de la metáforas retóricas o poéticas por no presentar una transferencia de significado deliberada” (Jakobson 1956: 119). Se pierde la jerarquía de las unidades lingüísticas y la metonimia es ajena.

la comunicación del hecho de “subirse a un árbol”, porque en francés esta expresión significa figuradamente “dejarse engañar”. Asimismo, se le puede proyectar la luz socarrona que un contexto descriptivo da a la palabra “*arborer*” (“arbolar”), que quiere decir “enarbolar” (una bandera o un estandarte), pero también “exhibir” o “usar ostentosamente”.

Así, la metonimia, al hacer que el significante signifique otra cosa, permite hacer oír, entre líneas, la verdad más allá de la censura. Para la retórica tradicional, ella es la sustitución de algo que se trata de nombrar “por otra que la contiene, que forma parte de ella, o que está en conexión con ella” (S3: 316) –como el giro “treinta velas” para designar un barco–. Según Lacan, la relación entre la parte y el todo no se basa en la realidad –pues esas “treinta velas”, dado que es raro que un barco tenga una sola vela, podrían ser una flota de diez, seis o cinco barcos–, sino en la “la conexión *palabra a palabra*” (E: 506) entre el barco y la vela. Por lo tanto, la metonimia se funda en el significante.

Pero considero que hay otra diferencia, no expresada por Lacan, entre la noción tradicional de metonimia (e incluso la de Jakobson) y la que él propone. Para él, la metonimia no implica una sustitución (como sí la supone la metáfora, según se verá), sino que es el decir algo dando a entender otra cosa sin hacer ninguna sustitución. Éste es el motivo de su insistencia en que la metonimia, al hacer lugar a la verdad oprimida, permite al hombre eludir la censura social, pero haciéndolo esclavo al mismo tiempo de esta forma de presentación.⁷¹

Así pues, para formalizar la metonimia y la metáfora –en cuanto vertientes de la incidencia del significante sobre el significado–, transforma el algoritmo saussureano en la siguiente función:

$$f(S) \frac{I}{s}$$

La estructura metonímica es simbolizada por esta función:

$$f(S \dots S') S \cong S(-) s$$

En la metonimia, “la conexión de un significante con otro significante permite la elisión con la que el significante instala la falta de ser en la relación de objeto, al usar el valor de remisión de la significación para investirlo con el deseo que apunta a esa falta sostenida por él” (E: 515). S’, el término que produce el efecto significante (o significancia), está latente.

⁷¹ Leo Strauss (1952) muestra que la relación connatural entre el arte de escribir y la persecución. Al aprehender bien de cerca la especie de que anuda ese arte a esta condición, permite ver la metonimia en el efecto de la verdad sobre el deseo.

El signo \cong designa la congruencia y el signo – indica el mantenimiento de la barra que en el algoritmo marca la irreductible resistencia de la significación inherente a las relaciones entre el significante y el significado.

2.5.2. La metáfora

La segunda vertiente del campo efectivo que el significante constituye para que el sentido ocupe un lugar en él es la metáfora. Al igual que ocurre en el caso de la metonimia, Lacan pone en cuestión la noción tradicional de la metáfora, especialmente la idea de que sería una similitud abreviada, como dice el diccionario de francés Littré.⁷² Lacan, en cambio, parte del ejemplo que el diccionario de francés Quillet da la metáfora, a saber, un verso del poema de Victor Hugo, *Booz dormido*: “Su gavilla no era avara ni rencorosa”.⁷³ Si uno se guiase por la retórica clásica, según la cual la metáfora opera en base a una similitud preexistente entre las propiedades de los objetos comparados, en este verso diría que la gavilla (A) se esparcía con abundancia y afecto entre los demás (B) al igual que Booz (C) no era avaro ni rencoroso (D):

$$\begin{array}{ccc} \underline{\text{GAVILLA}} \text{ (A)} & & \underline{\text{BOOZ}} \text{ (C)} \\ \text{GENEROSIDAD Y AMOR (B)} & \text{--->} & \text{x (D)} \end{array}$$

Según Lacan, en cambio, no es la similitud entre los atributos la base de la metáfora, sino que la primera operación de ella es la *identificación* entre Booz y la Gavilla. Esta operación, la única que permite que la gavilla pueda calificarse de generosa e indulgente, es posible por “la articulación predicativa: la distancia mantenida entre el sujeto y sus atributos” (S3: 313). La gavilla puede ser identificada con Booz gracias a que, habiendo dejado libre Booz el lugar del sujeto de “avara” y “rencorosa”, este sitio es ocupado por ella. Propongo formalizar esto en tres tiempos del siguiente modo:

- 1) *Booz* no era avaro ni rencoroso (frase original)
- 2) _____ no era avaro ni rencoroso (liberación e identificación)
- 3) *Su gavilla* no era avara ni rencorosa (sustitución)

⁷² En base a Bossuet: “Las metáforas no son más que similitudes abreviadas”, “Les métaphores ne sont autre chose que des similitudes abrégées” (1691, Sixième avertissement aux protestants, 82).

⁷³ “*Sa gerbe n’était pas avare ni haineuse*” (Hugo 1859; “*haineuse*” podría traducirse también “tenía odio”).

Así, la similitud que está en la base de la concepción de la metáfora como comparación sólo es posible por una posición en el significante. La única similitud entre la gavilla y Booz es, no alguna propiedad preexistente, sino la identidad que adquieren por ocupar la misma posición sucesivamente. La importancia de la sintaxis, ocultada por lo común por la similitud del significado que cautiva al sujeto, queda demostrada por el hecho de que mezclar el orden de las palabras destruye el sentido de la frase.⁷⁴ No basta con decir que “el significado sólo alcanza su meta mediante otro significado”, sino que hay que añadir que “sin la estructuración del significante, la transferencia de sentido no sería posible” (S3: 322). Lacan da aquí *un giro en su teoría de lo simbólico, centrándola el significante y ya no en el sentido*, en la medida en que *fundamenta la significación de la remisión de un significado a otro por medio de la estructuración del significante. Es la sintaxis del significante la que determina la similitud de la significación*. En este sentido, puede hablarse de una “transferencia de significado” (S3: 320), gracias a la que la significación imprime en la gavilla el valor de prodigarse. Con esto se responde a lo planteado más arriba, al comienzo de la segunda mitad de este capítulo (su apartado 2.2), a saber, el hecho de que la teoría de la resonancia se funda en una concepción de la metáfora según la cual el sentido metafórico se deriva de un sentido originario, pleno y basado en la realidad. La metáfora no funciona por derivación semántica, ni por similitud en el significado, sino por un proceso signifiante que, en un segundo tiempo, produce efectos de sentido. Como se verá, estos efectos son positivos en el caso de la metáfora (dado que se atraviesa la barra de la resistencia a la significación), mientras que en la metonimia, como se vio, ese sentido siempre es afectado por una permanencia de esa resistencia.

Así, la metáfora no es sostenida por el sentido, ni siquiera en la poética surrealista. La que se presenta en el verso de Paul Éluard: “El amor es un guijarro que ríe al sol”, afirma Lacan, se sostiene de una articulación posicional, y aunque pueda encontrársele un sentido, lo central es que ella no nació de éste, sino a la inversa.⁷⁵ Es un error, por lo tanto, creer que la similitud

⁷⁴ El enlace posicional, que Lacan también llama “de oposición” (S3: 324), consiste en la coexistencia sincrónica y ordenada de los términos: en su nivel inferior está la oposición fonemática (*boue*, barro, y *pou*, piojo, valen por ser diversos uno de otro), y en su nivel superior, la frase (“Pedro pega a Pablo” difiere de “Pablo pega a Pedro”). Es el fundamento del vínculo de semejanza ligado a la posibilidad de la sustitución. Así, aunque Lacan no lo explicita del todo, el vínculo de oposición es condición de posibilidad del segundo; es decir, como se verá, que la metonimia es el fundamento de la metáfora

⁷⁵ Otro ejemplo dado por Lacan es la pieza de Jean Tardieu, *Una palabra por otra*, en la que se leen diálogos como el siguiente: “Querida, queridísima, hace cuántas pierdas de mar que no he tenido el gusto de azucararla”, dice un personaje, a lo que le contestan: “Ay, querida, yo misma estaba muy desvidriosa, mis tres tórtolos más jóvenes...”. Incluso en este extremo, el sentido se manifiesta y aun se renueva metafóricamente.

está sostenida por el significado, pues “la transferencia de significado sólo es posible por la estructura del significante” (S3: 326). Lacan denomina “independencia del significante y el significado” al hecho de que el lenguaje es un sistema de coherencia posicional que luego se reproduce en su propio seno, y así invierte la idea tradicional de que la metonimia sería una metáfora pobre; en cambio, “la metonimia es inicial y hace posible la metáfora”, la cual es “de grado distinto” (S3: 327). La metonimia es la condición de posibilidad de la metáfora, porque

“primero es necesario que la coordinación significante sea posible para que las transferencias de significado puedan producirse. La articulación formal del significante es dominante respecto a la transferencia del significado.” (S3: 329)⁷⁶

Aquí Lacan parece querer decir por “metonimia” la coordinación de los significantes, es decir, la “conexión palabra a palabra” ínsita en la identificación. Así pues, la chispa creadora de la metáfora no surge de la presentación de dos imágenes (de dos significantes actualizados igualmente), sino que

“surge entre dos significantes, uno de los cuales ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras el significante ocultado sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena.” (E: 507)

⁷⁶ Todo sueño tiene esta estructura posicional en virtud del cual ni siquiera en el caso de los niños expresan directamente un deseo como significación. Cuando la hija de Freud dice entre sueños: “Anna Freud, fresas, fresas silvestres, huevos, papilla” (AE IV: 149), la frase no da un significado puro, sino que sigue el esquema de la metonimia. El fenómeno esencial no es que ella desee diversos objetos, sino que estén coordinados en la nominación articulada, lo cual es posible por la función posicional que los pone en posición de equivalencia. El plano de la articulación significante es el marco donde es posible la transferencia de significación.

Así, “la originalidad de Freud es el recurso a la letra” (S3: 345), ya que el deseo está capturado por el significante, es un deseo significado. Ahora bien, esto hace que el hombre quede fascinado por la significación de ese deseo y olvide el aparato significante. El sueño es el primer modelo de la formación de síntomas por su proceso de elaboración: “los mecanismos del sueño –la condensación, el desplazamiento y la figuración– pertenecen al orden de la articulación metonímica, y sólo sobre esta base puede intervenir la metáfora” (S3: 328). En suma, “la promoción del significante [es] la elucidación de la sub-estructura siempre oculta que es la metonimia” (S3: 331)

El lenguaje concreto de los niños es de contigüidad: todavía no han llegado a la metáfora, sino que están en la metonimia. Ésta se aprecia en la pintura de Picasso, en ciertos pasajes de Tolstoi. Frente al estilo simbólico y al lenguaje poético, construido con la metáfora, está el estilo realista, apoyado en la metonimia, la promoción del detalle –que nunca es cualquier detalle– como equivalente al todo. El supuesto realismo de la descripción de la realidad mediante el detalle se sostiene del registro significante organizado, de la “articulación metonímica” (S3: 329)

“Una palabra por otra”, afirma Lacan en “La instancia de la letra...”, es la fórmula de la metáfora; en otros términos, es la sustitución. En el verso de Hugo, la chispa metafórica no surge de comprobar que una gavilla no sea avara ni rencorosa, porque una gavilla no tiene el mérito ni el demérito de esos atributos. La avaricia y el odio son propiedades de Booz, quien las pone en práctica cuando dispone de ella sin participarle sus sentimientos. En cambio, “su gavilla” remite a Booz porque lo sustituye en la cadena significativa. Una vez que ha usurpado su lugar, Booz –rechazado en las tinieblas del exterior donde la avaricia y el odio lo albergan en el hueco de su negación– no puede regresar a él, ya que el “su” que lo une a él liga ese retorno a un título de posesión que lo retendría en la avaricia y el odio. Su generosidad afirmada se ve reducida a “menos que nada” por la munificencia de la gavilla que, como se la toma de la naturaleza, no conoce nuestra reserva ni nuestros rechazos, y hasta en su acumulación no deja de ser pródiga según nuestro rasero. Pero si, en esa profusión, el donador ha desaparecido con el don, es sólo para resurgir en lo que rodea la figura donde se ha aniquilado. Porque es la irradiación de la fecundidad la que anuncia la promesa de acceder a la paternidad que el viejo recibirá en un contexto sagrado. La chispa poética se produce, en suma, entre el significante del nombre propio de un hombre (Booz) y el significante que lo anula metafóricamente (“su gavilla”). La metáfora se ubica en el punto preciso donde el sentido (como efecto) se produce en el sinsentido (de la sustitución).

La estructura metafórica es simbolizada por esta función:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S(+)\ s$$

En la metáfora, “en la sustitución de un significante por otro significante se produce un efecto de significación poético o creativo, en otras palabras, de advenimiento de la significación” (E: 515). En este caso, a diferencia de la metonimia, S' está patente. El signo + indica el atravesamiento de la barra, el cual tiene un valor constituyente para la emergencia de la significación. Este atravesamiento consiste en el paso del significante al significado.

Poco después, Lacan ofrece una versión desplegada de “la fórmula de la metáfora o de la sustitución significativa” (E: 557):⁷⁷

⁷⁷ Lacan lo hace en las primeras tres clases del *Seminario 5* (1957-58) y lo pone por escrito en “De una cuestión preliminar...” (1958a), pero la estructura de la fórmula ya está implícita en “La instancia de la letra...”.

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \longrightarrow S \left(\frac{1}{s} \right)$$

Las S mayúsculas son significantes, x es la significación desconocida, y s el significado inducido por la metáfora, que consiste en la sustitución en la cadena significativa de S' por S . La elisión de S' , representada en la fórmula por su tachadura, es la condición del éxito de la metáfora. S' queda persistente en un estado de reprimido en el Otro e insiste desde ahí a fin de representarse en el significante con su automatismo de repetición (*Wiederholungszwang*). En el caso de Booz, propongo que sería del siguiente modo:

$$\frac{\text{SU GAVILLA}}{\text{BO/OZ}} \cdot \frac{\text{BO/OZ}}{x} \longrightarrow \text{SU GAVILLA} \left(\frac{1}{s} \right)$$

Si Lacan definía ya desde “La función y el campo...” el síntoma psicoanalítico como una metáfora, como se vio, la teoría del significante le permite formalizarlo mejor que antes. El mecanismo en dos tiempos de la metáfora (identificación/despeje y sustitución) es el mismo que determina el síntoma (represión y retorno de lo reprimido). Es así que el síntoma es un significante que “expresa el significado desaparecido” (S3: 317), o sea, reprimido:

“entre el significante enigmático del trauma sexual y el término al que viene a sustituir en una cadena significativa actual, ocurre la chispa que fija en un síntoma –metáfora donde la carne o la función son tomadas como un elemento significativo– la significación, inaccesible al sujeto consciente, por la que puede resolverse.” (E: 518)

La resistencia a la significación del síntoma es equivalente a la barrera que separa para Freud lo inconsciente de la conciencia. Éste es el sentido de lo afirma al comienzo de este aparatado: que la tópica del aparato psíquico está constituido por la estructura localizada del significante.

2.6. *Die Traumdeutung: La significancia del sueño*

Para terminar de exponer la segunda concepción de lo simbólico, me detendré en la forma en la que Lacan, en “La instancia de la letra...”, se apropia de *Die Traumdeutung* (1900) de Freud. Al traducir este título –que estricta y tradicionalmente se vierte por *La interpretación de los sueños*– como *La significancia del sueño*, él da a entender que los sueños son la prueba

de que la *letra* del discurso, el significante, tiene su *instancia*, en el doble sentido de lugar e insistencia, en el inconsciente. Aunque Lacan no argumenta su traducción, considero que ella tiene el siguiente motivo: *die Deutung* no es para él una significación, sino un significar que tiene la estructura del significante. En efecto, en el capítulo IV, “*Die Traumarbeit*” (“El trabajo del sueño”), Freud afirma que el contenido del sueño nos es dado

“en una pictografía [*Bilderschrift*], cada uno de cuyos signos [*Zeichen*] ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño [...], [signos que han de leerse no según su] valor figural [*Bilderwert*] [...], [sino según su] referencia signante [*Zeichenbeziehung*].” (AE IV: 285)

Así, Freud propone que el sueño es un “*rebus*” o un “acertijo en figuras [*Bilderrätsel*” (por ejemplo, una casa sobre cuyo tejado puede verse un bote, después una letra aislada, después una silueta humana corriendo cuya cabeza le ha sido cortada, etc.) cuya apreciación correcta sólo se obtiene no cometiendo

“el error de juzgar el *rebus* como composición pictórica [*den Rebus als zeichnerische Komposition*], [...] [que en tal carácter es absurda y carece de valor; es decir, sólo se logra] cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en remplazar cada figura [*Bild*] por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera [...]. [Las palabras así se combinan para producir incluso] la más bella y significativa sentencia poética.” (AE IV: 285-286)⁷⁸

Reparar los párrafos citados, a los que Lacan alude sólo muy lateralmente, permite tomar dimensión de su lectura. Él entiende que el sueño es un *rebus* en el sentido de “la instancia en el sueño de esa estructura ‘literante’ (es decir, fonemática) en la que el significante se articula y se analiza en el discurso” (E: 511). Así, el sueño tiene un valor no de *Bild*, sino de

⁷⁸ He modificado la traducción de Etcheverry en algunas partes. El cambio más importante es el siguiente: Freud emplea la palabra “*rebus*” tres veces en este apartado, pero el traductor referidos sólo la vierte una vez por *rebus*, mientras que en sus otras dos apariciones lo traduce por “pictografía”, que es, como puede apreciarse, el sentido contrario al que el propio Freud explica, en la medida en que el elemento de la imagen es el que no tiene que ser aplicado aquí para la comprensión del acertijo. El lector que se dirija a esta versión del texto freudiano a partir de la lectura de Lacan encontrará serias dificultades a menos que recurra al original alemán.

Zeichen, que Lacan define como valor de significante, el cual es diferente de su significación. Por ejemplo, en un texto de jeroglíficos egipcios, la presencia de un buitre o un pollito no significa esos animales, sino que señala una forma del verbo ser y los plurales. En este caso, incluso el ideograma es una letra, y no un simbolismo de analogía natural, ni una codificación preestablecida.

Para entender el modo en el que Lacan entiende en “La instancia de la letra...” el sueño, considero importante introducir las observaciones que Lacan hace tres años antes, en el *Seminario 1*, sobre la *Übertragung*, la “transferencia”. Él observa que la tradición analítica, al definirla como la repetición y la proyección de los complejos inconscientes del sujeto sobre el analista, olvida el sentido que ella tiene en su aparición más temprana en *La interpretación de los sueños*, donde Freud la define por la circunstancia de que

“la representación inconsciente como tal es del todo incapaz de ingresar en el preconscious, y sólo puede exteriorizar allí un efecto si entra en conexión con una representación inofensiva que ya pertenezca al preconscious, transfiriéndole su intensidad y dejándose encubrir por ella.” (AE V: 554)

La transferencia puede dejar intacta la representación preconscious, que alcanza así una intensidad inmerecidamente grande, o imponerle una modificación por obra del contenido de la representación que se le transfiere. Y si ella es la conexión, transmisión y encubrimiento de una representación preconscious y una representación inconsciente, es porque ésta es incapaz de ingresar en el preconscious. Lacan lo expresa así: la consecuencia de que el inconsciente existe –o sea, de su división respecto del preconscious– es que el deseo “sólo puede hacerse reconocer mediante algo, a condición de que ese algo esté organizado como un sistema simbólico” (S1: 354).⁷⁹

Otra definición de la *Übertragung* al principio del mismo libro, que Lacan no menciona, es esclarecedora. El proceso de explicación psicoanalítica del sueño requiere que el paso del

⁷⁹ Un artículo de Asa Chapman Isham, *Emotion, instinct and pain-pleasure* (1954), comentado por Granoff en el *Seminario 1* e inexplorado por los comentaristas, si bien parece no interesar a Lacan, recuerda que, de acuerdo con Freud, “las emociones no se desplazan, sino que los objetos se condensan, se desplazan, se sustituyen, se invierten o se distorsionan”: “decir que un afecto puede ser desplazado es cuestionable por su poca precisión, porque lo que esto suele querer decir es que un objeto fue sustituido por otro o confundido con él, que una necesidad diversa afirmó, o que una pulsión dio un nuevo giro” (Chapman Isham 1954: 101 y 103). La operación hecha sobre objetos internos para este autor, sería, para Lacan, efectuada sobre elementos de lenguaje.

contenido manifiesto a la solución del sueño sea mediado por el material psíquico de los pensamientos oníricos latentes. A la inversa, el proceso de génesis del sueño reside en la muda de los pensamientos oníricos latentes en el contenido manifiesto. Pero, aclara Freud, tanto el contenido manifiesto como los pensamientos oníricos latentes son

“dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes [*Sprachen*] diferentes; mejor dicho, el contenido del sueño se nos aparece como una transferencia [*Übertragung*] de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión [*Ausdrucksweise*], cuyos signos y leyes de articulación debemos aprender a discernir por vía de comparación entre el original y su traducción [*Übersetzung*]. Los pensamientos del sueño nos resultan comprensibles sin más tan pronto como llegamos a conocerlos. El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía [*Bilderschrift*], cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño [*in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind*].” (AE IV: 285)

Así, la relación de representación entre los pensamientos y el contenido del sueño no es psicológica, sino de traducción. Si, para Freud, el lugar psíquico del sueño es –retomando la expresión de Gustav Fechner– *ein anderer Schauplatz*, otro escenario (AE V: 529 y AE VIII: 168), Lacan comprende este lugar como no psíquico, sino de lenguaje.⁸⁰ Así,

“no existe traducción directa posible para un deseo reprimido por el sujeto, [...] [ya que] está interdicto a su modo de discurso y no puede hacerse reconocer, porque entre los elementos de la represión hay algo que participa de lo inefable. Hay relaciones esenciales que ningún discurso puede expresar suficientemente, sólo puede hacerlo entrelíneas.” (S1: 354)

⁸⁰ Creo que éste es el sentido de los juegos de palabras entre *Ort* y *Wort* que Lacan señala en Angelus Silesius (S1: 339). Si bien él no consigna cuáles, probablemente se trate de los siguientes: capítulo I, poemas 64, 89, 93, 168, 205 y capítulo IV, poema 129 y 279. Reproducimos los más significativos: “*Weil meine Seel in Gott steht ausser Zeit und Ort / So muß sie gleiche seyn dem Ort und Ewgen Wort*” (“Porque mi alma, en Dios, se encuentra fuera de tiempo y espacio / Debe ser igual al tiempo y la Palabra eternos”, I, 89), “*Der ort und’s Wort ist Eins / und wäre nicht der ort / (Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht das Wort*” (“El lugar y la palabra son uno / Si no existiera el lugar / ¡Por toda la eternidad!), no existiría la Palabra”, I, 205), “*Niemandt redt weniger als Gott ohn Zeit und ort: Er spricht von Ewigkeit nur bloß Ein Eintzigs Wort*” (“Sin tiempo y sin lugar, nadie habla menos que Dios: Desde toda la eternidad, pronuncia una sola Palabra”, IV, 129) y “*Eh Gott die Welt erschuf was war in diesem Ort? Es war der Ort selb selbst / Gott und sein Ewges Wort*” (“Antes de que Dios crease el mundo, ¿qué había en este lugar? Había este mismo lugar: / Dios y su palabra eterna”, IV, 279) (Silesius 1657: 73, 86, 176 y 220).

Ahora la división entre el preconscious y el inconsciente es caracterizada como la imposibilidad de decir directamente el deseo: los elementos reprimidos tienen que ser traducidos, y sólo son expresables entre líneas. El modo de decir del deseo sería similar, según Lacan, al de la *Guía de perplejos* de Maimónides, obra esotérica que organiza su discurso – introduciendo cierto desorden, rupturas y discordancias intencionales– de tal modo que lo que quiere decir, pero no puede o no debe decirse, aun así puede revelarse. Igualmente, el discurso del sujeto se organiza espontáneamente en forma de lapsus, lagunas, contenciones y repeticiones, que dicen lo prohibido de otro modo.

Así, para Freud, la transferencia es la captura de los pensamientos preconscious por los pensamientos oníricos latentes, mientras que, para Lacan, es la toma de un discurso aparente por el discurso del inconsciente. En virtud de este doble nivel del discurso, “existen partes del discurso descargadas de significaciones que otra significación, la inconsciente, atrapa por detrás”, de modo que “el discurso secreto y profundo se expresa en ese vacío o hueco con lo que así se convierten en materiales del discurso” (S1: 407 y 358). Las representaciones que sirven de material al deseo inconsciente son los *Tagesreste*, restos diurnos, que provienen de la vida cotidiana. Ahora bien, el tratamiento de estas representaciones es lingüístico:

“el material significativo fonemático o jeroglífico está constituido por formas destituidas de su sentido propio y retomadas en una nueva organización con la que otro sentido logra expresarse [...]. El deseo inconsciente –es decir, imposible de expresar– encuentra un medio para expresarse en el alfabeto o fonemática de los restos diurnos descargados de deseo. Es un verdadero fenómeno de lenguaje, al que Freud da el nombre de *Übertragung*.” (S1: 355)

El significativo, al quedar descargado de su deseo o significado, se torna el medio de expresión del deseo inconsciente. La *Übertragung* en juego en el doble nivel del discurso, se produce no sólo en los sueños, sino en todas las formaciones del inconsciente (lapsus, actos fallidos, olvidos, etc.). Así, “la revelación analítica es una relación de un discurso con otro que lo toma de soporte”, donde se manifiesta “el principio fundamental de la semántica de que todo semantema remite al conjunto del sistema semántico, a la polivalencia de sus empleos”, de suerte que “nunca hay univocidad del símbolo: todo semantema siempre tiene

varios sentidos” (S1: 358).⁸¹ La revelación de un discurso en otro se produce gracias a que todo semantema, por remitir al sistema semántico, tiene más de un sentido. El símbolo, sinónimo del semantema aquí, es multívoco, pero no porque cada símbolo tenga varios sentidos de forma fija y aislada, sino dado que tiene varios en virtud de existir dentro de un conjunto. La noción de empleo implica una pragmática de la semántica.⁸²

Finalmente, volviendo a “La instancia de la letra...” y para concluir, Lacan desglosa el desciframiento en tres componentes, reordenando el capítulo IV, “*Die Traumentstellung*”, y los apartados A y B del capítulo VI, que son, respectivamente, “*Die Verdichtungsarbeit*” y “*Die Verschiebungsarbeit*”. Éstos son los componentes del proceso de trabajo del sueño:

- 1) La *Entstellung* es la precondition general de la función del sueño. Si el sueño es un cumplimiento de deseo, esto no se lee directamente en su contenido, sino en los pensamientos que lo subtienden. La *Entstellung* es el mecanismo por el que la censura contra un deseo, por considerarlo inamisible, hace que se exprese disimuladamente. Lacan la traduce por “trasposición”⁸³ y la equipara al “deslizamiento del significado bajo el significante, siempre en acción (inconsciente) en el discurso” (E: 511).

⁸¹ En este punto, Lacan se apoya en dos lingüistas. Por un lado, alude a Émile Benveniste, a quien, a mi juicio, debe atribuirse la aparición del término “semantema”, dado que habría comunicado a Lacan un descubrimiento reciente entonces: que la significación de un término se define por el conjunto de sus empleos posibles, principio que también vale para grupos de términos, locuciones, y también formas sintácticas –siendo el límite la frase, carente de empleo–. En esa época, Benveniste mantenía un diálogo con Lacan, que adelanta las investigaciones de aquél en el *Seminario 1* (S1: 359). La noción de empleo ya se encuentra antes en Lacan (1953c, cf. E: 274, 295 y 297) y hace su última aparición en 1957b (cf. E: 501-02) para dejar su lugar a la doctrina del significante. Por otro lado, Lacan se refiere a Saussure, quien si bien percibió con claridad que toda significación remite a otra significación, no definió este hecho de forma satisfactoria. El significante es no el sonido, sino “el fonema, el sonido en la medida en que se opone a otro sonido dentro de un conjunto de oposiciones”, mientras que “cuando se habla de lo significado [*du signifié*], se piensa en la cosa, cuando en realidad se trata de la significación. No obstante, cada vez que hablamos, decimos la cosa, lo significable, mediante un significado. Aquí hay una trampa, porque obviamente el lenguaje no está hecho para designar las cosas. Pero esta trampa es estructural en el lenguaje humano y, en cierto sentido, la verificación de toda verdad está fundada en ella” (S1: 358). Si el significante es un concepto claro, el de *le signifié*, se presta a confusión: por un lado, entendido como *lo* significado, remite a la cosa significada –es decir, lo significable–; por otro lado, si se lo comprende como *el* significado, “se trata de la significación”, dice Lacan oscuramente. Lacan pareciera pensar en un esquema tripartito del signo: el pensamiento, el símbolo y el referente de Ogden y Richards (1923: 36), de libro conocido por el analista –o sea, el significado, el significante y la cosa significable–.

⁸² Así, la condensación no es la correspondencia término a término entre un símbolo y alguna cosa, sino que “el conjunto de los pensamientos oníricos –el conjunto de las cosas significadas, de los sentidos del sueño– está capturado como en una red y representado, no término a término, sino por una serie de entrecruzamientos [...], por el conjunto de lo que es significante. Cada elemento significante del sueño, cada imagen, hace referencia a una serie de cosas que se ha de significar y, a la inversa, cada cosa que se ha de significar está representada por varios significantes” (S1: 387).

⁸³ Etcheverry la traduce desacertadamente por “desfiguración”, ya que no tiene nada que ver con una “figura”.

- 2) Lacan ordena las dos vertientes de la incidencia del significante sobre el significado:
 - a) la *Verdichtung* (condensación), que él define como la estructura sobrepuesta de los significantes, es equiparada a la metáfora; y b) la *Verschiebung* (desplazamiento), que entiende como la transferencia de la significación, es homologada a la metonimia. La metáfora y la metonimia cumplen la misma función en el discurso y en el trabajo del sueño, salvo que en éste se impone como condición al material significante la “*Rücksicht auf Darstellbarkeit*”, la “consideración por los medios de la puesta en escena”,⁸⁴ que establece una limitación en el sistema de escritura (en el apartado D del capítulo VI).
- 3) El resto del trabajo del sueño, la elaboración secundaria (en el apartado I del capítulo VI, “*Die sekundäre Bearbeitung*”), se basa en los *Tagtraum* (fantasías o sueños diurnos) que figuran un *Wunscherfüllung* (cumplimiento del deseo) y que, por permanecer inconscientes, se caracterizan por su significación. En el sueño, pueden ser retomados como elementos significantes para el enunciado del *Traumgedanke* (pensamiento inconsciente) o servir a la elaboración secundaria. Su función es la de un enlucido que tendería a darle a los clichés del *rebus*, poco atractivos, la apariencia de un cuadro de sujetos.

Para finalizar, considero que este recorrido detenido por “La instancia de la letra” permitió apreciar cabalmente lo que separa la primera teoría de lo simbólico de la segunda, a saber, una que se apoya aún en la idea de que habría ciertos sentidos listos para ser revelados, y otra en la que se propone que el sentido es un efecto de las fluctuaciones del significante. Ambas teorías se apoyan en nociones heideggerianas: en un caso, la *revelación* y, en el otro, el $\Delta\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. En la conclusión se precisará mejor las implicancias de este movimiento.

⁸⁴ Una vez más, Etcheverry traduce incorrectamente por “miramiento por la figurabilidad”.

Segunda parte:

La verdad (ἀλήθεια) como desocultamiento

La ἀλήθεια es definida por Heidegger, en *Ser y tiempo* (1927), como la apertura originaria del Dasein. Es preciso destacar, como introducción, dos características de ella, que son las que Lacan retoma durante el período de 1946-57. Por un lado, la ἀλήθεια es una verdad originaria, por cuanto de ella se deriva otra verdad: la del enunciado o apofántica. Por otro lado, implica también, en la medida en que estructura el estar-en-el-mundo del Dasein, una lógica según la cual su revelación es al mismo tiempo una sustracción: ἀ-λήθεια es, de tal modo, des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*). En la obra lacaniana, en efecto, la definición del inconsciente como verdad hace su aparición a fines de la década de 1940 y alcanza un primer auge⁸⁵ durante la década de 1950. Así pues, tanto la instancia trascendental de la verdad originaria, en la medida en que el inconsciente deja de estar definido como el mero reverso de la conciencia (a saber, lo no-consciente), como el des-ocultarse de esa verdad, por cuanto el inconsciente es un proceso de de-velamiento, son las dos marcas que se puede hallar de Heidegger en Lacan.

Ahora bien, la apropiación por parte de Lacan de la verdad heideggeriana, que se estudiará en el Capítulo 4, es acompañada, en este mismo período, por lo que llamo otras dos vertientes de la verdad, que nunca son señaladas por la bibliografía, pero constituyen un complemento importante. Son las vertientes, por un lado, de la dialéctica de la verdad en Hegel –en la que la revelación es el motor del progreso de las diversas figuras del espíritu–, y, por el otro, de la verdad interior de la doctrina de san Agustín –según la que la verdad queda, en última instancia, en el lugar del maestro divino–. Estas dos vertientes obran, según mi hipótesis, en el desarrollo de la obra lacaniana, como un complemento insoslayable de la ἀλήθεια tomada de Heidegger, por cuanto en ellas también Lacan define el concepto de verdad como un lugar trascendente y destinado a darse en el hombre como una revelación o develamiento. Son estas dos vertientes las que se estudiarán en este Capítulo 3.

⁸⁵ Es tan sólo un primer auge, en efecto, porque la verdad volverá a ocupar un lugar central en la obra de Lacan en los años posteriores, pero desde una perspectiva distinta, que la relacionará con el goce sexual.

Capítulo 3. La verdad lacaniana desde Hegel y san Agustín

Las dos vertientes de la verdad que he procurado delimitar como complementos necesarios para el estudio de la recepción de Heidegger en Lacan, han sido escasa, cuando no nulamente estudiadas. Si bien sobre la relación entre Hegel y Lacan existen producciones, como las que se enumeran más abajo, no hay estudios sistemáticos que la centren en torno a la cuestión de la verdad. Y menos aún sucede en el caso de la verdad agustiniana en Lacan, de la que puede decirse que este capítulo constituye la primera indagación. Tanto sobre la base de Hegel como de san Agustín, la verdad es presentada por Lacan como una instancia separada radicalmente de la conciencia y de revelación o develamiento. Por un lado, la dialéctica hegeliana entre el saber y la verdad de *Fenomenología del espíritu*, es el modelo que, para Lacan, estructura el proceso de revelación del inconsciente, tanto en el paradigmático caso freudiano de Dora como en todo proceso de curación analítica. Se verá, adicionalmente, que la apropiación de Hegel por parte de Lacan está mediada en cierta medida por Heidegger. Por otro lado, si el inconsciente es la alteridad en su forma radical, ese otro que habita al sujeto será el lugar del maestro que, de acuerdo con san Agustín, es Cristo para el hombre. La teoría del lenguaje de este filósofo le permite a Lacan, como se verá, subvertir su doctrina teológica para determinar lo que denomino la “otra” verdad.

1. La verdad del saber: la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

1.1. *La dialéctica de la verdad en el caso de Dora*

Si bien el estudio de Hegel por parte de Lacan es de larga data, habiendo influido desde temprano en sus producciones en gran medida gracias a Kojève,⁸⁶ es recién en “Intervención sobre la transferencia” (1952) que él describe la dinámica de la cura del primer gran historial del psicoanálisis, el de Dora, en términos de una dialéctica de la verdad inspirada en Hegel. La experiencia analítica es definida allí como una relación entre dos sujetos. En ella, el sujeto se constituye no sobre la base de las propiedades que una psicología podría objetivar a partir de su conducta, sino mediante su propio discurso, al que la presencia del analista, aun antes de cualquier intervención, aporta la dimensión del diálogo. En efecto, la regla fundamental

⁸⁶ Cf. Auffret 1990, Kojève 1933-39, Simonelli 2014b, Van Haute 1992.

del psicoanálisis, la asociación libre, impone a este discurso una irresponsabilidad y una incoherencia que permiten cruzar los diques de la conciencia. Seguir esa regla hace que el análisis prosiga conforme a las leyes de gravitación de la verdad, entendida como “el movimiento ideal que este discurso [el del sujeto, que es aquél mismo en el que se constituye] introduce en la realidad” (E: 216). Así, Lacan demuestra la tesis de que el psicoanálisis es una experiencia dialéctica a partir del caso de Dora. La forma en la que Freud expone el historial consiste, a su juicio, en una serie de inversiones dialécticas que escanden “las estructuras en las que la verdad se trasmuta para el sujeto” (E: 218). Estas estructuras afectan a la posición subjetiva, de la cual depende la comprensión de los objetos. En suma, “el concepto de la exposición es *idéntico* al progreso del sujeto, esto es, a la realidad de la cura” (E: 218).

El tratamiento de Dora (Freud 1905a) –cuyo desarrollo no reconstruiré aquí por motivos de espacio, y porque no es el tema específico de este capítulo– se interrumpió en determinado momento, según Freud, debido a la transferencia negativa que la paciente le opuso. Lacan, por su parte, se propone examinar las fases que llevaron a esa coyuntura para demostrar que si la experiencia analítica es dialéctica, entonces esa forma de transferencia también tendrá que definirse en términos dialécticos. Por lo tanto, ella será no tanto los obstáculos puestos contra la cura por el sujeto, sino el producto de la acción interpretativa del analista. Así, Lacan estructura la dialéctica de esta experiencia en dos fases alternantes: el *desarrollo de la verdad* y la *inversión dialéctica* (que, aunque no son definida por él, podrán ser caracterizadas luego de su examen). Cada una de estas fases se repite tres veces en el curso del tratamiento:

- 1.1. El *primer desarrollo de la verdad* consiste en la exposición que Dora hace a Freud de queja: a saber, que el padre ha sido amante en secreto de la Sra. K., una amiga de la familia, y que la ha entregado al Sr. K. como contraprestación. En base a esto, Dora le formula esta pregunta: “Éstos son los hechos, dependen de la realidad y no de mi voluntad. ¿Qué hacer con esto?”.
- 1.2. La *primera inversión dialéctica* es provocada por la respuesta de Freud a la pregunta, respuesta comparable “al análisis hegeliano de la reivindicación hecha por el ‘alma

bella' que se rebela contra el mundo en el nombre de la ley del corazón: 'Mira qué papel te cabe –le dice– en el desorden del que te quejas'" (E: 219).⁸⁷

- 2.1. El *segundo desarrollo de la verdad*, consecuencia de la respuesta de Freud, consiste en el develamiento de que la relación entre el padre de Dora y la Sra. K. había sido sostenida con la complicidad y la protección vigilante de la paciente. Dos elementos emergen. Por un lado, surge el circuito de dones en el que Dora se inscribe, compuesto por ella, el padre (quien hace regalos a Dora y a la Sra. K.), el Sr. K. (que, liberado por el padre de la Sra. K., corteja a Dora) y la Sra. K. Por otro lado, aparece la identificación edípica de Dora con el padre, favorecida por la impotencia sexual de éste, experimentada por ella como idéntica a su posición de fortuna, y manifiesta en sus síntomas conversivos. Ahora bien, el descubrimiento de esta identificación le permite a Freud preguntarse por la naturaleza de los celos que Dora muestra hacia la relación amorosa de su padre.
- 2.2. La *segunda inversión dialéctica* es ocasionada por el comentario de Freud a Dora de que el supuesto celado, el padre, enmascara un interés por la rival de quien se lo cela, la Sra. K.
- 3.1. El *tercer desarrollo de la verdad*, resultado de la intervención freudiana, es el develamiento del apego fascinado de Dora a la Sra. K., las confidencias que recibía sobre sus relaciones maritales y sus intercambios de técnicas relativas a sus deseos por el padre de Dora. Esto tenía que haber llevado a Freud a dirigir una pregunta a Dora, que, empero, por no haber formulado finalmente, el análisis quedó trunco.
- 3.2. La *tercera inversión dialéctica* habría sido suscitada si Freud hubiese hecho a Dora la siguiente pregunta: "Si ser desposeída por esta mujer la amarga tanto, ¿cómo es

⁸⁷ Éste es un ejemplo de una forma de lectura que Lacan tiene de Freud: atribuirle palabras que, si bien éste no nunca empleó, revelan el fondo de su intervención. Freud, en efecto, escribe: "Pronto se advierte que tales pensamientos inatacables para el análisis han sido usados por el enfermo para encubrir otros que se quiere sustraer de la crítica y de la conciencia. Una serie de reproches dirigidos a otras personas hacen sospechar la existencia de una serie de autorreproches de idéntico contenido. Sólo hace falta redargüir cada reproche volviéndolo contra la propia persona que lo dijo. Esta manera de protegerse de un autorreproche dirigiéndolo a otra persona tiene algo de innegablemente automático" (AE VII: 32). La posición de Dora es similar a la figura del alma bella entonces, porque su proyección del reproche hacia el padre resulta ser un autoreproche (cf. E: 173, y Hegel 1807: 731-775, esp. 749-759)

que no le guarda rencor por haberla traicionado? ¿Cuál es el motivo de su lealtad que le hace incluso guardarle el secreto de su iniciación sexual?”.

4.1. El *cuarto desarrollo de la verdad*⁸⁸ es el que “nos revelaría el valor real del objeto que la Sra. K. es para Dora [...]: el misterio de [...] su feminidad corporal” (E: 220). El modelo que Dora tiene de la mujer es ilustrado por un recuerdo infantil: ella de niña chupeteando su pulgar izquierdo y tirando con su mano derecha de la oreja de su hermano mayor. Para ella, entonces, la mujer es el objeto de un primitivo deseo oral, en el que debe aprender, sin embargo, a reconocer su naturaleza genital, lo que Lacan llama la feminidad corporal. En esta matriz imaginaria del deseo oral, se terminan fundiendo las situaciones orquestadas por Dora, en una suerte de automatismo de repetición. Por ejemplo, la afonía durante las ausencias del Sr. K. expresaba la exigencia de la pulsión erótica oral cuando Dora estaba a solas con la Sra. K.

Para reconocer su feminidad, Dora habría tenido que asumir su propio cuerpo, pero por no hacerlo, queda en la fragmentación funcional de los síntomas conversivos, y el único modo en el que accede su cuerpo es a través de esa imago temprana que le abre un solo camino hacia el objeto: el que pasa por la pareja masculina, con quien, debido a su diferencia de edad, podía identificarse primordialmente para constituir su yo. Siguiendo este modelo, Dora se identificó con el Sr. K. y se empezaba a identificar con Freud, identificación que era delatada por la agresividad inherente a la alienación narcisista. En este sentido, la reivindicación al padre es una regresión en comparación con la relación que había comenzado a desarrollar con el Sr. K. Pero Dora sólo habría podido recibir la declaración de amor del Sr. K. como una manifestación del deseo si hubiese podido aceptarse como objeto del deseo –o sea, una vez que hubiese agotado el sentido de lo que buscaba en la Sra. K–. El problema de Dora en su condición de mujer es, en suma, aceptarse como objeto del deseo de un hombre. Éste es el misterio que motiva la idolatría de Dora por la Sra. K.

⁸⁸ En este punto, modifiqué la ordenación que Lacan da de la dialéctica (E: 220-21). Lo que él incluye dentro de la tercera inversión dialéctica, consiste en realidad, a mi juicio, en un cuarto desarrollo de verdad. No abundo en la argumentación de esta decisión interpretativa, ya que la exégesis del historial freudiano no constituye en sí el tema del presente desarrollo.

Por lo tanto, concluye Lacan, si Freud hubiese realizado la tercera inversión dialéctica —a saber, orientar a Dora a ver lo que la Sra. K. era para ella—, le habría permitido reconocer el objeto viril. Pero no lo logra. Él mismo se lo explica, en 1905, por el error de haber postergado la interpretación de la transferencia negativa, y, años más tarde, en 1923, por su apreciación inadecuada del vínculo homosexual de Dora con la Sra. K. Por su parte, Lacan sostiene que ambas razones son correctas. Freud no pudo hasta esa fecha dar con la tendencia homosexual, que caracteriza a la histeria, debido a su prejuicio de que entre el hombre y la mujer hay una relación de amor natural. La declaración de amor del Sr. K. a Dora la hace enfermarse porque, al decirle éste: “Mi mujer no es nada para mí”, la cachetada con la que Dora le responde significa: “Si ella no es nada para usted, entonces ¿qué es usted para mí?”. Freud, al abogar demasiado por el Sr. K., cae en la misma trampa. Su prejuicio contratransferencial lo conduce a intentar convencer a Dora de que ella ama al Sr. K., interpretando todas sus réplicas como si fuesen confesiones de ello. Pero frente a esta insistencia, Dora termina oponiéndose y renunciado al tratamiento.

La transferencia negativa es, por lo tanto, correlativa de la contratransferencia, la cual es definida por Lacan como

“la suma de los prejuicios, pasiones, dificultades e incluso la información inadecuada del analista en un momento dado del proceso dialéctico [...]. [Esta transferencia no es sino] la aparición, en un momento de estancamiento en la dialéctica analítica, de los modos permanentes en los que aquél constituye sus objetos [...], [e interpretarla es] llenar el vacío de este punto muerto con un señuelo [...], [el cual, aunque es engañoso,] pone de nuevo en marcha todo el proceso.” (E: 225)

Entonces, la transferencia negativa sólo tiene sentido en el marco del momento dialéctico en el que ocurre. Sus conmociones son la respuesta del sujeto al error que el analista comete movido por su propia contratransferencia (aun el error de querer de más el bien del paciente). Así, si Freud hubiese hecho notar a Dora que le imputaba las mismas intenciones que el Sr. K. había tenido, no habría cambiado nada en sí, pero habría suscitado en ella una oposición que la habría conducido al objeto de su interés real. Además, ponerse como sustituto del Sr. K. le habría evitado a Freud insistir en el valor de las proposiciones matrimoniales del Sr. K.

Para evitar la transferencia negativa entonces, concluye Lacan, es preciso mantener una neutralidad analítica basada en

“la posición del dialéctico puro que, al saber que todo lo que es real es racional (y viceversa), sabe que todo lo que existe, incluso el mal contra el que lucha, es y siempre será equivalente al nivel de su particularidad, y que el sujeto sólo progresa mediante la integración a la que llegue de su posición en lo universal: hablando técnicamente, mediante la proyección de su pasado en un discurso en camino de devenir.” (E: 226)

Esta posición dialéctica del analista implica saber que todo lo real es racional y que todo lo racional es real. Por eso está advertido de que, si lo que existe para el sujeto equivale a una particularidad de éste, entonces el progreso del sujeto depende, en términos hegelianos, de la integración de su posición particular en lo universal, y, en términos heideggerianos, de la proyección de su pasado en un discurso en camino de devenir. Si bien la tesis de que la cura es la proyección del pasado desde el futuro tiene su origen en Heidegger será desarrollada en el Capítulo 5, sólo señalaré aquí que el papel de lo universal en la cura, según Lacan, es equivalente al que tiene el futuro respecto del pasado en el modo propio de la existencia del Dasein. El analista tiene así el papel básico de “un no actuar positivo con vistas a la ortodramatización de la subjetividad del paciente” (E: 226).

1.2. *La ignorancia: entre el saber y la verdad*

Ahora bien, la estructuración de la cura analítica en términos dialécticos es profundizada por Lacan en los primeros años de 1950, haciéndose cada vez más evidente que toma su base en la dialéctica del saber y la verdad que Hegel ofrece en la “Introducción” de *Fenomenología del espíritu* (1807: 56-59). Si bien el psicoanalista nunca hace referencia a este apartado del tratado, puede deducirse que ha hecho una lectura del mismo a partir de varios planteos que a continuación examinaré. Así, lo que en “Intervención sobre la transferencia” había llamado “desarrollo de la verdad” e “inversión dialéctica”, es, a mi juicio, lo que posteriormente, sobre todo en el *Seminario 2* (1954-55), como se verá, denomina, ya en términos de mayor pureza hegeliana, “saber” y “verdad” respectivamente. En efecto, es el saber mismo el que durante su desarrollo se pone en crisis al reconocer el presupuesto que lo sostiene en su eficacia y en sus atolladeros a la vez –momento de la verdad que precisamente provoca una inversión que

da paso a la siguiente figura del saber, y así sucesivamente—. Además, Lacan también precisa que el cumplimiento de la regla fundamental —a saber, la asociación libre— por parte del sujeto modifica el discurso de éste de un modo determinado. En efecto, la entrada en análisis pone al sujeto, respecto del saber, en una posición de ignorancia, como se verá a continuación.

Ante todo, el comienzo de un análisis está marcado por la creencia de parte del sujeto de que el analista posee o conoce de antemano su verdad, como afirma Lacan en “La función y el campo...” (1953c). Este “error subjetivo” es un efecto constituyente de la transferencia y conlleva un sentimiento cuyo carácter real no proviene ni de la repetición transferencial de la neurosis ni de las cualidades del analista, sino de un “dato fenomenológico”: que

“el sujeto se constituye en la búsqueda de la verdad [...]. [Esta forma transferencial consiste en] el error propio de la existencia, desglosado por los budistas en los tres acápites siguientes: el amor, el odio y la ignorancia [...]. Cada uno es aclarado por los otros dos en este aspecto existencial siempre que no exceptuamos el tercero, que suele omitirse debido a su proximidad al sujeto.” (E: 309)

Lacan rebautiza lo que Freud llamaba transferencia positiva como amor y la transferencia negativa como odio, y les agrega la condición de la ignorancia, que habría sido descuidada hasta entonces. Así pues, el paciente que viene sufre, pero se da cuenta de que para superar o calmar sus sufrimientos tienen que dirigirse a su verdad, a consecuencia de lo cual se pone en la postura de quien ignora.

En efecto, como afirma Lacan más llanamente en la entrevista que Madeleine Chapsal le hiciera, “Claves para el psicoanálisis”, desde el momento en el que se pone al sujeto sobre un diván y se le explica la regla fundamental, “ya está comprometido en la dimensión de buscar su verdad”, de modo que el silencio del analista —que no es de aprobación, ni de desaprobación, sino de atención flotante—, será sentido por el sujeto “como una espera de la verdad” para “saber sobre ella más y mejor”; en suma, el análisis “tiene como finalidad la revelación de la verdad” (Lacan 1957d: 22). Ahora bien, el ser de esta verdad no es real, sino dialéctico: el ser que al inicio existe de modo implícito o virtual se realiza al final gracias a la revelación y el progreso de la palabra ínsita al discurso común que la asociación libre suspende. Lacan ilustra esto con un poliedro de seis caras (S1: 393), cuyo plano medio representa la superficie de lo real simple e infranqueable, y en el que los símbolos introducen,

en el piso superior, un agujero en lo real que posibilita el paso de las cosas llamado, según el caso, el ser o la nada. Así, con el progreso del habla –o sea, con la edificación de la pirámide superior– el ser se realiza. En otras palabras, la revelación del habla conlleva la realización del ser.

Pero la ignorancia constituye no sólo al sujeto, sino también, pero de un modo distinto, al analista. En primer lugar, porque el sujeto lo interroga desde esta dimensión. De este modo, el analista no tiene que guiar al sujeto hacia un “*Wissen* (un saber)”, sino hacia

“las vías de acceso a ese saber [...]: tiene que, no decirle que se engaña –pues está en el error forzosamente–, sino mostrarle que habla mal, sin saber, como un ignorante, pues lo importante son las vías de su error.” (S1: 404)

Como dice Lacan en “Variantes de la cura-tipo” (1955a), “lo que el analista debe saber [es] ignorar lo que sabe” (E: 349). El análisis “progresar en el no saber” (E: 361) que es la ignorancia. Del lado del sujeto, “el fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada” (E: 358-59). Del lado del analista, en cambio, su arte dialéctico implica una *ignorantia docta* (docta ignorancia), donde “*docta*” no significa sabia, sino formal y aun formadora para el sujeto. Si el analista “sabe o cree saber de antemano lo que la palabra [del sujeto] tiene para decir”, la *ignorantia docta* se degrada en una *ignorantia docens*, porque el analista, al no portar ya la palabra del sujeto, impide a éste reconocer en lo que aquél dice “la verdad naciente de su palabra particular” (E: 359). En cambio, el analista “debe aspirar a una maestría de su palabra que la haga idéntica a su ser. Porque no necesita pronunciar mucho para escuchar [...] al sujeto pronunciar ante él las palabras en las que reconoce la ley de su propio ser” (E: 359). De este modo, Lacan compara este arte dialéctico con el arte de Sócrates en el *Menón* de enseñar al esclavo a dar su sentido verdadero a lo que dice, y con el arte de Hegel en *Fenomenología del espíritu*. En lo que sigue exploraré las fuentes socrática y hegeliana a fin de indagar su raíz común: la ignorancia como diferencia entre el saber y la verdad.

1.3. *La ἐπιστήμη y la ἀρετή en el Menón*

Al inicio del *Seminario 2* (1954-55), Lacan, aprovechando una conferencia de Alexandre Koyré sobre la función del diálogo platónico en el *Menón*, destaca “la función de la verdad

en estado naciente” (S2: 13).⁸⁹ La verdad, tras emerger, se deposita como saber, el cual por su inercia tiende a desconocer su propio sentido y producir una degradación. Esta dialéctica que opone la verdad como surgimiento del sentido al saber como desconocimiento de aquél, es ilustrada, según él, por el *Menón*, pues si bien Sócrates instó a que el saber cumpliera con ciertas exigencias de coherencia cuando inauguró una nueva subjetividad, también advirtió que la ciencia es incapaz de transmitir las vías que conducen a la ἀρετή, la excelencia, del ser humano. Así, la virtud fue descentrada del entendimiento muy tempranamente, quedando fuera del campo del saber, y aun de la ciencia actual.

Lacan extrae del *Menón* la distinción entre la ἐπιστήμη –el saber ligado por una coherencia formal del discurso– y la ἀρετή –la perfección con la que se realiza esa experiencia, un punto no englobado por la ἐπιστήμη–.⁹⁰ Para Sócrates, la virtud, ἀρετή, se practica con una ortodoxia, *orthodoxa*, cuya traducción por “opinión verdadera” da a entender que la verdad de la virtud es inaprehensible por un saber ligado. Así, el progreso del esclavo en el diálogo es realizado, según Lacan, gracias al salto de un elemento imaginario a uno simbólico. El esclavo, en un momento, no pudiendo ver allende la *Gestalt*, se trunca en lo imaginario –la reminiscencia, el tipo, la forma eterna o las intuiciones a priori–. En este punto, la introducción en la realidad de la función simbólica produce un forzamiento, pues, a partir de este momento, emerge una parte del mundo simbólico que crea su propio pasado y produce la ilusión de que siempre estuvo ahí. El saber, como cristalización de la actividad simbólica, posee una dimensión de error que consiste en “olvidar la función creadora de la verdad en su forma naciente” (S2: 36). Los analistas, a diferencia de los científicos, no deben olvidar que su dimensión es la *orthodoxa*, la verdad en estado naciente, pues la acción analítica “es anterior a la constitución del saber, lo cual no impide que, operando en este campo, hayamos constituido un saber” (S2: 36). El dominio del analista no es aquél en el que se sedimenta el saber que conforma su experiencia, sino que su virtud es similar a la de Temístocles y

⁸⁹ Lacan parece retomar el giro *in statu nascendi* de Freud (1895a) para calificar la cualidad que recibe el proceso psíquico originario del trauma a raíz de ser puesto en palabras (*ausgesprochen*): “Los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto. Un recordar no acompañado de afecto es casi siempre totalmente ineficaz; el decurso del proceso psíquico originario tiene que ser repetido con la mayor vividez posible, puesto *en status nascendi* y luego ‘declarado’ [Aussprechen]” (AE II: 32).

⁹⁰ La exégesis del *Menón*, que aquí se encuentra resumida, tiene lugar en S2: 31-38.

Pericles, quienes dieron con una *orthodoxa* en una historia que no admite un tipo verdad en forma de ἐπιστήμη, de un saber generalizable y siempre verdadero. En resumen, Lacan traza un paralelismo de la ἐπιστήμη con el saber y de la ἀρετή con la verdad.

1.4. *El saber y la verdad en la Fenomenología del espíritu de Hegel*

La dialéctica del saber y la verdad hegeliana, que ya abunda a comienzos de 1950, como se vio más arriba, es profundizada y problematizada así en el *Seminario 2*. Que el sujeto “nada sabe” de sus deseos significa, según Lacan, que los “ignora” en un sentido dialéctico, dado que su ignorancia “sólo se constituye en la perspectiva de la verdad [...]. Si no empieza a preguntarse por lo que él es y lo que no es, no hay razón para que haya algo verdadero y algo falso” (S1: 248-49). Esta ignorancia, estado que el sujeto toma al hablar, es una posición constituida por su compromiso a buscar en el análisis “la posición virtual de una verdad por alcanzar” (S1: 249). Ahora bien, este no saber es diferente del no saber del yo acerca de los deseos del sujeto. En efecto, el no saber del yo es el producto de un desconocimiento que, sin embargo, ya conoce de algún modo lo que ha de desconocer. Está organizado como un sistema de afirmaciones y negaciones a las que el sujeto se adhiere. Este conocimiento de lo que debe ser desconocido es un argumento, como se verá ahora, de cuño hegeliano.

En paralelo al trascurso del *Seminario 2*, Jean Hyppolite da en la institución psicoanalítica de Lacan una conferencia titulada “La *Fenomenología* de Hegel y el psicoanálisis” (1955). Preguntándose a qué clase de saber llega un análisis, interpreta dialécticamente la idea de que éste siempre termina con la frase: “Siempre lo supe”. En clave freudiana, propone que la obra de Hegel es la tragedia edípica del espíritu humano,

“con la diferencia de que tal vez el develamiento final –lo que Hegel llama el ‘saber absoluto’– es ambiguo y enigmático [...]. La noción de verdad como develamiento se efectúa mediante la intercomunicación de las conciencias-de-sí humanas, el reconocimiento mutuo y el lenguaje.” (Hyppolite 1955: 18)

Más allá de que la tesis de Hyppolite es que la conciencia-de-sí universal se elabora al tiempo que la verdad se devela, reténgase el estatus problemático que le da al saber absoluto.

En primer lugar, la conciencia natural descrita en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu* es entendida como la inconsciencia de la conciencia: conciencia “que se ignora

a sí misma” y que se caracteriza por “un inconsciente radical” (Hyppolite 1955: 19). Así, el inconsciente no es una cosa situada detrás de otra cosa, sino cierto modo inevitable, para la conciencia natural, de ser ella misma. Esta conciencia ve y no se ve, lo cual quiere decir que al conocer desconoce, siendo que desconocer no es mero no conocer, sino conocer para poder reconocer y decir un día: “Siempre lo supe”. Quien se desconoce se conoce de cierto modo, y es capaz de reconocerse algún día:

“esto es lo que Hegel llama ‘ser sólo concepto de saber’, es decir, anticipación del saber.⁹¹ Y es porque ella es la anticipación de ella misma, porque está en guerra y es errante, que ella es experiencia e itinerario. Ella se detendría si pudiese, pero no le es posible, en la medida en que es más que una conciencia natural. Y sin embargo, como conciencia natural, vuelve a naturalizar cada verdad que descubre.” (Hyppolite 1955: 20)

El problema es el estatus no sólo de la conciencia que tiene la experiencia, sino el estatus de la que ve a aquélla tener su experiencia –el del “nosotros”, que es el descendiente de cierto modo de Dios, y su relación con esa conciencia natural, siempre ignorante de sí–. Como es imposible acercar inmediatamente lo que la conciencia es en verdad a lo que ella cree ser, surge el problema de cómo se establece una relación entre la conciencia observante y la conciencia observada.⁹² Pues

“si el psicoanalista cree leer la historia del sujeto en sus síntomas y le comunica su descubrimiento, desemboca en un fracaso. En efecto, el sujeto no reconoce esta verdad, ya que sería, en cierto modo, leída en él sin que él mismo la leyese en él mismo. Por eso esta verdad sería un error.” (Hyppolite 1955: 21)

⁹¹ Consigno la fuente que toma Hyppolite: “La conciencia natural resultará ser sólo concepto de saber, o saber no real. Pero, en tanto que, de modo inmediato, ella se tiene a sí misma más bien por el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí misma lo que, más bien, es la realización de su concepto; pues, en este camino, ella pierde su verdad. Puede ser visto, por eso, como un camino de *duda* o, o dicho más propiamente, camino de desesperación” (Hegel 1807: 56).

⁹² “Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que estamos investigando lo que es *en sí*. Sólo que, en esta investigación, él es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* suyo que resultara sería entonces, más bien, un ser *para nosotros*; lo que afirmáramos que fuera su esencia sería, más bien, no su verdad, sino sólo nuestro saber acerca de él. La esencia o el patrón de medida estarían en nosotros, y aquello que se compara con este patrón, y acerca de lo cual hay que decidir por medio de esta comparación, no tendría por qué reconocerlo necesariamente” (Hegel 1807: 58-59).

El camino que le queda a la conciencia natural, por ende, es el largo viaje que la conduce a leer ella misma su verdad. Ahora bien, para una conciencia que se ignora a sí misma, esa marcha es descubrirse volviendo sobre sí misma, ya que la conciencia de sí sólo existe como yo cuando se ve en otra conciencia de sí. Así, la *Fenomenología del espíritu* se basa en

“el esquema de la alteridad, donde la relación ‘en espejo’ es esencial: podría decirse que el doble (Hegel dice ‘el desdoblamiento’ [*Verdopplung*]) es fundamental en la conciencia de sí. No está encerrada en algún lado [...], sino que es una relación con el otro, con la condición de que el otro sea yo; una relación conmigo con la condición de que yo sea el otro.” (Hyppolite 1955: 22-23)⁹³

Y esta operación tiene que ser bilateral:

“para que yo reconozca al otro como un yo, tengo que verlo hacer sobre mí lo que me veo hacer sobre él. Captamos el entrecruzamiento de dos conciencias que no sólo se ven una en otra, sino que *se ven como viéndose* una en otra, y faltándose al mismo tiempo, en una reciprocidad expresada así: ‘Se *reconocen* como *reconociéndose* *recíprocamente*.’” (Hyppolite 1955: 24)

El ser sí mismo mediante la alteridad conduce a la dialéctica del amo y el esclavo, la cual desemboca en el para Hegel aparente impasse de la conciencia desgraciada. De hecho, el que sea aparente o no determina, como se verá, lo que separa a Hegel de Lacan.

1.5. *Los límites del saber absoluto*

Lacan retoma implícitamente en el *Seminario 2* (S2: 112-16) la exposición de Hyppolite para formular una pregunta que, en verdad, es una objeción. Si la *Fenomenología del espíritu* relata el progreso de la *Bewusstsein*, dice, entendiéndola como “saber” más que como “conciencia” –primera operación de lectura de Lacan–, entonces el fin de la dialéctica de la

⁹³ “Este movimiento de la conciencia de sí dentro de la referencia a otra conciencia de sí se ha representado como *la actividad de una de ellas*; pero esta misma actividad de una tiene el doble significado de ser tanto *su actividad como la actividad de la otra*” (Hegel 1807: 110).

conciencia (a saber, el fin de la historia) sería el saber absoluto. La pregunta de Lacan a Hyppolite es, pues, cuál es la función del no saber en Hegel. Aquél responde entonces que hay dos formas de interpretar el saber absoluto: ora como un momento dado en la prosecución de la experiencia, ora como una instancia presente a lo largo de toda la experiencia. Es decir que o bien hay una serie de etapas anteriores que desembocan en la etapa final del saber absoluto, o bien estamos siempre en el saber absoluto. La segunda interpretación, según Hyppolite, es la que Heidegger hace de la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu* en *El concepto de experiencia de Hegel* (1950), que califica de tendenciosa, pero aun así muy posible. De acuerdo con ella, el saber absoluto, inmanente a cada etapa de la fenomenología, escapa a la conciencia, por cuanto ésta torna la verdad (el saber absoluto) en otro fenómeno natural (ya no el saber absoluto). El saber absoluto es así la experiencia como tal.

Por su parte, profundizando la objeción, y tomando apoyo, sin lugar a dudas, en la lectura heideggeriana de Hegel indicada por Hyppolite, Lacan destaca la diferencia que hay entonces entre Hegel y Freud. Pues si el saber absoluto de Hegel está siempre presente en vertical y despliega en horizontal un discurso que se cierra sobre sí y que justifica y cohesiona todo lo que ha expresado, Freud introduce un cambio en la concepción de este saber. En efecto, para este último,

“queda una última división o separación, ontológica, si me permiten, en el hombre. Hegel [...] mostró que la realidad de cada ser humano está en el ser del otro. A fin de cuentas, hay una alienación recíproca que, como explicó perfectamente [Hyppolite] ayer, es irreductible, no tiene salida.” (S2: 115)

De este modo, Lacan extrae de la *Verdopplung*, la alteridad inherente a la conciencia de sí, consecuencias de peso. A fin de cuentas, señala, cuando llegue el saber absoluto, no todos participarán de él. Los amos de su discurso, los científicos, desearán estar donde se hallan los supuestos esclavos excluidos de aquél, los que se divierten con el jazz en el café de la esquina. A la inversa, éstos tomarán lo suyo por poca cosa en comparación con lo de los otros, y pensarán que el amo es muy feliz con su goce de amo. La frustración queda, así, de ambos lados. Si Lacan afirma que Hegel no rebasa la antropología, pero Freud sí, es porque

el descubrimiento freudiano consiste en que el hombre no está del todo en el hombre.⁹⁴ En síntesis, la diferencia reside en cómo se concibe la negatividad del saber absoluto: si es algo superable, o si permea la experiencia humana.⁹⁵

En conexión con esto, la breve discusión que tiene lugar entre Hyppolite y Lacan después de la conferencia de aquél ya vista, “La *Fenomenología* de Hegel y el psicoanálisis” (1955), es de importancia. Transcribo en extenso las notas reproducidas al final del artículo:

“Lacan pregunta a Hyppolite qué significa ese ‘*nosotros*’, no sólo en la medida en que es el encuentro entre dos conciencias, sino en la medida en que *hace posible el encuentro* y que, mediante éste, se efectúa una especie de *revelación que está más allá del hombre*. En relación con esto, Lacan evoca a Heidegger y señala la importancia filosófica de los descubrimientos de Freud a partir del *instinto de muerte*.

Hyppolite reconoce la problemática abierta por esa superación del solo diálogo y, a su vez, pregunta a Lacan qué puede aportar el psicoanálisis, en su propia práctica, sobre el *tercer término que aparece en la interacción de las dos conciencias*.

En la discusión subsiguiente, se replantea sin cesar la pregunta por la dualidad de la conciencia y la significación que la superación podría tener, tanto en el plano positivo (en el que el campo de la conciencia se revela como una especie de multiplicidad), como en el plano ontológico (en el que *un habla originaria, un logos primordial, se develaría*). La problemática de *ese develamiento*, tanto en el psicoanálisis de Freud como en la *Fenomenología* de Hegel, es lo que está en el centro del debate.

⁹⁴ Lacan dice entonces, un poco enigmáticamente, que Freud no es humanista. Esto sólo se entiende, como se verá en el Capítulo 5, como una apropiación de la crítica que Heidegger dirige a Sartre en “Carta sobre el humanismo” (1946b), cuya traducción francesa acababa de publicarse en 1953.

⁹⁵ Lacan reafirma esto en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1966a): la desgracia de la conciencia, “por profunda que sea su incrustación en Hegel, es tan sólo la suspensión del saber”, mientras que el malestar en la cultura es “la relación de través que separa al sujeto del sexo” (E: 799). Si Hegel pretende cerrar la brecha entre la verdad y el saber con “un revisionismo permanente con el cual lo que perturba de la verdad es reabsorbido constantemente, no siendo la verdad en sí sino lo que falta en la realización del saber” (E: 797); si la verdad en Hegel termina siendo “lo que el saber puede aprender que sabe con sólo hacer actuar su ignorancia”, en una crisis que si bien es real, “se dirige a la coyuntura definida como saber absoluto”, “la conjunción de lo simbólico con un real del que no puede esperarse nada más”, “un sujeto acabado en su identidad consigo mismo”, que “es perfecto y es la hipótesis fundamental”, “el sustrato de ese proceso”, “la *Selbstbewusstsein*, el ser consciente o plenamente consciente de sí mismo” (E: 798); si Hegel lleva a eso, la objeción de Lacan remata en que la verdad del saber viene de otro lado. El descubrimiento de Freud – “la reaparición de la verdad que, una vez reprimida, retorna”– hace que, en definitiva, el inconsciente “no pueda fundarse en la negación de la conciencia”, sino que consista en “una cadena de significantes que se repite e insiste en algún lugar (en otra escena) para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo” (E: 799).

Naturalmente, se plantea necesariamente la pregunta de si el filósofo o el analista se situarían por encima de ese debate.” (Lacan 1955c: 32; mi subrayado)

Lacan delinea aquí una oposición entre dos series: por un lado, las dos conciencias interactuantes –la multiplicidad de la conciencia como más acá del hombre– y, por el otro, el nosotros como tercer término que posibilita el encuentro de dos conciencias –la “revelación” más allá del hombre o el “develamiento” de un habla originaria o λόγος primordial–. Mientras que la primera serie se sitúa en el plano óptico (llamado aquí “positivo”), la segunda se ubica en el plano ontológico. Así pues, una vez más, la discusión entre Hyppolite y Lacan sobre la *Fenomenología del espíritu* se mueve sobre un trasfondo heideggeriano que suministra la clave interpretativa del problema: a saber, la distinción de una diferencia trascendental (que se, en cierta medida, con la que distingue lo simbólico y lo imaginario) y la determinación del λόγος, aquí la palabra, como la ἀλήθεια, la revelación de la verdad, que en Hegel, o por lo menos en la interpretación heideggeriana de éste apuntada por Hyppolite, no es otra cosa que el saber absoluto.

2. La verdad interior: *El maestro de san Agustín*

2.1. Circunstancias de la lectura

A diferencia de la influencia de Hegel, que data de la década de 1930 y que sin duda ha tenido un peso decisivo sobre Lacan, la de san Agustín fue esporádica hasta la lectura que él hiciera del diálogo *El maestro*.⁹⁶ Y aun su encuentro con este último fue por así decir causal, ya que fue el Padre Beirnaert, que participaba del *Seminario I*, el que comunicó a Lacan que lo que éste había dicho sobre la significación en la clase anterior ya había sido planteado en la primera parte del diálogo *De magistro*. En efecto, en la clase del 16 de junio de 1954 (el capítulo XIX de la edición S1), Lacan había sostenido que “la significación nunca remite más que a sí misma, es decir, a otra significación”, y que “el único método correcto para buscar la significación de una palabra en el análisis, consiste en catalogar la suma de sus empleos” (S1: 344). Así, al comienzo de la clase siguiente, del 23 de junio de 1954 (el capítulo XX), precisa dos distinciones de la lingüística moderna: una hecha por Benveniste, la idea de que

⁹⁶ La principal la cita que Lacan (1938a y 1948; cf. EE: 37 y E: 114-15) hace, para ilustrar el resentimiento de la agresividad ambivalente, de las *Confesiones*: “He visto y experimentado los celos de un pequeñín: todavía no hablaba y contemplaba pálido, con amarga mirada, a un hermano de leche” (san Agustín 397-98: 128).

la significación de un término se define por el conjunto de sus empleos posibles (un principio extensible a grupos de términos, locuciones y formas sintácticas, y cuyo límite es la frase, carente de empleo), y otra hecha por Saussure, la diferencia entre el significante (que no es el sonido, sino el fonema, como el material audible que forma un conjunto de oposiciones) y el significado (que no se refiere a la cosa, lo significable, sino a la significación). Estas dos ideas contemporáneas son redescubiertas por Lacan en el diálogo agustiniano.

El desarrollo de esa clase oscila entre la exposición del diálogo por parte de Beirnaert y los comentarios que Lacan interpola. Refiriéndose al título, Beirnaert traduce *De locutionis significatione* por “De la significación del habla”, pues *locutio* es habla y *oratio* discurso. Lacan sugiere una traducción más afín a su planteo: “De la función significante del habla”, dado que *significatio* sería “función significante”; además, aclara: “el habla se emplea en un sentido amplio: es el lenguaje que se pone a funcionar en la elocución” (S1: 360-61).⁹⁷ El diálogo, en la versión que emplean Beirnaert y Lacan, consta de dos partes: la *Disputatio de locutionis significatione* (Discusión sobre la significación del habla), que propone una teoría del lenguaje y del habla, y *Veritatis magister solus est Christus* (Cristo es el único maestro de la verdad), que ofrece una teoría de la verdad. Así, la primera aborda las relaciones de los signos con otros signos (función sintáctica), y la segunda, las relaciones de las palabras con las cosas (función semántica). La conclusión de Agustín será que el lenguaje transmite la verdad mediante palabras que suenan en el exterior, mientras que el discípulo percibe la verdad en el interior. Por su parte, Lacan criticará esta consecuencia extraída por el filósofo. A continuación analizaré en extenso las dos partes del diálogo y los comentarios de Lacan y Beirnaert, a fin de dilucidar la crítica lacaniana del trastrocamiento agustiniano de la noción de verdad.

2.2. Las relaciones de los signos con otros signos

El punto de partida del diálogo, que tiene lugar entre Agustín y su hijo, Adeodato, es que hay dos motivos para hablar: enseñar o recordar, a otros o a nosotros mismos (§ 1). Para

⁹⁷ Así, la *locutio* es la *parole* de Saussure. Por esta razón, traduzco *parole* por “habla”, y no por “palabra”, opción de los traductores de Paidós que confunde *locutio* con *verbum* (“palabra”, en el sentido de vocablo). Un ejemplo de este error puede verse en la siguiente nota a pie. En resumen, vierto *locutio* por habla y *verbum* por palabra. Sigo así a Lacan, cuando afirma: “tradujimos *verbum* por palabra [*mot*], mientras que el hermano Thonnard lo traduce en cierto momento por habla [*parole*]” (S1: 370).

Lacan, esto muestra la diferencia que hay entre la comunicación con señales (un juego de signos) y el intercambio del habla interhumana, que implica la intersubjetividad. Así, la interrogación es un intento de acuerdo entre dos hablas, un intercambio que supone primero la identificación recíproca de dos universos completos de lenguaje. El habla, por lo tanto, “se sitúa en el nivel, no de la información, sino de la verdad” (S1: 363).

Enseñar o recordar se hace con palabras (*verba*), las cuales son signos (*signa*).⁹⁸ El signo es aquello que significa algo (§ 3). La relación entre el signo y la cosa significada por él es expuesta por Agustín al intentar definir qué significa cada palabra en un verso de la *Eneida* (II, 659): “*si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*” (“si place a los dioses no dejar nada de tan gran ciudad”). *Si* (si) significa duda, la cual está en el alma. *Nihil* (nada) significa lo que no es. Pero lo que no es no puede ser algo, y, por ende, o bien no todas las palabras son signos, o bien no todo signo significa algo. Ahora bien, con *nihil* no se significa una cosa que no existe, sino “la reacción del alma ante la ausencia de algo que podría estar ahí”,⁹⁹ según traduce Beirnaert. A lo que Lacan agrega:

“El valor de la primera parte es mostrar que *es imposible manejar el lenguaje refiriendo término a término el signo a la cosa* [...]. En la época de Agustín *la negatividad* no había sido elaborada aún [...]. Freud conocía muy bien a Virgilio, desde ya, y este verso, que evoca la Troya desaparecida, resuena curiosamente en el hecho de que cuando Freud quiere definir el *inconsciente* en *El malestar en la cultura*, habla de los monumentos de la Roma desaparecida. *Son cosas que desaparecen en la historia, pero que, a la vez, permanecen ahí presentes, ausentes.*” (S1: 365; mi subrayado)

La palabra “nada” del verso virgiliano manifiesta una mediación entre el signo y la cosa. Para Agustín, la mediación del alma posibilita la nada; para Lacan, esa mediación es la de la *negatividad*. Esta forma de leer a Agustín retornará más adelante. Así, el inconsciente sería esa nada comprendida como la presencia de una ausente (o bien al revés).

La tercera palabra, *ex*, puede sustituirse por *de*, pero ambos son palabras, es decir, signos

⁹⁸ La traducción de Paidós dice: “La enseñanza se hace mediante palabras. Las palabras son signos” (Lacan 1953-54: 363). Al traducir *mots* por palabras, sin distinguirlo de *paroles* (palabras), este texto es ininteligible.

⁹⁹ “Una afección del alma, cuando ésta ve la cosa, pero descubre o cree haber descubierto que esa cosa no existe” (san Agustín 389: 66). Esta experiencia subjetiva de una ausencia subjetiva es próxima a la *falta* de Sartre.

que significan una sola cosa (§ 4). Significan que algo, que se dice ser parte de (*ex*) una cosa, se segrega de esa cosa, en la que había estados: tanto si no ésta permanece (como es el caso del verso) como si permanece. La objeción de Agustín es que así no se sale del plano de las palabras: “tú has explicado palabras con palabras, es decir, signos con signos [...]. Yo, en cambio, quisiera que me mostraras las cosas mismas, de las que son signos” (San Agustín 389: 67). Ahora bien, si alguien pregunta qué es una pared, se puede mostrar con el dedo la cosa significada, haciendo ver la cosa misma sin pronunciar palabra alguna, siempre que sea corporal y visible. Es más, el lenguaje de los gestos y las expresiones muestra cosas invisibles (sabores, sonidos, etc.) (§ 5). Ese lenguaje, que Lacan relaciona con el usado en ciertos juegos de salón, no despliega para él una dialéctica del gesto, sino de la indicación. Toda indicación es un signo ambiguo: indicar una pared puede significar ésta, pero también una cualidad de ésta. Mannoni agrega que si al hablar me falta el vocablo silla y completo la frase levantando una silla, no empleo la silla, sino la palabra; por ende, no se puede hablar con cosas, siempre se habla con palabras. Lacan extrema esto: en el análisis se interpretan las reacciones actuales (movimientos, gestos y emociones) en la medida en que están capturadas en el discurso.

La conclusión es, prosigue Beirnaert, que sin el signo nada puede ser mostrado (§ 6). Con todo, Adeodato, intenta probar que hay cosas que sí pueden serlo. Para mostrar qué es andar sin usar palabras, uno puede hacerlo andando; pero si a alguien andando le preguntan qué es andar, se hace difícil mostrarlo: en vez de andar (*ambulare*) uno puede darse prisa (*festinare*), pero no son lo mismo. Adeodato concluye que “no podemos mostrar una cosa sin algún signo, si se nos pregunta mientras la estamos haciendo; porque, si no añadimos nada a la acción, quien nos pregunta pensará que no se lo queremos mostrar”; en cambio,

“si nos pregunta sobre algo que podemos hacer, pero no en el momento en que lo hacemos, podemos demostrarle lo que nos pide, actuando después de su pregunta, es decir, con la cosa misma, más bien que con un signo. A menos que, mientras hablo, se me pregunte qué es hablar, y ya que, cualquier cosa que diga para enseñarle, es necesario que yo hable. De ahí que seguiré enseñándole, hasta que le deje claro lo que quiere, sin apartarme de la cosa misma que pidió que se le mostrara, y sin acudir para mostrársela a signos distintos de ella misma.” (San Agustín 389: 70)

Lacan comenta un poco oscuramente sobre esto que

“al mostrar un acto en su momento [*temps*] particular, el sujeto no tiene por qué –si no dispone de palabras– conceptualizar el acto mismo, porque bien puede creer que sólo se trata de ese acto en ese momento determinado. Reconocemos que ‘el tiempo [*temps*] es el concepto’. Considerado únicamente el tiempo del acto en sí mismo, separado del acto particular, puede conceptualizarse el acto como tal –es decir, puede ser conservado en un nombre–.” (S1: 368)¹⁰⁰

Aquí Lacan usa la fórmula hegeliana “el tiempo es el concepto”, ya vista en el Capítulo 1, para explicar la distancia necesaria al sujeto para hablar de su acto, por la diferencia entre el “momento (*temps*) del acto particular” y el “tiempo (*temps*) del acto en sí”. Esta diferencia es efectuada nuevamente por la noción de negatividad de Hegel. La única acción exceptuada de esto es el hablar, “la única que puede demostrarse, porque por esencia es la acción que se demuestra mediante los signos” (S1: 369). En suma, hasta aquí Agustín admite que el signo recubre la mayor parte del campo de lo mostrable. Presenta entonces, según Beirnaert, una distinción tripartita (§ 7): cuando se pregunta por algunos signos, los signos sólo pueden ser mostrados con signos; cuando se pregunta, en cambio, por cosas que no son signos, esas cosas pueden ser mostradas o haciéndolas después de la pregunta, si se pueden hacer, o dando signos mediante los cuales se puedan observar.

Agustín señala que hay diversas clases de signos. Está la palabra (*verbum*), que es lo que se profiere con una voz articulada y con algún significado (§ 8). Además, está el nombre (*nomen*), una clase de palabra, que significa cosas, las *significabilia* (significables), es decir, aquellas cosas que pueden ser significadas con signos y que no son signos (cosas que, según Beirnaert, “están totalmente en el límite”). De este modo, Agustín escalona grados de la significación: el signo, la palabra, el nombre, la cosa (§ 9). Si son signos todas las cosas que significan algo, cuando decimos “signo”, éste significa todos los demás signos que existen, pero también se significa a sí mismo: existen signos que, entre las cosas que ellos significan, se significan a sí mismos (§ 10). Lacan dice al respecto que el *nomen* y el *verbum* muestran que “es posible que un fonema aislado en una lengua no designe nada. Sólo podemos saberlo por el empleo, es decir, por su integración en el sistema de la significación”, y que el *nomen*

¹⁰⁰ La edición de Miller tiene la errata de atribuir estas palabras a Beirnaert, cuando, como dice ST, son de Lacan.

agustiniano como “el símbolo, la totalidad significante-significado, en la medida en que sirve para reconocer, ya que sobre su base se establecen el pacto y el acuerdo.” (S1: 370). No está claro de qué parte del diálogo Lacan deduce esto. Probablemente lo extraiga del § 13, donde Agustín muestra que los pronombres pueden reemplazar no sólo los nombres, sino cualquier palabra. Sin embargo, este párrafo no es comentado por Beirnaert ni por Lacan. Con todo, es evidente que, de un modo u otro, el psicoanalista resalta la idea de un sistema de signos.

2.3. *Las relaciones de las palabras con las cosas*

Beirnaert llama a la segunda parte del diálogo: “Los signos de nada sirven para aprender”. El signo escuchado dirige nuestro ánimo a la cosa significada (§ 22); por ejemplo, la palabra “hombre” es dos sílabas, mientras que lo significado por ellas es la cosa existente; ahora bien, una vez presentado un signo, se presta atención a lo significado por él (§ 23). Beirnaert señala una objeción de Agustín “interesante desde el punto de vista analítico”: si se admite que todo lo que hablamos sale de nuestra boca, se diría que, al pronunciar ‘león’, ha salido un león de la boca del que lo nombra. Adeodato responde que no todo lo que hablamos sale de nuestra boca: “porque lo que hablamos, lo significábamos; pero de la boca del que habla no procede la cosa que es significada, sino el signo con que se la significa” (Agustín 389: 102-3). En otros términos, de nuestra boca sale la palabra “león”, no la cosa león significada por ella.

En esta segunda parte, Agustín intenta sostener que el conocimiento viene, no del signo, sino de las cosas, giro argumentativo con el que Lacan no acuerda. Así, afirma que se debe estimar más las cosas significadas que los signos, pues, en virtud del principio de que aquello que es por otra cosa es menos valioso que la cosa para la que es, los signos se subordinan a la cosa significada. Adeodato objeta que el nombre “cieno” es más noble la cosa significada por él, una objeción que introduce, entre la cosa y el signo, el conocimiento de la cosa (§ 25). En tal caso, este nombre advierte acerca del comportamiento que se ha de tener con esa cosa, esto es, el conocimiento del cieno (para el cual se estableció ese nombre) ha de valorarse más que dicho nombre, que, a su turno, debe preferirse al cieno mismo.

Por otro lado, no es correcto que se enseña para hablar, sino que se habla para enseñar (§ 26):

“Comprendes cuánto menos hay que apreciar las palabras que aquello para lo que las

utilizamos. Efectivamente, el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras, dado que las palabras existen para que nos sirvamos de ellas y las usamos para enseñar. Por consiguiente, cuanto mejor es enseñar que hablar, tanto mejor es el habla que las palabras.” (Agustín 389: 107)

Esta primacía del uso o función de las palabras es un punto central que Lacan retomará.

Si hasta ahora no se había encontrado alguna cosa que se pueda mostrar por sí misma, sin signos, excepto el habla (que, aparte de manifestar otras cosas, se manifiesta a sí misma; pero que también es ella misma un signo) (§ 30), Agustín da un ejemplo de algo que puede mostrarse sin signos (§ 32), y que recuerda a Beirnaert la situación analítica:

“Si alguno, desconociendo la trampa que se pone a las aves con cañas y liga, se encuentra con un cazador, provisto de sus armas, pero no cazando, sino simplemente caminando; y, al verle, apresurara el paso y sorprendido, como es obvio, se dijera y preguntara qué significaba el atuendo de aquel hombre; y el cazador, al verse observado, sacara las cañas con afán de exhibirse y, viendo de cerca un pajarillo, con la flauta y el halcón lo atrapase, lo abatiese y lo cazase, *¿no enseñaría el cazador a aquel espectador suyo, sin significado alguno y con la cosa misma, lo que éste deseaba saber?* [...]. A condición de añadir: *si el espectador fuera tan inteligente que por lo que vio lograra conocer todo ese tipo de técnica, ya que para ello basta que algunos hombres sean instruidos sin signos y sólo acerca de algunas cosas, no de todas.*” (Agustín 389: 107; mi subrayado)

Así, Agustín da un giro crucial aquí: es falso lo que antes parecía (que no hay nada que se pueda mostrar sin signos), y este ejemplo no es una excepción, sino la regla, porque nuestra mente se encuentra con miles de cosas que, sin signo previo, se le muestran por sí mismas.

Beirnaert y Lacan se oponen a este punto central con una sutileza que intentaré destacar. El primero objeta que “lo que puede mostrarse sin signos *es ya significativo*, ya que los procedimientos del cazador de pájaros siempre *cobran sentido en el seno de un universo* donde los sujetos ya están situados”, un argumento que replica Lacan: “El arte del cazador de pájaros sólo puede existir en *un mundo ya estructurado por el lenguaje*” (S1: 375-76; mi subrayado). Por más que Lacan insista en que Agustín no se propone mostrar la preeminencia de las cosas sobre los signos, sino hacernos dudar de la preeminencia de los signos en el

enseñar en cuanto función hablante, el disenso entre ambos es claro en este punto. En primer lugar, Beirnaert y Lacan conciben al mundo como *de antemano* articulado simbólicamente:

“el lenguaje no puede ser concebido como el resultado de una serie de brotes o capullos que surgirían de las cosas [...], sino como una trama o red que se extiende sobre el conjunto de las cosas o la totalidad de lo real. Inscribe el plano simbólico en el plano de lo real.” (S1: 381)

En segundo lugar, la crítica de Lacan pone al descubierto que el ejemplo de Agustín apela a lo que el psicoanalista denuncia como una “psicología de la iluminación o la inteligencia”. Se trata de la condición que Agustín pone al ejemplo: la inteligencia del espectador, que le permitiría una instrucción sin signos y en base a algunas cosas y no todas: “si es muy inteligente, una vez que se le muestre el andar dando unos pasos, conocerá qué es el andar en su totalidad” (Agustín 389: 113). Considero que Lacan rechaza el papel que Agustín adjudica a la inteligencia porque éste corresponde al lenguaje: a saber, el papel de generalizar y, más precisamente, de referir partes a todos, o, en suma, aprehender todos por las partes. Por atribuir esta función del lenguaje a la inteligencia, Agustín cae en la trampa de abandonar la esfera del lingüista e introducirse en la dimensión de la verdad:

“el habla se desplaza a la dimensión de la verdad. Pero el habla no sabe que es ella quien hace la verdad. Agustín tampoco lo sabe, por eso busca alcanzar la verdad como tal mediante la iluminación [la inteligencia]. De ahí ese vuelco total en la perspectiva.” (S1: 376)

Es probable que, en verdad, el vuelco que Agustín da al final de *El maestro* no sea más que seguir una línea de su pensamiento en vez de otra posible, la que Lacan propone. Sea como fuere, en el § 33, él afirma, en total oposición a lo dicho en un inicio, que no hay nada que se aprenda por sus signos, “porque, cuando se me da un signo, si sucede que yo no sé de qué cosa es signo, no me puede enseñar nada; y, si lo sé, ¿qué aprendo por el signo?” (Agustín 389: 114). A esta defensa del origen sensible del lenguaje humano, se suma la idea de que el significado implica la asociación del sonido con el objeto, asociación que se aprende por su percepción simultánea y la orientación de una señal que apunta al objeto (§ 34). Ambas ideas

son sin duda erradas, según Lacan (cf. E: 498). Agustín afirma que si al oír por primera vez “cabeza” sin saber si ésta es sólo un sonido o significa además algo, nos preguntamos qué es “cabeza” y nos es señalada con el dedo la cosa, al verla, aprendemos el signo que habíamos oído, pero no conocíamos todavía. Este signo se compone del sonido y el significado: el sonido no lo percibimos por el signo, sino por su percusión en el oído; el significado, en cambio, lo percibimos porque vemos la cosa significada. “Nada aprendemos por los signos llamados ‘palabras’. Pues, como he dicho, aprendemos la fuerza de la palabra, es decir, el significado que está latente en el sonido, después de conocida la cosa misma significada, más bien que percibimos la cosa por tal significado” (Agustín 389: 116). Así, remata: las palabras ya conocidas no las aprendemos, sino que las recordamos, y las no conocidas no las hemos aprendido mientras no captemos su significado, el cual no surge con la audición de las palabras emitidas, sino con el conocimiento de las cosas significadas (§ 36).

En suma, en el camino de demostrar que el conocimiento no viene del signo, sino de las cosas, Agustín da un primer giro que Lacan resume así: los signos serían impotentes,

“porque sólo sabemos que son palabras cuando sabemos lo que significan en la lengua concretamente hablada. A partir de ahí le es fácil hacer una inversión dialéctica y decir que, en el manejo de los signos que se interdefinen, nunca aprendemos nada: o bien sabemos ya la verdad en juego y, en consecuencia, no son los signos los que nos la enseñan; o bien no la sabemos, y no podemos situar los signos que se relacionan con ella.” (S1: 376)

Ahora bien, esto da paso un segundo giro en ese camino: desde las cosas hacia la verdad revelada. En efecto, Agustín distingue entre lo que uno cree y también entiende, y lo que uno cree sin entender, pero que igual es útil creer (§ 37). Sobre las cosas que entendemos, uno consulta no quien nos grita del exterior, sino a la verdad que dirige interiormente nuestra alma (§ 38). Quien nos enseña, habitando en el hombre interior, “es Cristo, es decir, la inmutable virtud de Dios y la eterna sabiduría. Toda alma racional la consulta [...]. Y, si alguna vez se comete un error, no es por defecto de la verdad consultada” (Agustín 389: 123). El vuelco del que hablaba Lacan es ostensible: la garantía de la verdad interior es Dios, identificado con el alma racional. De este modo, cuando hablamos de las cosas que contemplamos con el alma (con el entendimiento y la razón), hablamos de lo que vemos en

aquella luz interior de la verdad (§ 40):

“pero aun entonces nuestro oyente, si también él las ve con el ojo secreto y simple, conoce lo que digo no por mis palabras, sino por su propia contemplación. Luego tampoco a éste, que intuye la verdad, le enseño nada diciendo la verdad, puesto que no es enseñado por mis palabras, sino por las cosas mismas, que son evidentes, porque las manifiesta Dios en el interior.” (Agustín 389: 125-26)

En la lectura de Lacan, entonces, la segunda parte del diálogo conduce al impasse de la apologética agustiniana. La cuestión de la adecuación del signo, ya no a la cosa, sino a lo que significa, lo remite al enigma de la verdad de Cristo. Así, uno comprende los signos del lenguaje siempre

“gracias a una luz exterior a los signos: ya sea ésta una verdad exterior que permite reconocer aquello que portan, ya sea gracias a la presentación de un objeto, correlacionado repetida e insistentemente con un signo. Así, la perspectiva se invierte. La verdad está fuera de los signos, en otro lugar [...], el maestro interior de la verdad.” (S1: 381)

En resumen, son tres las ideas que Lacan extrae de Agustín: 1) la idea estructural de que las relaciones entre los signos preexisten y articulan las relaciones de lo significable (esto es, el mentado hecho de que toda significación remite a otra significación); 2) la idea genética de que la negatividad hegeliana da origen a la distancia entre las palabras y las cosas; y 3) la idea trascendental de que la verdad es interior, y no exterior, al lenguaje. El último punto surge del paso en falso dado por Agustín desde el signo, primero, hacia las cosas y, segundo, hacia la verdad (de las cosas) que es Cristo (o sea, el desplazamiento de la verdad desde el interior del habla hacia el exterior). Se ve que la interpretación lacaniana se basa en la estrategia de reemplazar los elementos de mediación (el alma, la inteligencia, el intelecto, etc.) por otro (la negatividad, el lenguaje, etc.). Por lo demás, Lacan no da con esto su última palabra, ya que si bien en la clase estudiada concluye con la objeción al desplazamiento de la verdad, termina subrayando la presencia, en algunos puntos del diálogo, de otra noción de verdad, más próxima al inconsciente, que examinaré a continuación.

2.4. *La otra verdad en la ambigüedad del discurso*

El paso en falso de Agustín consiste, pues, en intentar demostrar que el conocimiento no proviene de los signos, sino de las cosas, para ubicar la verdad fuera del campo de los signos como proveniente de Cristo –es decir, en desplazar la verdad desde el interior de lenguaje hacia su exterior, y desconocer que el habla constituye la verdad–. Ahora bien, Lacan observa que, con todo, Agustín ubica de cierto modo el fundamento de la dialéctica de la verdad desplegada en el análisis: la circunstancia de que habría otra verdad, que se insinúa en ciertas situaciones allende la verdad cristiana, y que anticipa la verdad del descubrimiento freudiano. Se trata de las situaciones paradójicas frente a las palabras oídas que Agustín resalta al final del diálogo, en los §§ 41-43, situaciones en las que no sabemos si las palabras que oímos son verdaderas –o sea, no sabemos si aceptarlas, refutarlas o dudar de ellas–. Ahora bien,

“la significación de todo lo que se emite se sitúa en relación con la verdad. La palabra –tanto enseñada como enseñante– se sitúa en el registro de la equivocación, el error, el engaño y la mentira. Agustín la sitúa incluso bajo el signo de una ambigüedad no sólo semántica, sino subjetiva. Admite que el propio sujeto que nos dice algo, a menudo no sabe lo que nos dice, y nos dice más o menos que lo que quiere decir.” (S1: 376; mi subrayado)

Lacan ilustra esto, que también llama la “ambigüedad del discurso”, con tres ejemplos: 1) el hablar sin saber lo que se dice; 2) el lapsus y 3) el habla perseguida. Antes de examinarlos, empero, conviene hacer una observación sobre su contexto. Como se vio, al final del diálogo, Agustín intenta consolidar la idea de que, no sólo conocemos por medio de las cosas más que de las palabras, sino que, además, es la verdad de Cristo la que actúa de maestro interior. Con esto, la preeminencia de las palabras cae en desvalor, y por ello el filósofo llega a considerar que ni siquiera tienen el poder de descubrir el interior del que habla. Es en el marco de este cuestionamiento de las palabras que hay que situar las afirmaciones de Lacan. Así, los tres ejemplos tratados por él son los siguientes:

1. El primer ejemplo es introducido por Agustín a partir de la idea de que todo aquél que no puede contemplar las cosas por sí mismo (aquéllas que se contemplan con el alma),

en vano oye las palabras del que las ve, a no ser porque es útil creerlas mientras las ignoramos (§ 41). Por el contrario, el que las puede contemplar, en su interior es discípulo de la verdad, y en el exterior juez del que habla o, más bien, de la misma locución. Porque usualmente éste sabe lo que se ha dicho, y lo ignora el mismo que lo ha dicho:

“Como si uno que cree a los epicúreos y piensa que el alma es mortal enuncia las razones que han sido aducidas por hombres más cultos sobre su inmortalidad, y le escucha otro que es capaz de contemplar lo espiritual. Este último juzga que es verdad lo que dice; el que habla, en cambio, ignora si dice la verdad o incluso considera que es muy falso. ¿Se ha de pensar, pues, que enseña lo que no sabe? Y, sin embargo, utiliza las mismas palabras que podría utilizar si lo supiera.” (Agustín 389: 128)

La ambigüedad del discurso es ilustrada para Lacan por el hecho de que el epicúreo “nos conduce a la función de la verdad de los argumentos que él cree refutar”, ya que éstos “tienen en sí tal virtud de verdad que convencen al oyente de lo contrario de lo que el epicúreo querría inspirar” (S1: 377). A mi juicio, esta reflexión de Lacan va en una dirección diferente de lo que Agustín intenta demostrar, pero no del todo. Ambos tienen en común que sitúan la verdad más allá del saber consciente; disienten, en cambio, en la cuestión de dónde se sitúa la verdad. Esto se explica por algo que Lacan sostiene en la siguiente clase: que la objeción principal de san Agustín a “la inclusión del dominio de la verdad en el dominio de los signos es que los sujetos muy a menudo dicen cosas que van mucho más lejos de lo que piensan, y que incluso son capaces de reconocer la verdad sin adherir a ella” (S1: 387). El epicúreo que sostiene que el alma es mortal, cita, para refutarlos, los argumentos de sus adversarios. Pero quienes tienen abiertos los ojos perciben que allí está el habla verdadera y reconocen que el alma es inmortal. Con esto, considero, Lacan responde a Agustín que situar la verdad fuera es correcto, pero fuera del saber o pensar inmediatos, y no fuera de los signos. Es decir, Agustín concibe ese más allá del pensar, ese no saber, como la verdad de Cristo, maestro interior prescindente de los signos. Por el contrario, para Lacan, ese más allá del pensar, ese no saber, es la verdad del inconsciente, que por esencia está articulada

significativamente. Aquí reside la crítica al vuelco de Agustín.

2. El segundo ejemplo que Lacan recoge para ilustrar la ambigüedad del discurso, el lapsus, es introducido por Agustín al afirmar que no es cierto que con las palabras “se exprese, al menos, la intención del que habla, ya que no es seguro si éste sabe lo que dice”; más aún, los que mienten y engañan “no sólo no abren su intención con las palabras, sino que más bien la ocultan” (Agustín 389: 128) (§ 42). Los hombres veraces –esto es, los que, al hablar, buscan hacer que quede patente su intención– no lo consiguen por el simple hecho de que los mentirosos también hablan. Además, del mismo modo, puede suceder que no se pronuncien las palabras de las cosas que se piensan, y esto de dos maneras:

“o cuando un relato aprendido de memoria y muchas veces repetido es pronunciado por alguien que está pensando en otra cosa, como nos pasa muchas veces al cantar un himno; o cuando, contra nuestra voluntad y por error de la lengua, se emiten unas palabras en vez de otras, ya que tampoco aquí se oyen los signos de las cosas que tenemos en mente.” (Agustín 389: 129)

Hay así dos formas de lapsus: *lapsus mentis*, asociar incorrectamente dos ideas al recitar algo de memoria, y *lapsus linguae*, pronunciar un término por otro.

Agustín pone, en el § 43, el caso de “cuando el que habla significa lo mismo que piensa, pero casi siempre sólo para él mismo y para algunos otros, mientras que para el que le escucha e incluso para algunos más no significa lo mismo” (Agustín 389: 129-30). Si alguien dice que el hombre es superado en virtud por algunos animales, diríamos que es falso, a menos que por “virtud” aquél entienda las fuerzas del cuerpo y entonces

“enuncie con este nombre lo que realmente pensó, y no mienta ni se equivoque sobre las cosas; ni conecte mal las palabras aprendidas de memoria, por estar pensando en otra cosa; ni pronuncie algo distinto de lo que quería expresar, a consecuencia de un *lapsus linguae* [*nec linguae lapsu aliud, quam volveat, sonat*]; simplemente designa con distinto nombre que nosotros las cosa que él

piensa.” (Agustín 389: 130)¹⁰¹

Lacan señala que Agustín “casi explicita que el lapsus puede significar algo, puesto que lo considera significativo, pero no precisa de qué es significativo. Hay lapsus, para él, cuando el sujeto significa algo distinto (*aliud*) de lo que quiere decir” (S1: 376). La sutil lectura de Lacan rescata aquí el “significar algo distinto”, “*aliud*”, que remite a la idea de la alteridad radical del inconsciente.¹⁰² Si bien hay un forzamiento en la lectura, Agustín sí habla de un “pensar en otra cosa”.

3. El tercer ejemplo de la ambigüedad del discurso, finalmente, proviene de una obra de Leo Strauss, a quien Lacan se refiere al pasar, pero cuyo libro (Strauss 1952) no explicita aquí.¹⁰³ El ejemplo en cuestión es el modo en el que

“un discurso enmascarado –una ‘palabra perseguida’ en un régimen de opresión política– puede hacer pasar ciertas cosas pretendiendo refutar los argumentos que constituyen su verdadero pensamiento.” (S1: 377)

La referencia, un poco críptica, parece aludir a la posibilidad de decir algo que uno quiere decir expresando lo contrario de eso. Además de la afinidad de esta idea a otra que es clásicamente freudiana, las estrategias para evadir la censura, se puede dar aquí otro ejemplo, a saber, aquella persona que dice: “Quien diga que el rey es un idiota, se las habrá de ver conmigo”. Esta elusión de la censura es el papel que cumple en el discurso la metonimia.

¹⁰¹ Ahora bien, “dicen algunos que este error se puede subsanar con definiciones [...]. Con lo cual se verían, según dicen, que la controversia es no es sobre la cosa, sino sobre el nombre. Yo se lo concedería si me contestaran a esto: ¿acaso se puede hallar algún buen definidor?” (Agustín 389: 130). Esta cita, no retomada por Lacan, pone de manifiesto cómo Agustín toma una posición fuerte sobre la ambigüedad del discurso.

¹⁰² Cf. este tópico lacaniano, por ejemplo, en: “*de Alio in oratione* [sobre el Otro en el discurso] (completen: *tua res agitur* [tu interés está en juego]” (Lacan 1966: 814), frase construida a partir del *Tua res agitur* proveniente de las *Epístolas* de Horacio (Libro 1, Epístola 18).

¹⁰³ Cosa que sí hace más tarde (Lacan 1957b), al definir la metonimia como el poder de eludir los obstáculos de la censura social –forma que, aunque hace lugar a la verdad oprimida, manifiesta una servidumbre inherente a su presentación–. El libro de Strauss “medita sobre las relaciones entre el arte de escribir y la persecución. Al aprehender bien de cerca la especie de connaturalidad que anuda ese arte a esta condición, permite ver esa cosa que impone su forma aquí, en el efecto de la verdad sobre el deseo” (E: 508-9).

2.5. *Una fenomenología del habla: del error a la equivocación*

Después de presentar las tres ambigüedades del discurso, Lacan afirma que san Agustín hace girar toda su dialéctica en torno a tres polos: el error, la equivocación y la ambigüedad. De la ambigüedad ya se había ocupado al final de la clase del 16 de junio de 1954, así que a continuación se detiene primero en el error y luego en la equivocación. Jugando con la idea agustiniana de que el motivo fundamental para hablar es enseñar (§ 1), sugiere abordar la dialéctica fundadora de la verdad del habla en función de “la impotencia de los signos para enseñar”; o sea, propone una “fenomenología de la función del habla”. Así, reitera su crítica central a san Agustín, a saber, desconocer que la verdad ya está incluida en su discusión:

“Con el habla, justamente, cuestiona el habla y crea así la dimensión de la verdad. Toda palabra formulada como tal introduce en el mundo la novedad de la emergencia del sentido, no porque se afirme como verdad, sino, más bien, porque introduce en la realidad [le réel] la dimensión de la verdad.” (Lacan, 1953-54: 382; mi subrayado)

Lacan propone que el habla introduce por sí misma la dimensión de la verdad, o sea, un sentido fundante en relación con el cual todo lo que se diga será verdadero o falso. Hay que distinguir, a mi juicio, aquí dos niveles de la verdad: una de un nivel fundamental (“introducir la dimensión de la verdad”) y otra de un nivel derivado (“afirmarse como verdad”) y que convive con otras variantes de la misma dignidad como, por ejemplo, el engaño (la mentira) y el error.

Así, si, para san Agustín, al hablar alguien puede producir un engaño (la mentira), dice Lacan, es porque el signo sólo puede sostenerse de la dimensión de la verdad. Por un lado, para quien escucha, esa habla engañadora se afirma como verdadera, y, por el otro, para quien habla, el engaño primero necesita apoyarse en la verdad que se quiere disimular y, a medida que se desarrolla, supone una profundización de la verdad a la cual él responde:

“A medida que la mentira se organiza, le es necesario el control correlativo de la verdad que encuentra a cada recodo del camino y que debe evitar [...]. Hay que tener buena memoria, saber muchas cosas para poder sostener una mentira [...]. En este sentido, al desarrollarse, la mentira realiza la constitución de la verdad.” (S1: 382; mi subrayado)

Dos niveles pueden distinguirse de nuevo: uno basal (la verdad que se intenta ocultar) y otro que lo redobla (la supuesta verdad para el oyente, que es la mentira para el hablante). De hecho, aquí despunta claramente cómo esa verdad primaria tercia entre ambos actores.¹⁰⁴

Por otra parte, el error también sólo puede definirse en términos de verdad:

“no se trata de decir que no habría error si no hubiese verdad, así como se dice que no hay blanco sin negro. Hay que avanzar más aún: no hay error que no se formule y enseñe como verdad. Para decirlo todo: *el error es la encarnación habitual de la verdad. Hasta que la verdad no esté del todo desvelada* –es decir, con toda probabilidad, por los siglos de los siglos–, *propagarse en forma de error es parte de su naturaleza.*” (S1: 382-83; mi subrayado)

Se ve de nuevo dos niveles: uno originario (la verdad fundante) y uno derivado (el error). Que el error sea la encarnación de la verdad se apoya a las claras en la idea hegeliana vista más arriba: la conciencia que, en su camino hacia el saber absoluto, adopta diversas figuras (saber) que caen al toparse cada una con sus límites (verdad). Tal es, creo, el sentido de esa oscura frase que dice Lacan a renglón seguido: “la estructura constituyente de la revelación del ser en tanto tal” (S1: 383).

Pero si la manifestación habitual de la verdad es el error, pregunta Lacan, ¿cómo detectar el error en el seno del habla? Responde que “el fundamento de la estructura del lenguaje es el significante –siempre material y al que hemos reconocido en el *verbum* en san Agustín– y el significado. Considerados uno a uno, están en una relación que se muestra estrictamente arbitraria” (S1: 383). La jirafa podría llamarse elefante con el mismo derecho que el elefante podría llamarse jirafa: ninguna razón impide decir que la jirafa tiene una trompa, y que el elefante tiene un cuello demasiado largo. Para poder detectar un error dentro de un sistema usado habitualmente, según san Agustín, tienen que plantearse las definiciones. Así,

“si continúan indefinidamente el discurso sobre la jirafa con trompa, y todo lo que dicen se aplica perfectamente al elefante, será evidente que, con el nombre de jirafa, están hablando del elefante. Sólo hace falta acordar los términos que están utilizando con los que se utilizan habitualmente. San Agustín lo demuestra respecto del término *perducam*:

¹⁰⁴ En términos del esquema L, es el lugar Otro, al que remiten *a* y *a'* (cf. Capítulo 5).

pone en evidencia dos acepciones posibles.¹⁰⁵ No es lo que se suele llamar un error. *El error se demuestra como tal porque, en determinado momento, culmina en una contradicción [...]. En el discurso, la contradicción establece la separación entre verdad y error.*” (S1: 383-84; mi subrayado)

Según Lacan, el saber absoluto hegeliano depende de esto, por ser el momento en el que la totalidad del discurso se cierra sobre sí misma en una no contradicción perfecta hasta el punto de –y precisamente por– plantearse, explicarse y justificarse.

El discurso humano no es unitario, sino que “toda emisión del habla está siempre, hasta cierto punto, en una necesidad interna de error”, lo cual lleva a un “pirronismo histórico que suspende el valor de verdad de todo lo que la voz humana puede emitir, a la espera de una futura totalización” (S1: 384). La realización del discurso podría pensarse por el progreso de un único sistema simbólico –las ciencias físicas, por ejemplo–, no alimentado y materializado por las cosas, ya que éstas se disuelven por el efecto de presión ejercido por el perfeccionamiento de ese sistema:

“el sistema simbólico no es un ropaje pegado a la piel de las cosas, sino que tiene efectos sobre ellas y sobre la vida humana [...]. Avanza hacia la lengua bien hecha, que podemos considerar como su lengua propia, una lengua privada de toda referencia a una voz. *La dialéctica agustiniana también nos lleva a este punto, al privarse de toda referencia a ese dominio de la verdad en cuyo interior se desarrolla implícitamente a pesar de todo.*” (S1: 85; mi subrayado)

La novedad del descubrimiento de Freud frente a Agustín y Hegel, por lo tanto, consiste en suponer que

“en el discurso del sujeto, que suele desarrollarse en el registro del error, el desconocimiento y hasta la negación –que no es la mentira, sino que está entre el error y la mentira– [...] *ocurre en el análisis algo a través de lo cual irrumpe la verdad y que no es la contradicción.*” (S1: 385; mi subrayado)

¹⁰⁵ En realidad, no aparece en todo el diálogo tal palabra. Lacan parece referirse a la discusión del § 44, en lo cual no profundizo por no ser relevante al argumento sostenido.

El analista no conduce al sujeto por el saber absoluto, educándolo en psicología o en las ciencias, ni lo prepara para el encuentro con lo real, guiándolo por la vida:

“en la vida, la verdad alcanza al error por detrás; en el análisis, la verdad surge por el representante más manifiesto de la equivocación: el lapsus (la acción mal llamada ‘fallida’). Nuestros actos fallidos son actos que triunfan, nuestras palabras [paroles] que tropiezan son palabras que confiesan. Unos y otras revelan una verdad de atrás. En lo que llaman asociaciones libres, imágenes del sueño, síntomas, se manifiesta un habla que trae la verdad. Si el descubrimiento de Freud tiene un sentido sólo puede ser éste: la verdad caza al error por el cuello en la equivocación.” (S1: 386; mi subrayado)

Por lo tanto, Lacan diferencia dos modos de producción de la verdad: la contradicción (característica de Agustín, Hegel y la ciencia moderna) y la equivocación (propia de Freud). El descubrimiento freudiano radica en escuchar, en el discurso, el habla que se manifiesta a través e incluso a pesar del sujeto. Esta habla, que el sujeto dice con sus palabras y su propio cuerpo, está más allá del discurso, lo sobrepasa, puesto que “el sujeto ni siquiera sabe que la emite como significante. Porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más que lo que sabe que dice” (S1: 387). Con el habla,

“el sujeto testimonia un sentido más verídico que todo lo que expresa con su discurso de error [...]. El habla que emite el sujeto va, sin que él lo sepa, más allá de sus límites como sujeto discursante, y a la vez permanece, sin duda, dentro de sus límites como sujeto hablante. Si abandonan esta perspectiva, surge de inmediato esta objeción [...]: ‘¿Por qué el discurso que usted detecta detrás del discurso de la equivocación no cae bajo la misma objeción que este último? ¿Si es un discurso al igual que el otro, por qué no está sumido también en el error?’ En efecto, toda concepción de estilo junguiano, que hace del inconsciente, con el nombre de arquetipo, el lugar real de otro discurso, cae categóricamente bajo esta objeción: ‘¿Por qué habrían de tener esos arquetipos, esos símbolos sustantificados que residen en la base del alma humana, algo más verdadero que lo que supuestamente está en la superficie? ¿Acaso es más verdadero lo que está en los sótanos que lo que está en el granero?’” (S1: 387; mi subrayado)

El razonamiento de Lacan es el siguiente: la contradicción troca un error por una verdad, pero esa verdad puede revelarse por obra de la contradicción como otro error, y así al infinito; en suma, en este caso no pasaríamos del nivel derivado. En cambio, la equivocación reconoce una verdad trascendente a la conciencia (“más allá de sus límites como sujeto discursante”) y a la vez inherente al sujeto del lenguaje (“permanece dentro de sus límites como sujeto hablante”). La diferencia –que arriesgo a decir al pasar trascendental u ontológica– de niveles habita al ser humano es el nombre del inconsciente, que es crucial para no caer en un junguismo de lo imaginario. Éste es el sentido de la idea freudiana de que el principio de contradicción está suspendido en el inconsciente: lo está porque el habla verídica “obedece a leyes diferentes de las del discurso sometido a la condición de desplazarse en el error hasta encontrarse con la contradicción. El habla auténtica tiene otros medios que el discurso corriente” (S1: 388). En suma, el discurso corriente, la filosofía tradicional (Agustín y Hegel) y la ciencia moderna intentan todos, según Lacan, alcanzar la verdad por medio de la contradicción; por su parte, Freud es el descubridor de que, si “un análisis es simplemente una serie de revelaciones particulares para cada sujeto” (S1: 388), ellas sólo se alcanzan a través de la equivocación. Lacan resume esta circunstancia describiéndola al modo de los cuadros alegóricos de la época romántica: “El error que huye del engaño y es alcanzado por la equivocación” (Lacan 1953-54: 398).

En conclusión, más allá de su crítica de la teoría cristiana de la verdad, Lacan obtiene de Agustín los siguientes elementos: 1) el esbozo de otra verdad, la freudiana, que se articula en signos (ejemplo del epicúreo), es radicalmente otra (ejemplo, del “*aliud*”) y elusiva (el caso del habla perseguida); esto es, que, en suma, está más allá del saber o el querer-decir; 2) la distinción entre dos niveles de la verdad: uno originario (la verdad fundante del sentido) y otro derivado (todo aquello que cobra significación a partir de ese sentido primario: la verdad, la falsedad, el engaño, la mentira y el error); y 3) la diferenciación de dos caminos hacia la verdad: la contradicción (propia de toda la tradición occidental hasta la modernidad) y la equivocación (la freudiana), moviéndose la primera en el nivel derivado e intentando la segunda acoger en su seno el nivel originario, pero preservando a la vez su diferencia. Es justificado decir que el error se distingue de la equivocación, porque mientras que el primero es un estado del progreso hacia la verdad, la segunda es un modo del progreso mismo.

Capítulo 4. La verdad lacaniana desde Heidegger

En el capítulo previo, se expuso una doble raíz de la noción de verdad que Lacan produce a fines de 1940 y comienzos de 1950: por un lado, la vertiente hegeliana de la verdad como aquello que le falta al saber para completarse, y, por otro lado, la vertiente agustiniana de la verdad como el maestro interior que es Cristo. Como se vio, Lacan hace una crítica de ambas vertientes, pero modo tal que, en ese proceso, las hace confluir en la elaboración de una idea de verdad como develamiento o revelación del inconsciente. Por una parte, el saber absoluto no es, como en Hegel, el momento final en el que culmina el camino del espíritu, sino que es su condición permanente, pero en tanto radicalmente separado de aquél. Por otra parte, con la otra verdad recogida en Agustín, la verdad se desdobra en un nivel originario, instituyente del sentido, y otro derivado, modalizaciones de aquélla; asimismo, se diferencia dos caminos hacia la verdad: la contradicción, que se mueve en el nivel derivado y en la que recae también el hegelianismo, y la equivocación, acuñada por Freud, que acoge en el nivel originario, pero preservando a la vez su diferencia. El error es así un estado del proceso progresivo hacia la verdad, mientras que la equivocación es el modo del progreso mismo. Sólo sobre esta base argumentativa, que a su vez constituye el contexto de discusión en el que Lacan trabaja, es posible, a mi juicio, elucidar correctamente el modo en el que la idea de verdad en Heidegger es apropiada por el psicoanalista. En efecto, lo que Lacan obtiene de Heidegger es, ante todo, como se verá en el presente capítulo, la diferencia entre una verdad apofántica (concordancia entre el enunciado y la cosa, o correlación entre la conciencia y el objeto) y una verdad originaria (apertura primaria del Dasein al ser, o revelación del sujeto del inconsciente), diferencia que es trascendental, así como el hecho de que esta verdad es ἀλήθεια, revelación.

1. La verdad en Heidegger

La analítica existencial de *Ser y tiempo* parte de la constitución de ser del Dasein como estar-en-el-mundo, que se descompone en tres momentos estructurales: el mundo, el Dasein y el estar-en. Con esto, Heidegger reformula la correlación intencional husserliana de acuerdo con las exigencias de su investigación fenomenológico-hermenéutica. El estar-en, de esos tres momentos, es articulado provisoriamente en el § 12 como un habitar u ocuparse, para

luego, en el capítulo quinto, ser expuesto en sus tres momentos cooriginarios: el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). El Dasein como ser-ahí es siempre su Ahí (*Da*), cuyo ser es definido como la aperturidad (*Erschlossenheit*) del estar-en-el-mundo (§ 28). Esos tres momentos, por lo tanto, constituyen la aperturidad. La verdad, por último, es el sentido más originario de la aperturidad. Lo que sigue demostrará esto partiendo del comprender y el discurso, prescindiendo de la disposición afectiva, dado que no es esencial al argumento de Heidegger.

1.1. *Del comprender al enunciado*

Heidegger define el comprender, en el § 31, no como un aprehender intelectivamente algo, sino como un entender de algo (*etwas verstehen*), en cuanto poder o saber algo. El poder-ser (*Sein-können*) es el modo de ser del Dasein que se da existencialmente en el comprender. El Dasein no es algo que está-ahí y “además” puede, sino que primariamente es un ser-posible (*Möglichsein*): él es cada vez lo que puede ser. Más aún, la posibilidad “es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”, por cuanto el comprender un “poder-ser aperiente” (SZ: 144).¹⁰⁶ El comprender tiene la estructura existencial del proyecto (*Entwurf*), del mismo modo que la disposición afectiva tiene la de la condición de arrojado (*Geworfenheit*).

El Dasein “ya siempre se ha proyectado”, “ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde sus posibilidades”, pero “el comprender no capta lo que él proyecta – las posibilidades– en forma temática” (SZ: 145). Como el comprender proyecta sus posibilidades, pero de modo no temático, el Dasein es siempre más de lo que es factualmente, pero nunca más de lo que es fácticamente ni menos de lo que es posiblemente. La aperturidad del ser en general, por lo tanto, se da “en el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo)”, de modo que “en la proyección hacia las posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser”, por lo que éste “está comprendido, no ontológicamente concebido” (SZ: 147). El comprender proyecta, es decir, abre, una posibilidad del ser-en existencial y del mundo horizontal que pertenece a

¹⁰⁶ Asimismo, ella tiene dos aspectos: la posibilidad de contenido, que engloba el ocuparse del mundo, la solicitud de los otros y poder-ser en relación consigo mismo; y la posibilidad de realización, que abarca las formas propia e impropia, subdivididas a su vez cada cual en auténticas o inauténticas (von Herrmann, 2008: 49). Cf. asimismo Rodríguez 2017b.

ésta. El poder-ser se realiza como un abrir comprensor del Ahí. Así, el Ahí del estar-en-el-mundo demarca una correlación que le es inherente: el estar-proyectado del ser del Dasein hacia el por-mor-de, y el estar proyectado del ser de los entes que no tienen el carácter del Dasein hacia la significatividad. Entrambos estar-proyectado, se da la aperturidad del ser en general. Por eso “en la proyección hacia posibilidades” –hacia las posibilidades existenciales del estar-en-el-mundo (hacia las posibilidades de la existencia y del mundo que le pertenece)– “ya se ha anticipado la comprensión del ser en general” (SZ: 147).¹⁰⁷

En el § 32, Heidegger distingue dos momentos sucesivos del poder-ser: el proyectar comprensor (un abrir posibilidades) y la explicitación (*Auslegung*) de lo proyectado (un estar vuelto hacia esas posibilidades abiertas, debido a que éstas repercuten sobre el Dasein). La comprensión del Dasein primero proyecta y luego explicita lo proyectado, razón por la cual von Herrmann (2008: 65) introduce la distinción entre la comprensión de proyecto (*Entwurfverständnis*) y la comprensión de explicitación (*Auslegungverständnis*). La explicitación es el “desarrollo (*Ausbildung*) del comprender”, dado que le permite “apropiarse comprensoramente de lo comprendido por él”, proceso por el cual “el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo”; en suma, la explicitación consiste “en la elaboración (*Ausarbeitung*) de las posibilidades proyectadas en el comprender” (SZ: 148). En sus cursos, Heidegger define la explicitación como un “realce (*Hebung*) de lo abierto” (GA 20: 359) y un “retornar (*Zurückkommen*) que abre” (GA 21: 148). *Auslegung*, literalmente “ex-posición”, es mejor traducido, en mi opinión, por “explicitación” que por “interpretación”, pues en castellano el adjetivo “explícito” es un cultismo procedente del latín *explicitus*, que significa fácil y libre de obstáculos, y que es una variante del participio pasivo de *explicare* (desplegar, desarrollar, extender, en sentido físico o referido a una exposición verbal). De tal manera, explicitación quiere decir “desarrollar, extender claramente, expresar abiertamente”, que es precisamente la idea que Heidegger mienta al definir la *Auslegung* como un desarrollo, una elaboración, un realce y un retorno, en suma, como un “despliegue” (Greisch 1994: 194).

¹⁰⁷ Tal como se afirma más adelante, comprender es “proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad” (SZ: 400). El Dasein siempre vive desde las posibilidades que él proyecta, pero que no capta en forma temática, pues “si lo hiciera, privaría a lo proyectado de su carácter de posibilidad” (Rivera 2010: 162).

Heidegger ejemplifica el proceso de la explicitación: a partir de la significatividad abierta en la comprensión del mundo, la circunspección explicita lo a la mano, de modo tal que desde lo comprendido implícitamente, lo a la mano es explicitado en su para-qué (*Um-zu*) y usado conforme a lo que así se ha visibilizado. Lo comprendido explícitamente (lo explicitado) tiene la estructura de “algo en cuanto algo” (*Etwas als Etwas*), por ejemplo, un martillo en cuanto pesado: “lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su ‘en cuanto qué’. El ‘en cuanto qué’ expresa la estructura explicitante de lo comprendido”, es decir, “la articulación de lo comprendido” (SZ: 149). El ver de la circunspección es comprensor-explicitante, y no una aprehensión simple, dado que implica los respectos remisionales explícitos (del para-qué) propios de la totalidad respeccional a partir de la cual es comprendido lo que comparece. Además, la circunspección es antepredicativa, o sea, previa e independiente del enunciado temático de lo explicitado. En la explicitación, el “en cuanto” ya se encuentra como expresable; el enunciado meramente lo expresa.

La explicitación se funda en tres momentos que permiten su realización: el haber previo (*Vorhabe*), el ver previo (*Vorsicht*) y el entender previo (*Vorgriff*).

- 1) En primer lugar, el haber-previo es la totalidad respeccional desde la que se comprende algo (por ejemplo, lo a la mano). Esta totalidad abierta por la comprensión es comprendida implícitamente, y pese a que puede ser explicitable, al serlo pierde parcialmente su carácter de haber previo. Así, la explicitación “tiene previamente” un fundamento implícitamente comprendido que puede ser explicitado.
- 2) En segundo lugar, el ver previo es un punto de vista (*Hinsicht*) que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser explicitado. Él “recorta” lo tenido en el haber previo hacia una determinada explicitabilidad.
- 3) Finalmente, el entender previo es la opción, definitiva o provisoria, por determinada conceptualidad: ora se extraen los conceptos correspondientes del ente a explicitar, ora se fuerza al ente a conceptos entes ajenos a él. Estos tres momentos ya están puestos con la explicitación misma como lo previamente dado.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Este esquema procede de este otro: “Toda explicitación se despliega [...] en las siguientes coordenadas: 1) un *punto de mira* (*Blickstand*), más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*), en la que se determina el “en cuanto algo” según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el “hacia dónde” (*Woraufhin*) debe ser explicitado ese mismo objeto; 3) un

Ahora bien, la relación entre la estructura de prioridad (*Vor-Struktur*) de la comprensión y la estructura de en cuanto (*Als-Struktur*) de la explicitación es tal que ambas representan un fenómeno unitario. En efecto, en la comprensión proyectante, el ente es abierto en su posibilidad, y particularmente el ente intramundano es proyectado hacia un mundo (un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación ya se ha ligado). Ahora bien,

“cuando un ente intramundano ha sido descubierto mediante el ser del Dasein –es decir, cuando ha venido a comprensión–, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. El sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. El sentido es lo articulable [*artikulierbar*] en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo que la explicitación comprensora articula [*artikuliert*]. *El sentido es el horizonte [Woraufhin] del proyecto estructurado por el haber previo, el ver previo y el entender previo, horizonte a partir del cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*” (SZ: 151)

La comprensión de la que Heidegger habla al principio de esta cita es la comprensión de explicitación. Así, el sentido es lo articulable en la apertura comprensora, y la explicitación es lo articulado. La explicitación “articula la comprensión de proyecto, que por su parte es ‘articulable’ mediante la explicitación. Si, ‘en la apertura comprensora’ de la explicitación, el ‘sentido’ es lo ‘articulable’ (*artikulierbar*), articulable (*gliedbar*), disgregable (*auseinanderlegbar*), entonces el sentido siempre está abierto en la comprensión de proyecto” (von Herrmann 2008: 76). Este horizonte de sentido es el lugar desde donde los entes se hacen comprensibles explícitamente –mediante la explicitación desplegable de la respectividad del ‘algo como algo’– como cosas a la mano determinadas por lo respectivo. La idea de horizonte, así, es la de un sentido como “la estructura hermenéutica fundamental del Dasein” (Rodríguez 2011: 320).

El sentido, bosquejado como articulable en la comprensión y articulado en la explicitación, acaba en el enunciado. Ahora bien, lo proyectado por el comprender “tiene que desarrollarse como comprensión explicitante”, pero la comprensión explicitante en sí “no

horizonte de la mirada (Sichweite) delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación” (GA 62: 346-47).

tiene que, sino que *puede*, mudarse en la *comprensión enunciante*. La interpretación existencial pertenece al poder-ser del comprender proyectante; en cambio, el enunciado es un *modo derivado* de la interpretación” (von Herrmann, 2008: 85), y, por ende, prescindible. Según el § 33, el enunciado no es un juicio cargado de significaciones ideales, sino una forma derivada de realización de la explicitación. Desde los inicios de la ontología, se consideró el λόγος como única vía para acceder al ente y determinar el ser, razón por la cual se lo terminó tomando por el “lugar” primario de la verdad.

El análisis del enunciado prepara así el problema de la verdad originaria, en la medida en que ésta el lugar de su origen (Vigo 2008: 87-115). El enunciado tiene tres significaciones: la mostración, la predicación y la comunicación.

- 1) La primera significación, la mostración (*Aufzeigung*) contiene el sentido originario del λόγος como ἀπόφανσις: hacer ver al ente desde sí mismo. Mienta el ente mismo, y no un sentido, una representación de este ente o un estado psíquico del enunciante. Estas indicaciones se complementan con el § 7 B, que define la significación fundamental de λόγος como “decir” o “discurso” (*Rede*), de la que derivan las significaciones de razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación y enunciado. El decir es el “*deloun*, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir [*offenbar machen das, wovon in der Rede ‘die Rede’ ist*]” (SZ: 32). Heidegger asume aquí implícitamente (von Herrmann, 1987: 320) con Aristóteles que todo decir es un λόγος σημαντικός (decir significativo), que entre sus especies incluye el λόγος αποφαντικός (decir enunciante).¹⁰⁹ En la función del ἀποφαίνεσθαι retorna el φαίνεσθαι del que deriva el término “fenómeno”: así como éste se caracteriza por mostrarse o hacerse ver (*sich zeigen, sich sehen lassen*), el λόγος muestra o hace ver algo (atendiendo a que *lassen* es tanto hacer como dejar). Además, el λόγος hace ver algo para alguien (el que lo dice o los que hablan). Por último, ἄπο se refiere a aquello de lo que se habla (*wovon die Rede ist*). En resumen, el decir enunciante exhibe tres momentos: lo dicho (*das Geredete*), el para alguien y lo tratado (*das Beredete*). Pues “lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se trata, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla” (SZ: 32-33). La

¹⁰⁹ Según Aristóteles, todo discurso “significa” o “patentiza”, bien como un hacer-ver mostrativo (un discurso enunciante), bien como un discurso no enunciante (como, por ejemplo, en el caso de una petición).

estructura del λόγος αποφαντικός es un hacer-ver mostrativo (*aufweisend Sehenlassen*) que extrae lo que dice (enuncia) de aquello de lo que trata, y esto ahora se dice: muestra.

- 2) La segunda significación del enunciado es la predicación: la determinación de un “sujeto” por un “predicado”. Dado que, por ejemplo, en la frase: “el martillo es demasiado pesado”, la determinación de lo enunciado (el martillo) por parte de lo enunciante (demasiado pesado) reduce el contenido de lo enunciado en comparación con el contenido de lo enunciado en el caso de la mostración (el ente en la forma del estar a la mano), la predicación se funda en la mostración: “los miembros de la articulación predicativa –sujeto y predicado– surgen dentro de la mostración” (SZ: 155). La predicación, como modo de la mostración, reduce lo que se muestra para hacer que lo patente se manifieste explícitamente en su determinación. Ésta, en relación con lo ya patente (el martillo demasiado pesado), postula un sujeto que reduce el enfoque del ente a “este martillo aquí” para hacer que, volviendo a ampliar el enfoque, lo patente se vea en su determinable determinación.
- 3) Por último, el enunciado significa comunicación (*Mitteilung*) o expresión verbal. Reside en un com-partir con, o participar a, los otros (*mit-teilen*), un hacer-ver-a-una-con-otros (*Mitsehenlassen*) el ente mostrado en su determinación. Lo “compartido” es un estar vuelto hacia lo mostrado que tiene el carácter de estar en el mundo en el que comparece lo mostrado. El enunciado, al estar expresado, puede ser compartido por todos sin que el ente mostrado y determinado les sea cercano, ser comunicado de unos a otros de tal suerte que “el círculo de este vidente compartir de unos a otros se amplía. Pero, al mismo tiempo, en esta transmisión de unos a otros, lo mostrado puede volver a ocultarse; aunque también el saber y conocer que surge en este oír decir sigue apuntando al ente mismo, y no ‘afirma’ un ‘sentido, valedero’ que haya ido pasando de mano en mano” (SZ: 155).

En suma, el enunciado se define como mostración que determina y comunica. Asimismo, al ser un modo de la explicitación, su sentido –como fenómeno existencial “en el que se hace visible la estructura formal de lo aperible [*Erschließbaren*] en el comprender y articulable [*Artikulierbaren*] en la explicitación” (SZ: 156)– se basa en lo ya abierto en el comprender. Por ende, el enunciado se estructura por los tres momentos de la explicitación: exige el haber

previo de algo abierto (que será mostrado en la determinación), una manera de ver previa (con la que el predicado a destacar y convertir en atributo se libera de su implícita inclusión en el ente) y una conceptualización. Pero, por ser un modo derivado de la explicitación, el enunciado modifica tales momentos. La explicitación no implica una proposición teórica (“el martillo es pesado”), sino el hecho de que en el ocuparse circunspecto se deja o se cambia la herramienta inadecuada (que podría expresarse: “demasiado pesado”). Y aunque se diga en palabras, la explicitación no es por este solo hecho un enunciado, sino que para serlo tiene que sufrir unas modificaciones. En primer lugar, en el enunciado, el ente habido previamente, el martillo, se torna de un útil (algo con-qué) en un objeto (algo acerca-de-qué). En segundo lugar, el ver previo se vuelve una mirada contemplativa para la que el ente se oculta como algo a la mano con sus aptitudes y comparece como algo que está-ahí con sus propiedades, de modo que el “qué” del decir determinante de lo que está-ahí es extraído de lo que está ahí como tal. Así se modifica la estructura del “en cuanto” de la explicitación: éste, en su función de apropiación, ya no llega hasta una totalidad respectiva, sino que “ha sido apartado de sus posibilidades de articulación de las relaciones remisivas de la significatividad que constituye la circummundaneidad” y “queda repelido al plano indiferenciado de lo que sólo está-ahí” (SZ: 158). El “en cuanto” de la explicitación circunspectiva, que es originario y hermenéutico-existencial, se nivela en el “en cuanto” del enunciado contemplativo, que es derivado y apofántico, habiendo entre ambos múltiples grados intermedios.

La filosofía antigua concebía el λόγος como un ente que está-ahí: una multitud de palabras que están-ahí-juntas. La unidad de este conjunto proviene, según Platón, del hecho de que el λόγος es siempre un λόγος τινός. Aristóteles, más radicalmente, afirmó que todo λόγος es, a la vez, σύνθεσις y διαίρεσις: “mostrar es reunir y separar”, pero sin percatarse de que la unidad de las estructuras formales del enlazar y separar reside en el fenómeno, ínsito al λόγος, del “algo en cuanto algo”. En efecto, en virtud de la estructura del “en cuanto”, “una cosa sólo es comprendida en función de otra cosa, en conjunción con ella, y de tal manera, que esta conformación comprensora, junto con reunir, a la vez separa lo reunido, articulándolo en la explicitación” (SZ: 159). Empero, la formalización del enlazar y separar los convierte en una “relación” en el juicio que es objeto del cálculo. La idea de la “cópula” supone como cosa evidente una estructura sintética que sería determinante en la explicitación. En cambio, la “lógica” del λόγος está enraizada en la analítica existencial del Dasein. Así, el

decir enunciante como hacer-ver mostrativo es condición previa la síntesis: hacer ver algo en su estar junto con algo, en cuanto algo, vinculado con algo. Al decir: “el pizarrón es negro”, hago ver el pizarrón en cuanto negro.

1.2. *La verdad del enunciado y la verdad originaria*¹¹⁰

La primera sección de *Ser y tiempo* concluye con un análisis de la esencia de la verdad. Como se dice en el § 43, dado que el Dasein es la posibilidad óptica de comprensión del ser, sólo hay (*es gibt*, se da) ser mientras él es. Si el ser no es, nada es comprensible ni incomprensible, ni tampoco los entes intramundanos pueden ser descubiertos o quedar ocultos. “La dependencia del ser –no de los entes– respecto de la comprensión del ser” (SZ: 212) es, a la claras, *una interpretación crítica de naturaleza trascendental*. Ahora bien, la filosofía desde antiguo ha mostrado que el ser va junto con la verdad y viceversa, sólo que ha entendido tal conexión a partir del concepto tradicional de verdad, pero no del concepto originario de verdad, del cual aquél deriva en la medida le da su fundamento ontológico.

Según el § 44 *a*, el concepto tradicional de verdad atribuye a su esencia dos tesis: “1. el ‘lugar’ de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto” (SZ: 214), las cuales habrían sido instauradas por Aristóteles. La definición de la esencia de la verdad en este sentido es asentada por Tomás de Aquino como *adaequatio intellectus et rei*. Heidegger indaga el fundamento ontológico de la relación de concordancia. Si se dice que verdadero es el conocimiento, hay que aclarar el modo de ser de este último. En principio, la verdad se explicita fenoménicamente en el conocimiento cuando éste “se acredita *como verdadero*” (SZ: 217). La autoacreditación (*Selbstaussweisung*) asegura al conocimiento estar en la verdad. Por lo tanto, la relación de concordancia se hace visible en el contexto fenoménico de la acreditación. Así, por ejemplo, el juicio verdadero: “El cuadro en la pared está torcido”, que se acredita cuando el enunciador percibe el cuadro torcido, se refiere al cuadro en la pared. Poner entrambos representaciones desconoce que el enunciar es un estar vuelto o referirse a la cosa misma que es acreditada con la percepción. El enunciado conlleva así una mostración del ente de carácter descubridor. Mediante la comprobación, no se comparan representaciones entre sí ni en relación a la cosa

¹¹⁰ El tema de la verdad ha sido profusamente estudiado por la bibliografía heideggeriana, especialmente a partir de Tugendhat 1967. Otras referencias que vale la pena mencionar son Vigo 2008: 17-38 y Rodríguez 2015a.

real, sino que lo acreditado es el estar al descubierto (*Entdecktheit*) del ente: “él es en su mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre” (SZ: 218). El enunciado verdadero “descubre [*entdeckt*] al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, ‘hace ver’ (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto” (SZ: 218). El ser verdadero (*Wahrsein*) del enunciado es un ser-descubridor (*Entdeckend-sein*). Así, la segunda tesis sobre la verdad es refutada, ya que ésta no es una concordancia como adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto). Además, el ser-verdadero o ser-descubridor sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo, el cual “es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad” (SZ: 219).

Así, afirma Heidegger en el § 44 *b*, la comprensión de la verdad por parte de la tradición filosófica adquiere su correcta interpretación:

“el ser-verdadero del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀλμθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: un hacer ver al ente en su desocultamiento (en su estar descubierto) [*Unverborgenheit (Entdecktheit)*], sacándolo fuera del ocultamiento [*Verborgenheit*].” (SZ: 219)

Como sostiene el § 7 B, ser verdadero es ἀλμθεύειν –en el decir, sacar de su ocultamiento el ente tratado y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), descubrirlo– y ser falso es ψεύδεσθαι –en el decir, poner una cosa delante de otra, y hacerla pasar por algo que ella no es, encubrir la (*verdecken*)–. En efecto, para los griegos, ἀλήθεια significaba las cosas mismas, aquello que se muestra, el ente en su estar descubierto. Al λόγος le es inherente el desocultamiento, la ἀλήθεια. Esta definición de la verdad como estar al descubierto y ser-descubridor, no es un rechazo de la tradición posterior –que encubre el sentido de la ἀλήθεια prefilosófica–, sino una apropiación originaria de ella, dado que aquello que hace posible el descubrir es verdadero en un sentido más originario. Primariamente verdadero, descubridor (*entdeckend*), es el Dasein, mientras que secundariamente verdadero, descubiertos (*entdeckt*), son los entes intramundanos. Así, la verdad originaria es ser descubridor (descubrimiento, *Entdeckung*), y la verdad derivada es ser-descubierto (estar al descubierto, *Entdecktheit*).

Ahora bien, como el estar al descubierto se funda en la aperturidad, el modo fundamental como el Dasein es su Ahí, ésta es el fenómeno más originario de la verdad:

“en la medida en que el Dasein es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein es ‘en la verdad’.*”
(SZ: 221)

Si el enunciado no es el lugar originario de la verdad, es porque ese lugar es el Ahí como aperturidad del Dasein. Con el ser del Dasein son cooriginarios el estar al descubierto de los entes intramundanos (por la aperturidad en general), la facticidad (por la condición de arrojado), la aperturidad propia como verdad de la existencia (por el proyecto) y la aperturidad impropia como estar en la no-verdad (por la caída). Así, el Dasein está en la verdad (*Wahrheit*) y también en la no-verdad (*Unwahrheit*), ya que al estar abierto, también está cerrado, dado que en la medida el ente intramundano ya está siempre descubierto, asimismo queda “encubierto (oculto) [*verdeckt (verborgen)*] o disimulado [*verstellt*]” (SZ: 222). Por esto es que el Dasein necesita apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, en lucha contra las apariencias (*Schein*) y la disimulación (*Verstellung*): “ningún nuevo descubrimiento se realiza en base a un completo ocultamiento, sino, más bien, a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. El ente tiene el aspecto de..., es decir, ya está en cierto modo al descubierto, pero en forma disimulada” (SZ: 222).

Así, la verdad es el sentido más originario es la aperturidad, a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. El Dasein está en la verdad y en la no-verdad cooriginariamente. Heidegger demuestra, finalmente, cómo la verdad como concordancia es una modificación derivada de la aperturidad en la que la mirada se torna en una explicación teórica. Este fenómeno se debe al hecho de que el Dasein descubre el ente intramundano con su discurso. Como se vio en el § 33, en el enunciado, el Dasein se expresa acerca del ente descubierto, que es comunicado en el cómo de su estar al descubierto a otro Dasein que se pone a sí mismo en el descubridor estar vuelto hacia el ente del que se habla. Así, el enunciado contiene, en aquello “acerca de lo cual” habla, el estar al descubierto del ente, y se convierte así en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros. Si bien en el hablar repetidor el Dasein está vuelto hacia el ente referido, se toma por dispensado de volver a ejecutar el acto descubridor de este ente, de suerte que el estar vuelto hacia éste queda a cargo de lo expresado. Así, para que el ente sea apropiado explícitamente en su estar al descubierto, el enunciado deberá acreditarse como descubridor –es decir, deberá acreditar la relación que tiene con el ente que conserva en su estar al descubierto–. Ahora bien, como

el enunciado es un ente a la mano, y como el ente con el que en cuanto descubridor guarda relación es un ente intramundano a la mano o que está-ahí, la relación entre ambos se presenta como estando-ahí: “el estar al descubierto de... se convierte en la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí (el enunciado expresado) con un ente que está-ahí (el ente del que se habla)” (SZ: 224), de suerte que la conformidad se torna una relación entre entes que están-ahí. Con el enunciado, el estar al descubierto del ente cobra el modo de ser de lo a la mano: “*en la medida en que en el estar al descubierto, en cuanto es un estar al descubierto de..., persiste una relación a algo que está-ahí, el estar al descubierto (verdad) se convierte a su vez en una relación que está-ahí entre entes que están-ahí (intellectus y res)*” (SZ: 225).

De este modo, la verdad originaria –como aperturidad y estar vuelto descubridor hacia el ente descubierto– se convierte en la verdad derivada –como concordancia entre entes que están-ahí dentro del mundo–, la cual entonces pasa óptica y fácticamente por ser lo primero y más inmediato, ya que el Dasein, absorto en la ocupación, se comprende desde lo que comparece dentro del mundo. Finalmente, Aristóteles no sostiene que el “lugar” originario de la verdad sea el juicio, sino que “el λόγος es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora *como* encubridora. Esta *doble posibilidad* es lo que hay de característico en el ser-verdadero del λόγος; el λόγος es el comportamiento que *puede también encubrir*” (SZ: 226). En cambio, el “lugar” originario de la verdad es la aperturidad, que es la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores). El uso reiterado de las comillas por Heidegger para nombrar el “lugar” da cuenta de que la naturaleza de este no es la espacialidad cartesiana, ni siquiera una sustancialidad.

1.3. *La ἀλήθεια* en su trascendencia

De las modificaciones de la doctrina de Heidegger sobre la verdad cuando la retoma dos décadas más tarde en “De la esencia de la verdad” (1943a) y en “Carta sobre el humanismo” (1947b), sólo señalaré los aspectos más importantes a los fines de su recepción en Lacan.

Heidegger retoma ciertas definiciones de *Ser y tiempo* sobre la verdad en “De la esencia de la verdad”, pero con modificaciones. Comienza afirmando que el concepto corriente de verdad entiende por verdadero la concordancia en un doble sentido: por un lado, la de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y por el otro, la de lo dicho en el enunciado

con la cosa. El doble carácter del concordar se sigue de la definición tradicional de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. La verdad es, por ende, entendida como conformidad: la coincidencia (ὁμοίωσις) de un enunciado (λόγος) y una cosa (πᾶργμα). Asimismo, la verdad tiene su contrario en la no-verdad, de tal modo que la no verdad de la proposición (inconformidad) es la no coincidencia del enunciado con la cosa, y la no verdad de la cosa (inautenticidad) significa la no concordancia de lo ente con su esencia. La no verdad, por lo tanto, un no concordar que queda fuera de la esencia de la verdad.

La cuestión es la esencia de la coincidencia: cómo consigue el enunciado adecuarse a la cosa, permaneciendo en su esencia. Adecuación no significa una igualación real y concreta entre cosas que son distintas, sino una “relación” entre el enunciado y la cosa. El enunciado se refiere a la cosa en la medida en que la re-presenta (*vor-stellt*), es decir,

“hace que la cosa se presenta frente a nosotros como objeto [...]. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto [*Offenen*] cuya apertura no es creada por el representar [...]. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *conexión* que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse.” (GA 9: 184)

Lo que Heidegger llamaba *Erschlossenheit* ahora es este ámbito abierto, en el cual todo comportarse se mantiene abierto (*offständig*) a un elemento manifiesto (*ein Offenbares*) que recibe el nombre de “lo presente” o el “ente”. El carácter abierto (*Offenständigkeit*) del hombre difiere según el tipo de ente y el modo de comportarse. Pero sólo dentro del ámbito de lo abierto puede decirse lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Así pues, es del carácter abierto del comportarse que el enunciado obtiene su conformidad (su verdad), dado que sólo mediante aquél puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. Si el representar forma parte del carácter abierto del comportarse, entonces el criterio de conformidad del representar está previamente dado. Ahora bien, “si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria [...]. La verdad no habita originariamente en la proposición” (GA 9: 185).

La conformidad depende de una directriz que se da de antemano libremente en lo abierto para un elemento manifiesto, indicando al enunciado que debe concordar con los objetos. Por lo tanto,

“el carácter abierto del comportarse, como aquello que hace internamente posible a la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad.*” (GA 9: 186)

La esencia es el fundamento de la posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido. Esto no implica arrinconar a la verdad en la subjetividad del ser humano para fallarle a la objetividad, pero hay que aclarar la esencia de la libertad. Ella es definida como libertad para que lo que se manifiesta en lo abierto (*das Offenbare eines Offenen*):

“La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser [*Seinlassen*] a lo ente.” (GA 9: 188)

El “dejar ser” no tiene aquí un sentido negativo de pasar por alto o renunciar, sino que es “meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo” (GA 9: 188). Este ámbito abierto fue concebido por los griegos como τὰ ἀλήθεια, lo no oculto:

“si traducimos ἀλήθεια con el término ‘desocultamiento’ en lugar de verdad, dicha traducción no sólo será ‘más literal’, sino que contendrá también la indicación de pensar de otro modo el concepto habitual del verdad [...] dentro de ese ámbito el desocultamiento y desencubrimiento de lo ente. Meterse en el desocultamiento de lo ente es [...] retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma [...]. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente.” (GA 9: 188-89)

La libertad no es antojo ocasional o falta de ataduras, ni disponibilidad para algo exigido, sino meterse en el desencubrimiento de lo ente. El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto (el “Ahí”) es lo que es. El ser-aquí (*Da-sein*) es el fundamento gracias al cual el hombre puede ex-sistir.

Pero si, como dejar ser a lo ente, el ser-aquí ex-sistente libera al hombre para su “libertad”, en la medida en que es ésta la que le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella:

“el hombre no la ‘posee’ como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda la historia.” (GA 9: 190)

Esto último invierte el planteo del subjetivista trascendental de la verdad de *Ser y tiempo*, como se verá consumado más abajo en “Carta sobre el humanismo”.

Por otra parte, la libertad, como el comportarse del dejar ser, trae consigo la indicación de adecuar el representar al correspondiente ente. Pero así como el hombre deja ser al ente tal y como es, también puede no dejarlo ser, haciendo que el ente sea vea ocultado y disimulado y tomen el poder las apariencias, en las que se hace patente la inesencialidad de la verdad. Esta última, la no-verdad, procede de la esencia de la verdad. Así, la verdad y la no-verdad se pertenecen mutuamente en esencia. Y así como la esencia de la verdad no se agota en la conformidad con el enunciado, la no-verdad tampoco se equipara con la no conformidad del junto.

Además, el dejar ser a lo ente, al predisponer a un estado de ánimo, oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser “es en sí mismo y al mismo tiempo un encubrir. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento delo ente en su totalidad, *es* el ocultamiento” (GA 9: 193). Así, el encubrimiento, al impedir a la ἀλήθεια desencubrir, preserva su mayor propiedad: él es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad.

Ahora bien, “en el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto” (GA 9: 194). El ser-aquí preserva el primer y más vasto no-ocultamiento como la auténtica no verdad. En cuanto dejar ser a lo ente, la libertad es una relación decidida y abierta (*entschlossene*), es decir, una relación que no se cierra, sobre la cual todo comportarse se funda y de la cual éste recibe la indicación para lo ente y su descubrimiento. Pero “esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido” (GA 9: 195). Sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que cada tanto se anuncia, de modo que el encubrimiento se encuentra ya sumido en el olvido. Pero el olvido no elimina el misterio, sino que le presta una presencia propia.

Lo central a destacar de lo anterior ya ha sido anticipado y expuesto en cierta medida en las tesis retomadas en el Capítulo 1, al abordar el origen del símbolo, sobre “Carta sobre el humanismo”. Allí se vio que, en ese texto, la frase de *Ser y tiempo* de que “sólo mientras el Dasein es, se da el ser”,¹¹¹ significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser, el “aquí”. Heidegger entiende la frase, ya no desde una perspectiva del sujeto trascendental (ella “no dice que el ser es un producto del hombre”),¹¹² sino que, como se dice en la Introducción del tratado, el “ser es lo trascendente por antonomasia” (SZ: 38): “está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo” (GA 9: 336-37). Lo que Heidegger llama en este texto la “verdad del ser” es central para la apropiación en Lacan. Sólo el abandono del Dasein en el centro de la ontología fundamental, que desde la perspectiva del segundo Heidegger es metafísica, permite pensar, como se verá, un descentramiento del inconsciente respecto del individuo. En efecto, el claro del ser está más lejos que todo ente y, a la vez, está más próximo al hombre que todo ente. Así se entiende ahora la tesis, vista de *Ser y tiempo*, de que “sólo a partir del ‘sentido’, es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser” (GA 9: 337). El ser es el horizonte desde

¹¹¹ “Tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, ‘hay’ ser” (SZ: 212).

¹¹² “El hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca a la luz del ser como eso ente que es. *Si acaso y cómo aparece [...], eso es algo que no lo decide el hombre*. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser” (GA 9: 330; mi subrayado).

el cual lo ente se presenta y se ausenta, es decir, es una dimensión no espacial en la cual todo espacio-tiempo se presenta. A continuación se verá, por lo tanto, los modos en que algunas de las definiciones de Heidegger sobre la verdad son retomadas, con no pocas modificaciones, por Lacan.

2. Las versiones lacanianas de la verdad

Dado que las definiciones de Lacan sobre la verdad difícilmente se prestan a alguna forma de presentación sistemática, he optado por exponerlas en el modo de cuatro “vertientes” o “figuras”: la verdad como palabra (o habla), la verdad como cosa, la verdad como diferencia y la verdad como Otro lugar. En cada una procuraré mostrar la presencia, aunque siempre en cierto modo trastocada, de la verdad en su formulación heideggeriana. El último apartado de este capítulo se detendrá sobre lo que llamaría un lapsus laciano: *la (c)ouverture de l'être*.

2.1. La verdad como palabra

Una primera vertiente por la cual tratar la verdad heideggeriana en Lacan es la función de la palabra. En “La función y el campo...” (1953c), Lacan afirma que “el psicoanálisis sólo tiene un medio: el habla [o la palabra] del paciente” (E: 247), proponiendo así examinar su naturaleza. Esto es una fenomenología de la palabra, en la medida en que lo que él llama aquí “experiencia psicoanalítica” debe elucidarse sólo a partir de sí misma, prescindiendo en un principio cualquier metapsicología.¹¹³ En primer lugar, toda palabra llama a una respuesta, esto es, tiene que tener un oyente que pueda responder, aunque más no fuera con el silencio. Este llamado del sujeto, más allá del vacío de su decir, es un llamado a la verdad.

Lacan discrimina dos modos en que se modula el habla: una forma plena y otra forma vacía. El habla plena “forma la verdad tal y como se establece en el reconocimiento del uno por el otro: es el habla que produce un acto, tras cuya emergencia, uno de los sujetos ya no es el que era antes” (S1: 168). Esta habla produce un pacto que transforma a los sujetos y los constituye como comunicantes. Lacan ilustra el habla plena con las frases, dichas por una

¹¹³ Este designio, que data de un texto tan temprano como “Más allá del principio de realidad” (Lacan 1936) – cuyo proyecto buscaba una “descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” (E: 82)– es objeto de una continua reelaboración por parte de Lacan. Una exposición de la relación aparentemente contradictoria entre la fenomenología y la metapsicología que Lacan parece hallar en las décadas del treinta y del cuarenta se presenta en el Capítulo 6.

persona a otra, “Tú eres mi maestro” o “Tú eres mi mujer”. El hecho de enunciar el lazo lo establece como tal, porque hace que “los dos partenaires sean distintos que antes” (Lacan 1953b: 14). Pero además el sujeto sólo puede instaurarse en un lazo con el otro enunciando en negativo su ser, en la medida en que pasa necesariamente por la mediación del otro un discurso sobre el otro (el maestro, la mujer) que le retorna para definirlo de rebote (como alumno, como marido). Así, el sujeto no puede decir simplemente “Soy tu marido” o “Soy tu alumno”, dado que la palabra constituyente, al crear un compromiso o *fides*, instituye una terceridad. En resumen, por efecto de la palabra plena, “existe algo que no existía antes” (Lacan 1953b: 19).^{114,115}

El habla vacía, en cambio, es la forma de hablar que no concierne a un sujeto ni a otro, sino que es un discurso sin significación o *flatus vocis*, es decir, un discurso cuyo sentido no es sabido ni asumido nadie. Mallarmé, según Lacan, lo caracteriza bien cuando compara el uso común del lenguaje con “el intercambio de una moneda cuyo anverso y cuyo reverso ya no muestran más que caras borradas, y que la gente se pasa de mano en mano ‘en silencio’” (Lacan 1953c: 251).¹¹⁶ Se trata de la “palabra dada” que no es tanto una forma de acto como un objeto que se lleva. Es lo que expresa una canción francesa, evocada por Lacan: “Cuando un vizconde/ encuentra a otro vizconde,/ ¿qué es lo que se cuentan?/ Historias de vizcondes”. En este modo de hablar, el hombre se identifica con la gente y “repite” o “es hablado” (Lacan 1954: 70). El habla constituida se propone en el nivel de lo comunicado, en el que se busca obtener un acuerdo sobre el objeto. En este plano, se elabora “el sistema de objetos que contiene la suma de prejuicios que constituyen una comunidad cultural, y también las hipótesis, y aun los prejuicios psicológicos –desde los más elaborados por el trabajo

¹¹⁴ Otros dos ejemplos de palabra plena son los siguientes. El primero es el hecho de que lo que define entre dos personas una relación de padre e hijo no es la generación carnal que las une, sino el que una de ellas sea reconocida como hijo de la otra en un sistema humano. Y el segundo es que cuando el psicólogo de la Gestalt, Wolfgang Köhler, se compromete a escribir un libro por encargo, en consecuencia ya no es el mismo: “hay otro Köhler, uno comprometido, y también una nueva editorial, una que tiene un contrato más, un símbolo más” (S1: 236; en *SI* y *ST* dice “Keller”, que sólo puede ser una errata que alude a Köhler).

¹¹⁵ La dimensión de acción de la palabra plena es expresada por los canacos, tribu estudiada por Leenhardt (1947) a la que Lacan se refiere, y es similar a lo que la lingüística contemporánea llama acto de habla (Austin 1962)

¹¹⁶ Mallarmé afirma esto en su prefacio al *Traité du Verbe* de René Ghil de 1866 (Mallarmé 1945: 368, 857). Es muy probable que esta imagen haya sido inspirada en Lacan por Heidegger, que se refiere en *Introducción a la metafísica* (1953) a este tipo de discurso en términos similares, aunque sin citar al poeta francés, en el mismo año en el que Lacan lo hace por primera vez: “La diferenciación entre ser y apariencia es algo corriente para nosotros, una entre las muchas monedas desgastadas que en la vida cotidiana trivializada pasamos de mano en mano sin mirarlas” (GA 40: 106).

científico, hasta los más ingenuos y espontáneos, que por cierto se relacionan estrechamente con las referencias científicas, hasta el punto de impregnarlas—” (S1: 169). Este sistema invita al sujeto a entregarse sin reservas, por lo que habla se vuelve una convicción intelectual por parte de un sujeto del saber.¹¹⁷

En este punto, Borch-Jacobsen (1991: 285) ha señalado que el habla plena y el habla vacía están construidas sobre la base de la *Rede* y la *Gerede* que Heidegger precisa en los §§ 34 y 35 de *Ser y tiempo*. A su vez, estas últimas se modulan por los modos de la propiedad y la impropiiedad, cuyo peso para el esquema de la cura expondré en el capítulo siguiente. Por el momento, precisaré que “cháchara” (*Gerede*) se opone como forma caída, en cuanto mera transmisión y repetición, a la auténtica “comunicación” (*Mitteilung*) que, como un compartir (*mit-teilen*), define al “discurso” (*Rede*).

El habla funda el asunto mismo de un análisis: lo que aquí Lacan llama la verdad. En efecto, el caso inaugural de Anna O. muestra que la “ambigüedad de la revelación histórica del pasado” obedece a que reside entre “lo imaginario y lo real”, en lo simbólico: la paciente histórica “nos presenta el nacimiento de la verdad en el habla, y, de este modo, nos enfrenta con la realidad de lo que no es verdadero ni falso” (E: 256-57). La razón es esto es, a mi juicio, que la realidad de la verdad que se revela en un análisis no es verdadera ni falsa en el sentido tradicional, según el cual “verdadero” es un enunciado concordante con el ente, y “falso”, uno discordante del ente. La verdad del análisis no es la realidad material, en el sentido de la correlación de la conciencia con el objeto, sino, en cambio, la realidad psíquica que es el inconsciente. Esta realidad, como instancia original, surge en la palabra: existe un

“nacimiento de la verdad en la palabra [...], pues de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que la funda en el nombre de esta realidad. Ahora bien, sólo el habla da testimonio en esta realidad de la parte de los poderes del pasado que fue apartada en cada encrucijada en la que un acontecimiento eligió.” (E: 257)

¹¹⁷ La distinción entre el habla plena y el habla vacía supone, por su parte, diferenciar dos entidades: por un lado, el yo como instancia imaginaria a la que el ser vivo se aliena desde temprano en busca de una falsa consistencia e identidad; y, por otro lado, el inconsciente en el que habitan los deseos reprimidos por ese yo, deseos de los que sólo en este sentido puede decirse que tienen un “sujeto”. En la palabra vacía, el tema del discurso es yo, el cual, como siempre es otro, termina enajenando el deseo. En cambio, en la palabra plena, llamado a la verdad del deseo del sujeto encuentra su plena realización. Esta caracterización será profundizada en el Capítulo 5.

Aquí la dimensión reveladora estudiada en el capítulo anterior a partir de San Agustín y de Hegel, encuentra su refuerzo en la idea heideggeriana de la verdad como desocultamiento. Lacan dice aquí que de lo que el habla testimonia es de un proceso de represión en cierto momento de la historia del sujeto. Que “un acontecimiento eligió” es una expresión cuyo sentido reside en que la represión no es un proceso que se elige voluntariamente, sino que se produce en cierta encrucijada de la vida y del que sólo se tiene noticia por sus efectos como palabra. Por lo pronto, el ἀλμθεύειν es el desocultamiento, el sacar fuera del ocultamiento, del inconsciente.

Más importante, por otra parte, es que esta cita establece, como se afirma en el *Seminario I* (1954-55), que es el habla el que funda el ser:

“porque introduce lo que no es, puede también introducir lo que es. Antes del habla, nada es ni no es. Todo está siempre ahí, pero sólo con el habla hay ‘cosas que son’, verdaderas o falsas, y ‘cosas que no son’. Sólo con la dimensión del habla se cava la verdad en la realidad [*le réel*].” (S1: 333)

Así, no sólo la verdad de lo psíquico es distinta de la verdad de lo material, sino que ella además se asocia al ser como tal. En efecto, el ser está hecho de palabras: decir que “algo *es* verdadero” o “algo *es* falso” pertenece al nivel de la verdad del enunciado. Sin este decir, la realidad no *es* ni *no es*. Así, “el habla introduce el hueco del ser en la textura de la realidad [*le réel*] [...], cava el agujero en la realidad [*le réel*]: la oquedad del ser” (S1: 334). El ser del sujeto no guarda relación con sus propiedades psicológicas, sino con “una profundización de la experiencia del habla en la que el análisis está situado” (S1: 336).

Ahora bien, la diferencia de niveles, esbozada aquí, entre un fenómeno originario de la verdad y otro derivado, determina la concepción de la palabra vacía y la palabra plena. En la primera, el yo consciente se correlaciona intencionalmente con una realidad que se supone objetiva, en busca de corroboraciones que pierden de vista el hecho de que es el yo mismo el

que está enajenado del inconsciente, instancia cuya palabra plena es la fuente de esa verdad olvidada. Esta diferencia de niveles será profundizada en las otras vertientes.¹¹⁸

2.2. *La verdad como cosa*

Una segunda vertiente donde aparece la verdad heideggeriana en Lacan, quizá de mayor importancia que la anterior, es en la idea de cosa en un sentido muy peculiar. En “La Cosa freudiana o Sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis” (1956c), Lacan asevera que lo que el descubrimiento de Freud pone en cuestión es lo que el hombre entiende por la verdad. Desde ese momento, la verdad incumbe a todos personalmente y manifiesta constantemente su poder en el seno de la práctica analítica. La forma en la que esta verdad se manifiesta es como una “cosa”, que se presenta célebremente en el apartado “*La chose parle d’elle même*”, que ofrece una prosopopeya (aquella figura retórica que atribuye a los seres inanimados o abstractos características y cualidades propias de los seres animados). En ella, la cosa habla *d’elle-même*, en los dos sentidos que esto tiene en francés: habla “por” sí misma y habla “de” sí misma. Cabe agregar, además, que la prosopopeya de Lacan parece estar construida sobre el modelo, nunca explicitado a lo largo del texto, de un fragmento de Pascal llamado “La Sabiduría de Dios”, de la que imita la enunciación y el estilo e incluso reproduce varias expresiones literalmente.¹¹⁹ Las implicancias de poner al inconsciente en el lugar de Dios no

¹¹⁸ Así, por ejemplo, en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (1956h) Lacan se vele constantemente de la distinción entre dos niveles, uno de los cuales “prima” sobre o “subordina” al otro: lo verdadero y lo meramente real-dado, lo conceptual y lo preceptivo, lo científico y lo intuitivo, lo simbólico y lo imaginario, el significante y el significado, el texto y el sentido, lo heterónomo-exterior-ajeno y lo autónomo-interior-propio, el hombre-pulsión y el alma-yo, lo finito-combinatorio y lo infinito-totalizador, la significación a desoír y la materialidad a escuchar. Todas son figuras de la distinción que Lacan subraya entre lo inconsciente y lo consciente. Ahora bien, esto no consiste en un mero binarismo, sino, como se verá en una contraposición por desnivelación.

¹¹⁹ Compárese lo que seguirá en el cuerpo del texto con lo que, según Pascal, afirma la Sabiduría de Dios: “No esperéis, dice, ni verdad ni consolación de los hombres. Yo soy quien os ha formado y la única que puede enseñaros quién sois. Pero no os encontráis ahora en el estado en que yo os he formado [...]. El ojo del hombre veía entonces la majestad de Dios. No estaba entonces en las tinieblas que le ciegan, ni en la mortalidad, ni en las miserias que le afligen. Pero no ha podido sostener tanta gloria sin caer en la presunción. Ha querido hacerse centro de sí mismo e independiente de mi ayuda. Se ha sustraído a mi dominación; e igualándose a mí por el deseo de encontrar su felicidad en sí mismo, le he abandonado a sí mismo; y rebelando a las criaturas que le estaban sometidas, las he convertido en enemigas suyas: de suerte que hoy el hombre se ha hecho semejante a los animales, se halla en tal alejamiento de mí, que apenas le queda una confusa luz de su autor [...]. Con este principio que yo os descubro podéis reconocer la causa de tantas contrariedades que han asombrado a todos los hombres, y que les han dividido en tan diversos sentires [...]. En vano, ¡oh hombres!, buscáis en vosotros mismos el remedio a vuestras miserias. Todas vuestras luces no os pueden llevar sino a conocer que no es en vosotros mismos donde encontraréis la verdad ni el bien. Los filósofos os lo han prometido y no han podido cumplirlo. No saben ni cuál es vuestro verdadero bien ni cuál es vuestro verdadero estado. ¿Cómo hubieran

tienen que entenderse como un giro teológico de Lacan, sino que adquiere su relieve en base a lo visto en el capítulo anterior: la Otra verdad como el maestro interior de San Agustín, es decir, como instancia trascendente. A continuación analizaré los fragmentos centrales de este discurso.

Ante todo, en la boca de Freud, la verdad se pronuncia en primera persona sobre su propia esencia del siguiente modo, según Lacan:

“Para ustedes, soy así el enigma de la que se escabulle tan pronto como aparece, hombres que tanto se esfuerzan por disimularme bajo los oropeles de sus conveniencias sociales. No obstante, admito que su embarazo es sincero, porque, aun cuando se hacen mis heraldos, no valen más por llevar mis colores que sus hábitos, que son semejantes a ustedes, fantasmas. ¿Adónde voy, cuando he pasado a ustedes? ¿Dónde estaba antes de ese paso? ¿Acaso se lo diré algún día? Pero para que me encuentren donde estoy, voy a enseñarles por qué signo pueden reconocermé. Hombres, escuchen, les digo el secreto. Yo, la verdad, hablo.” (E: 408-9)

Tres definiciones pueden obtenerse de esta cita. En primer lugar, la verdad es un enigma que va en dos direcciones simultáneas: rehúye (se escabulle apenas aparece) y es rehuida (es disimulada por los hombres). En segundo lugar, existe una diferencia de valor entre la verdad y los hombres (que equivalen a los hábitos con que la representan y los fantasmas que son). Por último, la verdad se articula inextricablemente con la temporeidad: su futuro (“adónde voy”) y su pasado (“dónde estaba”) son indeterminables (“acaso algún día”), pero su presente puede determinarse (“para que me encuentren donde estoy”) por el hecho (“por [un] signo”) de que la verdad habla.

No cabe duda de que, en este texto, Lacan tiene en mente un modelo preciso de la “verdad que habla”: el lapsus, como retorno de lo reprimido. Por ello afirma que la articulación en acto del discurso del error puede dar cuenta de la verdad contra la evidencia. Esta verdad que irrumpe de repente es identificada por él con la astucia de la razón, que aunque fue delimitada por Hegel, no necesita de los filósofos para obrar. Así, la cosa prosigue su prosopopeya:

podido dar remedios para vuestros males, ellos, que ni tan siquiera los han conocido? Vuestras principales enfermedades son el orgullo, que os arrebató de Dios” (Pascal 1670: 183-84).

“Pero, así y todo, no han hecho caducar ni postergar indefinidamente lo que me deben. Es pagadero después de ayer y antes de mañana. Y poco importa que se abalancen para hacerle honor o evadirlo, porque los agarrará por detrás en ambos casos. Ya huyan de mí en el engaño o piensen poder capturarme en el error, yo los alcanzo en la equivocación, de la cual no tienen refugio. Donde el habla más cauta muestra un ligero tropiezo, no está a la altura de su perfidia –hago público este hecho ahora– y, después de esto, será un poco más difícil hacer como si nada hubiese pasado, ya sea en buena o mala compañía. Pero no hay ninguna necesidad de que se agoten vigilándose mejor. Aun cuando las jurisdicciones conjuntas de la cortesía y de la política decretasen inadmisibles todo lo que afirma estar relacionado conmigo cuando se presenta de manera tan ilícita, no se librarían tan fácilmente, porque la intención más inocente se desconcierta una vez que ya no puede ocultar que sus actos fallidos son los más logrados y que sus fracasos cumplen sus deseos más secretos. En cualquier caso, ¿no basta mi escape –primero del calabozo de la fortaleza donde creen retenerme con la mayor seguridad situándome no en ustedes, sino en el ser mismo– para demostrar su derrota? Vagabundeo en lo que consideran lo menos verdadero por esencia: en los sueños, en el modo en el que las agudezas más gongorinas y el *nonsense* [sinsentido] más grotesco de los retruécanos desafían el sentido, y en el azar –no en su ley, sino en su contingencia–. Y nunca procedo con más seguridad a cambiar la faz del mundo que cuando le doy el perfil de la nariz de Cleopatra.” (E: 410)

Puede verse cómo la argumentación antes esclarecida se desarrolla ulteriormente en esta cita. En primer lugar, los hombres le deben a la verdad algo cuyo plazo no pertenece al pasado (“después de ayer”) ni al futuro (“antes de mañana”), sino al presente. Así se reitera aquí que el tiempo inicial de la verdad es el presente. En segundo lugar, los hombres no pueden hacer frente ni eludir a lo que deben a la verdad, porque no es algo delante de lo cual puedan estar (“los agarrará por detrás”). En consecuencia, la verdad no puede ser objeto de estrategias, como huir de la verdad en el engaño o la capturarla en el error, dado que ella los alcanza en la equivocación, contra la cual no hay táctica alguna. En otros términos, el decir de un sujeto no tiene refugio contra la irrupción de un lapsus, por más que cuide sus palabras. Y además, Lacan opone aquí el engaño y el error a la equivocación, porque parece tomar en su sentido etimológico a esta última: un llamar (“*voco*”) de la misma manera (“*aequalis*”) a una cosa diferente. El “equivoco”, el apuntar de una palabra a dos sentidos diferentes, el intencionado

y el que va más allá de la intención, es así el modelo del lapsus que es la verdad. En tercer lugar, cuando el habla tropieza, no defrauda a su perfidia, es decir, se evidencia la mala fe de la intención consciente del habla. Pero, desde el punto de vista de la verdad del inconsciente, el fallo de la intención es un logro y su fracaso es la manifestación de un deseo reprimido. Por último, los hombres buscan evitar el escape de la verdad reteniéndola, no en el interior de sí mismos, donde ella habita, sino en lo que aquí Lacan llama “el ser mismo”, por lo cual designa, a mi juicio, simplemente la realidad supuestamente objetiva en la que, según la teoría tradicional, la verdad residiría. En cambio, ésta deambula en lo que parecería ser en un primer momento lo menos verdadero: las formaciones del inconsciente (los sueños, chistes, calambures). Además, dado que procede por azar, la verdad es contingente en su causalidad (“el perfil de la nariz de Cleopatra”), pero necesaria en sus consecuencias (“no procedo nunca con más seguridad”). Lacan retoma con esto el célebre ejemplo que Pascal –cuya incidencia sorda en este texto se ve una vez más– da de la nariz de Cleopatra para ilustrar que la causa del amor es un “no sé qué” apenas perceptible y desproporcionado con relación a sus enormes efectos.¹²⁰ La nariz de Cleopatra cambió el curso del mundo por haber entrado en el discurso de este último.

Conforme a esto, se hace necesario que el analista no hable al paciente de sí mismo, es decir, del yo del paciente, dado que lo único que hace este último es hablar de su propio yo, y además, al hacer esto, le habla a otro yo en espejo. En cambio, los analistas tienen hablar al paciente

“de otra cosa –es decir, de una cosa otra que la que está en juego cuando él habla de sí mismo–, que es la cosa que les habla [...], [y que] les será inaccesible para siempre si al estar el habla dirigida a ustedes, no puede evocar su respuesta en ustedes, y si al haber escuchado su mensaje de esta forma invertida, no pueden, retornándoselo, darle la doble satisfacción de haberlo reconocido y de hacerle reconocer su verdad.” (E: 419-20)

¹²⁰ “Quien quiera conocer plenamente la vanidad del hombre no tiene más que considerar las causas y los efectos del amor. Su causa es un ‘no sé qué’ (Corneille), y sus efectos son terribles. Este ‘no sé qué’, tan poca cosa que apenas es perceptible, conmueve toda la tierra, los príncipes, las armas, el mundo entero. La nariz de Cleopatra, si hubiese sido más corta, habría cambiado toda la faz de la tierra” (Pascal 1670: 83-84).

Así, el comercio con la verdad, dice Lacan jugando con la tradición filosófica, ya no pasa por el pensamiento (siguiendo las vías de la conciencia), sino por las “cosas” (por el camino del inconsciente). Haciendo referencia al inicio del capítulo 6 de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900-01: 285-286), Lacan dice que, a partir de Freud, la verdad se comunica “*rebus*” (E: 410), “por medio de las cosas” (en cuanto ablativo plural de *res*, “cosa” en latín), esto es, a través de esas “cosas”. Ahora bien, como se vio en el Capítulo 2, el *rebus* implica para Lacan que la verdad está estructurada como un lenguaje, es decir, determinada por la dinámica de sustitución del significante. Así, el conocimiento de la verdad que él reconoce cuestiona la tradición filosófica: “*Adaequatio rei et intellectus*, así se define el concepto de la verdad desde que hay pensadores [...]”, porque “un intelecto como el nuestro estará a la altura de esa cosa que nos habla –que, más bien, nos habla a nosotros–” (E: 420).¹²¹ De este modo, mientras que la verdad, según Aristóteles, es la concordancia entre el pensamiento y la cosa, la verdad, tal como Lacan la define aquí, es la cosa misma, que ningún pensamiento consciente puede aprehender. Se ve así cómo Lacan retoma la distinción heideggeriana de la verdad apofántica y la verdad como apertura, la condición de posibilidad última de aquella, que según él “no pasan” por el mismo lugar. Ahora bien, mientras que Heidegger pretende, como se vio, fundar la verdad del enunciado como una derivación de la verdad originaria, la relación que ellas guardan, según Lacan, es más compleja.

Dicha distinción de dos niveles de la verdad es precisado en “Variantes de la cura-tipo” (1955a), donde Lacan afirma que el habla es “tanto más verdadera cuanto menos fundada está su verdad en lo que se conoce como su ‘adecuación a la cosa’” (E: 351). El habla verdadera se opone al discurso verdadero, en la medida en que

“su verdad se distingue por el hecho de que la primera constituye el reconocimiento por parte de los sujetos de sus seres, por cuanto están *inter-esados* en ellos, mientras que el segundo está constituido por el conocimiento de la realidad, por cuanto el sujeto apunta a la realidad en los objetos.” (E: 351)

¹²¹ En la edición de los *Escritos* de 1966, dice “*voire qui parle en nous*”, pero en la edición de la colección Points, de 1970, se lee “*voire qui parle à nous*”. Sigo esta aparente corrección, más coherente.

Así, el habla verdadera corresponde al reconocimiento, por parte del sujeto, de su “ser”, de su “*essere*”, dado que aquí se reside aquello en lo que “el hombre se interesa, en el sentido de *inter-esse*” (S2: 420): el inconsciente.¹²² En cambio, el discurso verdadero corresponde al conocimiento, por parte del sujeto, de los “objetos” de la realidad, en la adecuación del pensamiento a la cosa.

Ahora bien, la verdad del habla y la verdad del discurso quedan alteradas cuando se cruzan. Por un lado, el discurso verdadero, al aislar los datos de la promesa en la palabra dada,

“hace que esta última parezca una palabra mentirosa –ya que ella promete el futuro, que, como dicen, no es de nadie– y también ambigua –en la medida en que ella sobrepasa constantemente el ser al que ella concierne en la alienación en la que su devenir se constituye–.” (E: 351)

Por otro lado, el habla verdadera, al interrogar el discurso verdadero por lo que él significa,

“encuentra que una significación siempre remite a otra significación en el discurso verdadero –en la medida en que ninguna cosa puede ser mostrada más que por un signo– y, en consecuencia, hará que el discurso verdadero parezca condenado al error.” (E 352)

Entonces, por su afectación recíproca, la verdad del habla se torna de aspecto mentiroso y ambiguo, y la verdad del discurso se convierte en una significación errabunda siempre en peligro de error –en suma, queda al desnudo que las promesas pueden no cumplirse y que los enunciados no pueden confirmarse–.

Entrambos peligros, existe un discurso intermedio, con el que el sujeto, al querer hacerse reconocer, le habla al otro considerando lo que sabe de su propio ser como dado. Ese discurso procede para convencer y se prosigue como lucha, el campo común de la intersubjetividad, con espejismos narcisistas de la relación del yo con el otro. Así, “el sujeto manifiesta mala fe, que conduce su discurso por el engaño, la ambigüedad y el error” (E: 352). Este modo de

¹²² Con el giro “*inter-esse*”, Lacan retoma aquí, según mi hipótesis, otro que Heidegger emplea en el artículo “¿Qué significa pensar?” (1954f). Sobre su operación de lectura creadora en este punto, cf. las Conclusiones.

desconocer, como variante del conocer, se opone así al reconocer propio del habla verdadera. Pero

“el discurso intermedio, aun como discurso del engaño y el error, no deja de dar testimonio de la existencia del tipo de palabra en la que la verdad se funda. Porque sólo se sostiene intentando hacerse pasar por tal, y aun cuando se presenta abiertamente como un discurso mentiroso, sólo afirma con más fuerza la existencia de dicha palabra.” (E: 353)

Así, afirma Lacan, es “este enfoque fenomenológico de la verdad” –donde, como se vio, el sentido de lo que es “fenomenológico” en cuanto develamiento resulta indecible entre el hegelianismo y el heideggerianismo–, el que permite no buscar “el sentido del sentido” (como lo hace el positivismo lógico) y “reconocer en la verdad el concepto del concepto, en la medida en que él se revela en la palabra en acto” (E: 353). Así, el habla verdadera es la condición de posibilidad del discurso intermedio, ya que mentir supone poner una verdad respecto de la cual se miente. El positivismo lógico, en la tradición de la verdad apofántica, se opone a esta fenomenología de la verdad. Por, así y todo, el habla verdadera

“le está siempre interdicha [al sujeto], salvo en esos raros momentos de su existencia en los que se esfuerza, tan confusamente, por captarla en su juramento prestado; le está interdicha en la medida en que está condenado a desconocerla por el discurso intermedio. Sin embargo, esta palabra habla dondequiera que pueda leerse en su ser –o sea, en todos los niveles en los que lo ha formado–.” (E: 353)

Lacan reformula así, a mi juicio, el conflicto psíquico freudiano –lo que él llama aquí “la antinomia que se encuentra en el sentido que Freud dio a la noción de inconsciente” (E: 353)– en términos de la contraposición entre un habla que es desconocida por efecto del discurso intermedio, pero a su vez es condición de ese discurso y lo rebasa por todas partes.

2.3. *La verdad como diferencia*

La idea de la verdad como cosa no obra en el escrito “La Cosa freudiana...” sino como prolegómeno de una tesis de Lacan más profunda: aquélla que, sobre la base de una novedosa

interpretación de la segunda tópica de Freud, propone que la vida anímica se caracteriza por la tensión entre dos instancias que, empero, no pertenecen al mismo nivel fenoménico. Se puede encontrar, en mi opinión, la esencia de la apropiación lacaniana de esta tópica –que se resume normalmente en la idea de un aparato psíquico estructurado en tres instancias: el yo (*das Ich*), el ello (*das Es*) y el superyó (*das Überich*), en constante conflicto entre sí y con la realidad– en la interpretación que él hace de la sentencia con la que Freud sintetiza la meta de un psicoanálisis en la 31^{ra} de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*: “*Wo Es war, soll Ich werden*” (GW XV: 86). Según Lacan, la forma en la que se la entienda –y más aún, se la traduzca– determina la práctica del análisis. Forzando la letra de este texto –cuya versión literal en la traducción de Etcheverry dice: “Donde Ello era, Yo debo devenir” (AE XII: 74)–, Lacan designa el *Es*, y no el yo perceptible en los datos inmediatos de la conciencia, como el sujeto heredero de la verdad reconocida por Freud. En efecto, la oposición entre el *Es* (el sujeto del inconsciente) y el *Ich* (el yo en su narcisismo) ya está afirmada en la separación que Freud hace entre el inconsciente y las funciones preconcientes (las cuales tienen la facultad eventual de conciencia).

Desde este último punto de vista, la oposición entre el sujeto del inconsciente y el yo es la que anima todo el retorno a Freud por parte de Lacan a comienzos de 1950. El sujeto es “excéntrico” respecto del yo, no en el sentido de “peculiar”, sino de “des-centrado”, o, mejor aún, de “ex-centrado”. El uso de la partícula “ex-” es una marca heideggeriana que también aparece en otros términos empleados por el psicoanalista.¹²³ La ex-centricidad del sujeto quiere decir que “el ser humano no es el amo del lenguaje primordial y primitivo, sino que fue apresado en su engranaje” (S2: 453). La noción freudiana de que “el yo no es el amo en su propia casa” (S2: 454 y AE XVII: 135) es entendida por Lacan en el sentido de que el hombre está sujeto al lenguaje: está “descentrado porque está comprometido en un mundo simbólico” (S2: 77).

Pero el argumento central de Lacan es que la obra Freud introduce un dualismo esencial que constituye al sujeto. Este descentramiento del sujeto no quiere decir que, además de la personalidad consciente, hay otra personalidad.¹²⁴ No es que, aparte del yo (*moi*), habría un

¹²³ Como se mostró ya en el Capítulo 2 con la “ex-sistencia”.

¹²⁴ Lacan remite en este punto a un pasaje de Freud: “Un cumplimiento de deseo tendría sin duda que brindar placer, pero también cabe preguntar: ¿a quién? Desde luego, a quien tiene el deseo. Ahora bien, sabemos que el soñante mantiene con sus deseos una relación sumamente particular. Los desestima, los censura; en suma,

yo (*je*), en el que habría que hacer reingresar al primero para restaurar la unidad. Si bien es cierto que yo (*je*) no es el *moi* (yo), este último no es un mero punto de vista parcial que habría que ampliar mediante una toma de conciencia, sino que, más bien, es un objeto imaginario dentro de la experiencia del sujeto. En cambio, según Lacan, el descentramiento quiere decir que “otro, un segundo personaje, está en relación con el ser del sujeto” (S2: 207). La cuestión fundamental es “si entre [sistema del inconsciente y sistema del yo] hay equivalencia” (S2: 95). Y la respuesta de Lacan es que la relación de oposición entre estos dos sistemas no es: ni de *negación*, si bien muchos contenidos reprimidos son revelados por el yo en enunciados negativos;¹²⁵ ni tampoco es *inversión*, ya que, si así lo fuese, entonces el inconsciente podría ser leído por un simple cambio de signo del relato.

Más bien, según Lacan, la segunda tópica freudiana pretende tan sólo reafirmar que “entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo hay no sólo una disimetría absoluta, sino una *diferencia* radical” (S2: 96; mi subrayado). A mi juicio, es en este sentido que Lacan designa el inconsciente –a saber, el sujeto desconocido por el yo– por una expresión que Freud sólo usa dos veces en toda su obra, pero que aquél eleva a la esencia misma del hombre: “*der Kern unseres Wesens*” (GW II/III: 598 y XVII: 129). En efecto, “el núcleo de nuestro ser” (AE V: 593 y XXIII: 199), que no coincide con el yo, es “algo que tiene un sentido ontológico” (S2: 72), porque apunta al ser del hombre. Así, la ex-centricidad del sujeto del inconsciente respecto del yo es, en suma, una *diferencia* que adquiere un sentido *ontológico*. Porque entre ambas instancias existe una divergencia, no de cantidad, sino de cualidad, esto es, una separación no de género y especie, sino de ser y ente. De este modo, según Lacan, Freud insiste en “la diferencia radical entre el preconscious y el inconsciente” (S3: 236). La barrera que los separa no divide sólo dos órdenes pertenecientes a un mismo nivel, como si decidiese permitir o no el paso de un lugar a otro. Por profundo que se llegue en la exploración del preconscious, nunca dará con un fenómeno inconsciente. Así, por ejemplo, el error de la escuela psicoanalítica llamada psicología del yo, encabezada por Ernst Kris, y que busca acceder al inconsciente desde lo superficial a lo profundo mediante una regresión

no le gustan. Por tanto, un cumplimiento de ellos no puede brindarle placer alguno, sino lo contrario. La experiencia muestra entonces que eso contrario, que hemos de explicar todavía, entra en escena en la forma de la angustia. Por consiguiente, en su relación con sus deseos oníricos, *el soñante sólo puede ser equiparado a una sumación de dos personas, que, empero, están ligadas por una fuerte comunidad*” (AE V: 572, nota 2).

¹²⁵ Como cuando un sujeto que, al relatar un sueño, aclara que el personaje en escena no era la madre, seguramente lo es. Sobre la negación ,cf. el Capítulo 1.

imaginaria del yo, es similar al de un matemático “que, habiéndose percatado de la existencia de las magnitudes negativas, se pusiese a dividir indefinidamente una magnitud positiva, esperando al cabo superar la línea del cero y entrar en el dominio soñado” (S3: 236).¹²⁶

En cambio, sostiene Lacan en “La instancia de la letra...” (1957b), los contenidos del inconsciente no entregan una ninguna realidad en el sujeto más consistente que la inmediatez, sino que

“de la verdad es de donde [los analistas] obtienen su virtud en la dimensión del ser: “*Kern unseres Wesens*. [...] [Pero] al hablar del ‘*Kern unseres Wesens*’, ‘el núcleo de nuestro ser’, Freud no nos ordena apuntar a eso [*cela*], como tantos otros hicieron antes que él con el vano adagio de ‘Conócete a ti mismo’, sino que nos invita a revisar los caminos que conducen a eso.” (E: 518 y 526)

Si el inconsciente es definido por el propio Freud como el “núcleo de nuestro ser”, Lacan entiende este “ser”, como se verá, en un sentido tomado de Heidegger. En efecto, el eso (*cela*) que Freud propone alcanzar

“no es algo que pueda ser objeto de un conocimiento, sino algo que constituye mi ser y de lo que, según él nos enseña, doy testimonio tanto y aún más en mis caprichos, mis aberraciones, mis fobias y mis fetiches, que en mi personaje vagamente civilizado.” (E: 526)

El núcleo del ser es atestiguado por las formaciones del inconsciente y los síntomas. De cierto modo, como afirma en su intervención en la exposición de Juliette Favez-Boutonnier, “El psicoanálisis y la filosofía” (1955), Freud purifica el sentido del antiguo “conócete a ti mismo”. Porque respecto de la ilusión moderna de que al yo le correspondería realizarse superando su propio desconocimiento, aquél agrega que el sujeto está “descentrado respecto del yo”, de modo que “no hay peor expresión que ‘toma de conciencia’ para designar la realización que se le propone”, debiendo ser sustituida por la de “reconocimiento”, dado que el sujeto se cura no aisladamente, sino con alguien, en la medida en que la técnica del análisis

¹²⁶ Lacan alude en este punto al *Ensayo para introducir las magnitudes negativas* (Kant 1763).

debe “permitir que la palabra del sujeto se acabe sin que sea interferida por el discurso secreto del analista” a fin de que despejar “la palabra como tercer término” entre el paciente y el analista, dado que “ella sólo puede realizarse para el sujeto en análisis por medio de una rectificación incesante” (Lacan 1955d: 40). El proceso del análisis, así, no implica “una simple transferencia de cualidad entre lo consciente y lo inconsciente”, sino un “proceso esencialmente dinámico” (Lacan 1955d: 40).

2.4. *La verdad como Otro lugar*

De este modo, es en base a esta diferencia entre el *Es* y el *moi*, a mi juicio, que hay que entender la peculiar interpretación que Lacan da de la sentencia freudiana: “*Wo Es war, soll Ich werden*” en “La cosa freudiana...”. Propongo sistematizar esta interpretación en cuatro puntos:

- 1) Lacan hace notar que Freud no escribió *das Ich* y *das Es*, sino *Ich* y *Es* a secas. Dado que, de acuerdo con Lacan, el fundador del psicoanálisis suele referirse a las instancias de la segunda tópica por *das Ich* y *das Es*, la ausencia de los artículos determinados en aquella sentencia implicaría que Freud no mentaría tales instancias.¹²⁷ Ahora bien, es claro que el argumento de Lacan es endeble en los términos de la lógica interna de la obra freudiana, ya que no cabe duda alguna de que para Freud *Ich* y *Es* designan en la sentencia esas antedichas. Pero en los términos de la lectura apropiadora de Lacan, el argumento tiene su validez, en la medida en que señala un punto impensado o una posibilidad de la obra freudiana no desarrollada por el propio Freud.
- 2) En segundo lugar, Lacan afirma que la meta central de la obra, “El yo y el ello” (*Das Ich und das Es*, Freud 1923b), fue reasegurar la distinción fundamental entre el sujeto del inconsciente y el yo (*moi*), constituido por identificaciones alienantes. Esta aseveración también es dudosa desde la perspectiva de la lógica interna de la obra freudiana, pero es por demás válida en lo referido la posibilidad que Lacan se intenta

¹²⁷ Un ejemplo de esta interpretación errónea es la traducción que, según Lacan, se habría inglés: “*Where the id was, there the ego shall be*” (E: 417). Empero, no he podido dar con tal traducción, que más bien parece ser de cuño del propio Lacan. La primera traducción de las *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, hecha por W. J. H. Sprott (Nueva York: W.W. Norton, 1933) dice: “*Where id was, there shall ego be*”. De todos modos, es cierto que esta traducción considera que *Es* e *Ich* aquí son las instancias freudianas, el ello y el yo.

desarrollar.

- 3) En tercer lugar, Lacan descompone la sentencia y analiza cada uno de sus elementos. La fórmula: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, se traduce en un primer momento del siguiente modo aproximativo. “*Wo*” es *Donde*. *Es* es *el sujeto*, y no la instancia del yo, dada la ausencia de artículo objetivante. *War* es *era (était)*, dado que ese donde es “un lugar de ser (*lieu d’être*)” (E: 417); pero se ha de tener presente que en francés *était* también quiere decir “estaba”; por lo tanto, *war* es *era/estaba*. *Soll* es *debo*, que tiene un sentido moral. *Ich* es yo (*je*), y no yo (*moi*). Y, finalmente, *werden* es “*devenir, c’est-à-dire non pas survenir, ni même advenir, mais venir au jour de ce lieu même en tant qu’il est lieu d’être*” (E: 417). Así, *devenir* significa “*venir au jour*”, surgir o nacer, y, más literalmente, venir al mundo y, sobre todo, venir a la luz “de ese lugar”, el *Wo* (donde), por cuanto éste es un “lugar de ser”: en suma, quiere decir “venir a la luz del lugar de ser que es ese donde”. La metáfora de la luz, como se vio ya en el Capítulo 1, proviene de Heidegger, así como la idea de “lugar de ser”. Más bien, si el ser es la verdad del ser, y el *Wo* es el ser como un lugar preciso, entonces *Wo* es el lugar de la verdad. Por consiguiente, según esta interpretación, y de acuerdo con mi traducción, la versión de Lacan reza en su conjunto del siguiente modo: “Donde el sujeto era/estaba, debo yo (*je*) venir a la luz de ese lugar (ese donde)”.
- 4) En cuarto lugar, Lacan hace dos comentarios adicionales sobre *Es*. Por un lado, juega con la homofonía entre “*Es*” y la letra “*s*” francesa para homologar el *Es* con el sujeto. Esto no es un argumento propiamente, a todas luces, sino un deslizamiento de sentido del texto de carácter productivo. Por otro lado, señala que, en francés, es preferible traducir *Es* por “*soi*” (sí mismo), en vez de por “*ça*” (eso, ello), opción esta última que era la común en los medios analíticos de su época. Al respecto, arguye que el *ça* corresponde a *das*, ya que la pregunta *Was ist das?* suele ser respondida por *das ist*, es decir, *c’est* (es eso), con lo cual parece querer decir que el *ça* hacer retornar el *das* que Freud había elidido del *Es* en su sentencia. Pero, por último, agrega que la “*c*” en la respuesta referida le sugiere un nuevo verbo, “*s’être*” (serse), que “expresaría el modo de la subjetividad absoluta, por cuanto Freud la descubrió en su excentricidad radical” (E: 417). Así, ofreciendo una última versión de una posible traducción de: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, concluye Lacan: “‘Donde eso era’ [*Là où c’était*] [aquí

Lacan traduce en un primer momento *Es* por “ça” en cuanto “c”], uno puede decir, ‘Donde se era/estaba’ [*là où s’était*] [ahora Lacan vierte finalmente *Es* por el “s” de “s’être”], como querríamos que se escuchase, ‘es mi deber que yo [*je*] llegue a ser/estar” (E: 417-18). En definitiva, la sentencia dirá: “Donde se era/estaba, es mi deber que yo llegue a ser/estar”. No puedo dejar de asentar, cosa que no hace con firmeza Lacan, que, de acuerdo con esto, *Es* se ha de traducir por *soi* (sí mismo), y que éste es el sujeto o la subjetividad absoluta que resulta radicalmente excéntrica al yo (*moi*).

Ahora bien, Lacan ofrece otra forma en la que podría entenderse la máxima freudiana, en el caso de que se objetivara el yo. En efecto, el yo (*moi*) de la segunda tópica fue tomado por los sucesores de Freud con un criterio operativo, que así no permite distinguir el uso que en análisis se hace del yo “del uso corriente de cualquier otra cosa, de este pupitre, para tomar la primera cosa a mano” (E: 422). Los discursos sobre ellos coinciden punto por punto. Ambos dependen del significante, que, al elevar el pupitre a lo general, al igual que lo hace con el yo, lo convierte en algo más que un trozo de madera. Y ambos están revestidos de significaciones, como lo prueba el hecho de que Lacan presta luego al pupitre su voz para que sostenga un discurso sobre su existencia, su historia y su destino, atributos que suelen atribuirse al yo. Ahora bien, no hay duda de que un hombre no es lo mismo que un pupitre. Pero el rasgo que los distingue no es, como suele invocar la tradición filosófico-psicológica, la conciencia, que sería inherente al ser humano.¹²⁸ Lo que los distingue es, simplemente, el hecho de que el pupitre no habla. Pero si el pupitre hablase, como Lacan le hace hacerlo en una nueva prosopopeya, preguntaría qué distingue al yo de la segunda tópica de la cosa que es él mismo. Porque ese yo suele ser tratado como un pupitre en un tratamiento, reemplazando su discurso en su totalidad con el del analista, en la medida en que carece de “otro discurso”, es decir, de inconsciente. Esto implica otro modo de entender la sentencia freudiana: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, traduciéndola por: “*La où était ça, le je doit être*”

¹²⁸ Lacan agrega al respecto: “busquen ‘caña’ en el diccionario del pensamiento espiritualista” (E: 423), aludiendo sin duda a la definición de Pascal del hombre como una “caña pensante”, en *Pensamientos*, 108 (Lafuma 200, Brunschvicg, 347, Pléiade 264) y 69 (Lafuma 113, Brunschvicg, 348, Pléiade 265). Lo que Lacan aquí llama conciencia, y que más precisamente auto-conciencia, no es más que una reflexión, en el sentido de una re-flexión o un reflejo. Ella es el efecto de un dispositivo objetivo especular. En este aspecto, el hombre no se diferencia del pupitre, dado que ambos poseen su imagen por de espejos. El hombre puede verse mediante su imagen, y no por una auto-captación espiritual directa

(“Donde era/estaba ello, el yo (*je*) debe ser/estar”), versión que “sustantiva el *Ich* dándole una “t” al *doit* que traduce el *soll*, y fija el precio del *Es* a la tasa de la *ç*” (E: 426). En efecto, en alemán, el verbo *sollen* (deber) se conjuga de la misma forma en la primera y la tercera persona del plural: *Ich soll* (yo debo) y *er soll* (él debe). Esta versión reza así, no *je dois* (yo debo), sino *le je doit* (el yo debe), tornando al sujeto de la primera en la tercera persona. Y, por otro lado, el *Es* es entendido como *ça*, como un “eso” o “ello” que también objetiva esa instancia. Agregaría que tal contexto permite entender el *être*, en este caso, más como un “estar” que como un “ser”, con lo cual, en castellano, la frase quedaría en su forma final así: “Donde eso estaba, el yo debe estar”.

Esa traducción de la sentencia freudiana guarda una gran similitud con otra que Lacan también refiere. Se trata de la primera que se hizo al francés, por Anne Berman en 1936: “*Le moi doit déloger le ça*” (“El yo debe desalojar al ello”) (E: 418). En ambos casos, el espacio psíquico es concebido cartesianamente como un receptáculo donde se ponen y se sacan cosas, y, por ende, el proceso de la cura psicoanalítica se reduce a un reemplazar una cosa que está ahí, el yo, por otra que también lo está, el ello. Así, en el *Seminario I*, Lacan se pregunta si

“cuando Freud escribe: ‘Donde el eso era/estaba, el ego debe ser/estar’, ¿debemos comprenderlo en el sentido de la ampliación del campo de la conciencia? ¿O más bien en el sentido de un desplazamiento: ‘Donde el eso estaba... ¡no crean que está! Está en muchos lugares’.” (S1: 288)

Si Lacan sostiene que la operación analítica es una cuestión de movimiento, éste tiene que suceder en un lugar, sólo que tal lugar no puede ser una *res extensa*. En el esquema L, con el que propone para modelizar esto, identifica el sujeto con el ello, y se pregunta si acaso debe el ego estar donde el ello estaba, en A, es decir, si “debe el ego desplazarse hacia A y, al final de los finales de un análisis ideal, no estar de ningún modo ahí”, en la medida en que “todo lo que era del ego debe ser realizado en lo que el sujeto reconoce de sí mismo” (S1: 288).¹²⁹ Sin embargo, no deja de reconocer los problemas que esto implica. Sea como fuere, es claro que la forma incorrecta de comprender esto se ve en traducciones menos burdas que la de Berman, pero que igualmente vierten la sentencia freudiana por: “Donde el ello era/estaba,

¹²⁹ El esquema L será desarrollado en detalle en el Capítulo 5.

el yo debe ser/estar', como una espacialización grosera, con lo que se reduce la reconquista analítica del ello a un acto de espejismo" (S1: 338). El yo se termina viendo en un sí mismo que es tan sólo su alienación perfeccionada. En cambio, "no existe una cartografía del inconsciente", dado que éste no es una "suma sustancial" de "contenidos", sino que lo que desciframos en él es "un discurso concreto, con la novedad singular que conlleva en cada caso toda relación con la verdad" (Lacan 1955d: 39). En suma, se trata de saber, no "si lo que es descubierto es más profundo, sino si es más verdadero que lo que lo enmascaraba" (Lacan 1955d: 40).

Así, la operación analítica no es la reconquista por parte del yo de su porción desconocida, sino, continuando con la dimensión espacial del movimiento, un "vuelco, un desplazamiento, un paso de minué ejecutado entre el *ego* [yo] y el *id* [ello]" (S1: 338-39). Lacan la ilustra con un dístico de Silesius que se titula "*Zufall und Wesen*": "*Mensch werde wesentlich: denn wann die Welt verghet / So fällt der Zufall weg, das Wesen dass besteh*".¹³⁰ Traduce el título como "Contingencia y esencia", y los versos del siguiente modo: "Hombre, devén esencial: pues cuando el mundo pasa / La contingencia se pierde y lo esencial subsiste" (S1: 339). El fin de un análisis aparece ilustrado aquí para Lacan, en la medida en que cuando acaece cae lo contingente (traumas, accidentes, dificultades de la historia), que es imaginario, y llega constituirse *das Wesen*, que es simbólico y que ahora él traduce ya no como "esencia", sino como "el ser". Lacan parece identificar así la *Wesen* del dístico con el *Kern unseres Wesens* aislado por Freud. Al retomar la meta de la operación analítica en "La instancia de la letra..." (1957b), Lacan afirma que si lo que piensa en mi lugar no es otro yo, ni tampoco una personalidad que sea doble de la mía, entonces la excentricidad radical de sí respecto de sí mismo que caracteriza al hombre tiene que entenderse a partir de la frase freudiana, ahora traducida del siguiente modo: "*Là où fut ça, il me faut advenir*" ("Donde fue/estuvo eso, me hace falta advenir") (E: 524). Así, el objetivo de la sentencia es realizar una operación que no sea de compromiso (la causa de la neurosis para Freud), sino de reintegración y acuerdo, y hasta de reconciliación.

Por otra parte, la interpretación de la consiga de Freud por parte de Lacan en "La cosa freudiana..." es comentada por el psicoanalista Angelo Hesnard (1956). Si bien este último

¹³⁰ Estos versos, que Lacan recoge de un artículo de Balint, son de *El peregrino querúbico*, que la traducción castellana, titulándolos "Causalidad y esencia", los vierte del siguiente modo: "Hombre, ¡sé esencial! Para que cuando el mundo perezca/ Y la causalidad desaparezca, permanezca la esencia" (Silesius, 1657: 100).

propone una lectura de la divisa freudiana que poco condice con la retomada, son importantes las brevísimas observaciones que Lacan hace en la discusión posterior a la exposición.¹³¹ Luego de recordar que es un error centrarse en el yo –ya que una de sus funciones imaginarias es ser una pantalla en relación con la realidad–, hace algunas precisiones sobre los componentes de: “*Wo Es war, soll Ich werden*”:

- 1) “El yo [*moi*] es un lugar de ser, y no sólo una localización, [es] diferente de un lugar interno. Es una exterioridad con respecto al sujeto del *Es*” (Lacan 1957c: 324). Ahora no sólo el donde, sino también el yo es caracterizado como “lugar de ser”, a saber, un lugar que no es una interioridad del aparato psíquico, sino algo de naturaleza exterior al *Es*.
- 2) Por otro lado, el *war* es “una *passéité*” –que propongo traducir por “preteridad”, en cuanto condición de pasado– que resulta “una dimensión esencial del *Es*”, por cuanto esta preteridad caracteriza a “la construcción de los síntomas, cuya naturaleza es *nachträglich*” (Lacan 1957c: 324). El problema que Lacan introduce aquí por primera vez en la sentencia, y que retomará en los años posteriores, es el de la temporalidad del advenimiento del sujeto. En primer lugar, el tiempo verbal del alemán *war* es el *Präteritum*, que condensa la función de los tiempos franceses (y castellanos) del *passé imparfait* y del *passé simple*. Es, sin embargo, no sólo la dimensión gramatical del tiempo lo que a Lacan le interesa aquí, sino su estructura temporal misma. El *Es* es el sujeto que *war nachträglich*. No me detendré en la *Nachträglichkeit*, que se retomará en el capítulo 5. Simplemente señalaré que la preteridad del sujeto es la constitución “*après coup*” o “a posteriori” de los síntomas, lo cual significa que el *Es* es, en un movimiento significativo, retomado en un elemento situado en una cadena significativa.
- 3) En conclusión, “es en cuanto yo [*moi*] que el eso [*ça*] debe devenir un movimiento desde el presente hacia el pasado, alrededor de un pivote que es la coma” (Lacan 1957c: 324). La sentencia es dividida así en sus dos partes, “*Wo Es war*” y “*soll Ich werden*”, por una coma que marca el giro del *Es* en un movimiento desde el presente hacia el pasado deviniendo en calidad de yo. Aquí el yo parece ya no tener tanto el sentido de un sistema de identificaciones objetivante, sino de un proceso de subjetivación del *Es*.

¹³¹ Y que no he encontrado que hayan sido comentadas por la bibliografía secundaria.

Finalmente, es conveniente detenerse en la versión que Lacan da de la sentencia de Freud en una entrevista para *L'express* de 1957, “Claves para el psicoanálisis” (Lacan 1957d), dado que el tono de divulgación que domina la mayor parte del diálogo permite hacer aclaraciones sobre aquélla. Lacan afirma que lo que hay que descifrar en el análisis del psiquismo “está todo el tiempo ahí presente desde el comienzo” (Lacan 1957d: 20). Esto significa, a mi juicio, simplemente que lo que debe analizarse está presente al inicio en forma de formaciones del inconsciente. En efecto, la represión, que origina la neurosis, es inseparable del retorno de lo reprimido. “Ahí donde eso ha sido [*Là où ç'a été*] reprimido, algo sigue funcionando, algo sigue hablando –gracias a lo cual, además, se puede centrar, designar el lugar de la represión y de la enfermedad, decir ‘ahí está’ (*c'est là*)–” (Lacan 1957d: 20). Lo que se reprime no es una cosa, según Lacan, sino una verdad, que debido a esta operación se expresa en otra parte en un lenguaje cifrado. La verdad reprimida persiste transpuesta al lenguaje neurótico. “Sólo que uno ya no es capaz de decir en ese momento cuál es el sujeto que habla, sino que ‘eso’ [*ça*] habla y sigue hablando” (Lacan 1957d: 20). La represión no aniquila la verdad, sino que esta última

“está ahí, se ofrece, presente, pero convertida en ‘inconsciente’. El sujeto que ha reprimido la verdad no gobierna más, no está ya en el centro de su discurso: las cosas continúan funcionando solas y el discurso sigue articulándose, pero por fuera del sujeto. Y ese lugar, ese por fuera del sujeto, es estrictamente lo que se llama el inconsciente.” (Lacan 1957d: 20)¹³²

Lo que se ha perdido no es la verdad, sino la clave del nuevo lenguaje en el que ella se expresa en adelante. Y es ahí donde interviene el psicoanalista

Ahora bien, el hecho de que no se sepa cuál es el sujeto que habla no conduce a Lacan a hacer las preguntas: “¿Es el lenguaje la esencia del hombre?” o “¿Quién habla?”, que son de difícil formulación en la práctica, sino este otro interrogante: “¿Desde dónde habla eso [*ça*]?”, ya que “a partir de Freud, el centro del hombre no está ya ahí donde se lo creía, sino en Otro escenario, y hay que reconstruir a partir de allí” (Lacan 1957d: 22). Esta idea implica no una

¹³² Es en este sentido que Lacan dice, en su intervención en la exposición de Daniel Lagache, “Fascinación de la conciencia por el yo”, que el sujeto como persona sólo es “*personne*”, jugando con la ambigüedad semántica de la palabra como “persona” y “nadie” a la vez, es decir, es “*οὐτις* en el sentido uliseano” (Lacan 1957c: 329).

metafísica o una lingüística, sino una teoría del sujeto, en la que el lenguaje es, sin embargo, fundamental. Así, la fórmula de Freud: “*Là où ça a été, je dois être*” (“Donde eso ha sido, yo debo ser”), significa simplemente que “es necesario que el sujeto pueda situarse, ponerse, reinstalarse en su sitio, ese sitio donde ya no estaba, reemplazado por esa palabra anónima, desubjetivada, que se llama el eso.” (Lacan 1957d: 22).

En suma, el inconsciente es definido como un espacio diverso que el de la conciencia. Si Freud afirma que el lugar psíquico del sueño es, retomando la expresión de Gustav Fechner, “*ein anderer Schauplatz*”, “otro escenario” u “otra escena” (AE V: 529 y AE VIII: 168), Lacan propone que el inconsciente es el lugar del Otro o de lo Otro (*l’Autre*). El Otro es un segundo grado de alteridad, porque está en una posición de mediación del desdoblamiento del sujeto respecto de sí mismo y de su semejante. No es el otro como “otro yo”, objeto imaginario de la agresividad y el enamoramiento del yo. Conmueve la identidad del sí mismo, ya que, el acto mismo de hablar funda al sujeto y al mismo tiempo al Otro, “marcando al sujeto con la alienación de sí mismo” (Lacan 1955b: 10). Este concepto hegeliano inspira la fórmula de que “el inconsciente es el discurso del Otro” (E: 524), que, a su vez, es estrictamente equivalente a la idea de que “la cosa habla” estudiada. Si el paso del sujeto del inconsciente al yo se produce en la dialéctica hegeliana a costa de que el yo se abandone a sí mismo en el saber absoluto, el descubrimiento freudiano hace que “ese paso sólo puede tener lugar sobre el eje de la excentricidad” (Lacan 1955b: 10).

En suma, para resumir los últimos cuatro apartados, puede decirse que con la diferencia entre las dos formas de hablar, la Cosa y el pupitre, el *Es* y el yo, y el lugar del Otro, Lacan establece una distribución por desnivelación: la verdad es eso otro que siempre se le sustrae al yo, pero que está en conexión con él. Ella es previa a la verdad como adecuación de la cosa al intelecto (verdad apofántica o de relación intencional entre la conciencia y el objeto), un “lugar de ser” y “de luz”, en cierto sentido heideggeriano.¹³³ La trascendencia de la verdad,

¹³³ Este desnivel explica la operación lacaniana de poner “la cosa” en el lugar de la “Sabiduría de Dios” de Pascal, pues sería fácil reemplazar en la prosopopeya “la verdad” por “Dios”: ambas instancias son *transcendens* por excelencia. Como comenta Havet, el responsable de la edición de los *Pensamientos*: “‘La Sabiduría de Dios...’ no es una mera locución figurada para decir ‘Dios en su sabiduría’. Es una personificación que se ha convertido en lo que la teología cristiana llama una persona divina. La Sabiduría de Dios, o simplemente la Sabiduría, es lo mismo que el Verbo. La palabra *logos* procede de Platón, la palabra *sofia* es la traducción adoptada por la Biblia Septuaginta para la palabra hebrea que designa esa virtud. En el en el capítulo VIII libro de los Proverbios, la *Sabiduría* se anuncia y se define a sí misma en una prosopopeya que inspiró la de Pascal” (Pascal, 1866: 190).

que se vio en el Capítulo 4 como el saber absoluto leído desde Heidegger y la verdad del inconsciente más allá de san Agustín, se refuerza ahora por esta distinción de dos niveles de la verdad elaborada por Heidegger. El primero concibe la verdad como adecuación entre la cosa y el pensamiento, y se corresponde con la correlación intencional entre la conciencia y sus objetos imaginarios (la realidad). En cambio, el segundo entiende la verdad como un *Wo*, un “lugar de ser”, el *Kern unseres Wesens*, que es precisamente la que articula el sentido de lo que el análisis se propone alcanzar. El propio Heidegger toma la verdad del ser como el horizonte trascendental de articulación del sentido en el que los entes se presentan y se ausentan. Además, por otra parte, la idea de que el ser no es algo que el hombre produce, sino que se “le da”, es uno de los cambios fundamentales en los textos de los cuarenta, como se vio: lo trascendental es cada vez menos el Dasein sino el ser mismo. Ahora bien, Lacan retoma esta trascendencia para marcar la diferencia radical entre la conciencia y el inconsciente, diferencia que no es una oposición binaria, sino una desnivelación. La diferencia ontológica, por lo tanto, permite plantear un inconsciente que no se apoye en la diferencia entre conciencia y no-conciencia: así como la negación del ente no es el ser, la negación de la conciencia no es el inconsciente.

2.5. *La (c)ouverture del ser*

Para concluir este capítulo, expondré en detalle un hallazgo del modo en el que Lacan lee la letra heideggeriana. Si la verdad del Dasein es su *Erschlossenheit*, su *ouverture* (apertura) al ser, Lacan se apropia de esta noción de modo inesperado, pero original, en el contexto de invención de su seminario. No he encontrado en ningún comentador que se halla hecho notar esto. La circunstancia es la de una de las últimas clases del *Seminario 3*, en la que se lamenta de que, durante ese año y a diferencia de los anteriores, el público prácticamente no hubiese abierto la boca por temor de pasar vergüenza. Pareciéndole insuficiente esta para callar, agrega: “me dirán que lo que ganan es pasar por ‘*bouchés*’ en grupo, y que, en definitiva, es mucho más soportable de esa forma” (S3: 421). Es importante atender aquí a lo que Lacan dice sobre el término “*bouchés*”, que significa *rempli, fermé, couvert y qui n’arrive pas à comprendre*, y que en aquella frase parece emplear en este último sentido, el de “tonto”. Ya que añade entonces al respecto:

“De todos modos, en relación con el término ‘*bouchés*’, no puede dejar de impactarnos que algunos filósofos –que son los del momento y a los que me refiero de vez en cuando discretamente [sin duda se refiere a Heidegger]– encuentren una confirmación del hecho de que el hombre, entre todos los ‘*étants*’, es un ‘*étant couvert*’. Aun así, no podemos dejar de ver, en algunos momentos, esa especie de afirmación pánica que especifica nuestra época –la *ouverture de l’être*, que fascina a cualquiera que se ponga a pensar– como una suerte de balance y compensación de lo que precisamente el término tan familiar de ‘*bouché*’ expresa, como se lo señala sentenciosamente: un divorcio entre los prejuicios de la ciencia con relación al hombre –a saber, que ella cada vez menos puede dar con las propiedades que están ahí adicionalmente (esto es, que él habla, piensa, siente, en suma, que es un animal racional)–.¹³⁴

Por otro lado, esa gente [Heidegger] se esfuerza por redescubrir, sin duda, que lo que está en el fundamento del pensamiento no es privilegio de los pensadores, sino que, en el más mínimo acto de su existencia, el ser humano, sean cuales sean sus extravíos en su propia existencia, cuando precisamente quiere articular algo, sigue siendo, a pesar de todo, un *être couvert*. En ese nivel se supone que se mantienen los que verdaderamente piensan, los que lo dicen. Estén seguros, en todo caso, que yo no me mantengo en ese nivel, aunque algunos, por tener una mirada superficial, intenten difundir la idea contraria. Al menos, en ese nivel no se sitúa ni se concibe la realidad que está en juego cuando exploramos la materia analítica. Sin duda, es imposible decir algo sensato al respecto, salvo resituándolo en el medio de lo que llamaremos las *béances de l’être*.

Pero estas *béances* han asumido ciertas formas, y esto es lo precioso en la experiencia analítica: que, sin duda, ella para nada está cerrada al aspecto radicalmente cuestionador y cuestionable de la posición humana, sino que le aporta algunos determinantes. Por supuesto, si se toma estos determinantes por determinados, se precipita el psicoanálisis por el camino de los prejuicios de la ciencia, que deja escapar toda la esencia de la realidad humana. Pero creo que si mantenemos las cosas en ese nivel sencillamente, y si tampoco las colocamos demasiado alto, ahí estará lo que puede permitirnos dar a nuestra experiencia el acento justo de lo que llamo razón mediocre” (S3: 421-22).

¹³⁴ En S3 figura, en lugar de “a saber, que ella cada vez menos... animal racional”, lo siguiente: “y la experiencia de éste en lo que sería su autenticidad”, expresión inhallable en *ST*, es decir, inventado por el editor francés.

Esta extensa cita merece, dadas su complejidad y sus oscilaciones en la argumentación, un comentario detenido. En primer lugar, Lacan retoma la palabra que había empleado para referirse a la posible explicación que su público daría de su silencio, según la cual pasar por tontos (*bouchés*) era preferible a pasar vergüenza. Pero al referirse a “*bouché*” ahora, ya no lo hace, a mi juicio, en el sentido de “tonto” (*qui n’arrive pas à comprendre*), sino en el de “tapado” (*couvert*). En este hecho, según Lacan, Heidegger (a quien alude, pero no nombra) encuentra la confirmación de que el hombre es un *étant couvert*. La afirmación heideggeriana de la condición humana como una *ouverture de l’être*¹³⁵ vendría a oponerse a lo que “*bouché*” designa: la tontería o ceguera de la ciencia respecto de las propiedades más humanas, como el hablar, el pensar o el sentir. Aquí termina el primer hilo argumentativo de Lacan, que he decidido diferenciar poniendo párrafo aparte en la cita.

Ante todo, cabe preguntarse qué sucede en este discurso. Descarto que haya un error en las estenografías originales, ya que es el juego de palabras el que explica el movimiento del argumento. Al contrario, llamar al hombre *étant couvert* expresa algo preciso y relacionado con la definición heideggeriana del Dasein como *étant ouvert*. En principio, Lacan pareciera trazar así una oposición entre lo *bouché*, lo *couvert* como visión científica (el hombre según este prejuicio) y lo *ouvert* como visión filosófica (el hombre como animal racional). Más aún, considero que Lacan da un paso aquí que no ni siquiera él termina de delimitar. Designar al hombre con los dos giros, *couvert* y *ouvert*, sólo destaca la “c” que marca la diferencia entre ambos, y así este fonema adquiere el valor de un sentido de privación comparable al poseído por el *a-* griego (*a-léthé*) y el *un-* alemán (*un-verborgen*). Extremando el argumento, podría decirse que Lacan afirma la *(c)ouverture de l’être*.

Luego, en el segundo párrafo, Lacan atribuye implícitamente a Heidegger la idea de que el fundamento del pensamiento reside, no en la reflexión, sino en el hecho de que el ser humano, en su existir, siempre es un *être couvert*. Lo cual, según lo antedicho, es lo mismo que decir que es un *être ouvert*. Ahora bien, este nivel, propio del filósofo, no es el de la experiencia analítica. En efecto, Lacan recusa a los que equiparan el nivel en el que él se mueve con el que tematiza Heidegger. Por el contrario, la “realidad” de la “materia analítica” está en lo que él llama las *béances de l’être*, las “oquedades del ser”. En definitiva, mientras

¹³⁵ Este paso dialéctico queda irremediablemente perdido en S3, donde el editor francés “corrige”, por así decir, el “*couvert*” de las *ST* por el mejor sonante “*ouvert*”. Para mi sorpresa, el mismo error es cometido por la edición de *SF*. La discusión que emprenderé sobre ese paso también sería impracticable sobre la base de estas ediciones.

que el filósofo no hace más que contrabalancear la “tontería” de la ciencia –que, objetivando al hombre, deja de lado su “racionalidad” en cuanto *logos* tal como lo entiende Heidegger– con la “apertura del ser”, las *béances de l'être* de las que se ocupa el análisis, concluye Lacan en el tercer párrafo, se sitúan en un nivel que difiere de otros dos. En efecto, este nivel no está en las alturas del pensar ni en la bajeza de los prejuicios científicos, sino en el punto intermedio de una “razón mediocre”. Esta “razón” parece ser de nuevo el *logos*, pero ya no en el sentido heideggeriano, sino en uno propiamente lacaniano, el del “*logos* literal”.¹³⁶ Ahora bien, último, aunque así se opone a la *overture de l'être* las *béances de l'être*, el psicoanálisis parecería estar más cerca de la filosofía que de la ciencia, debido a dos motivos. Por un lado, las oquedades del ser guardan relación con la apertura del ser, ya que la experiencia analítica está abierta a la posición del ser humano como “radicalmente cuestionador y cuestionable”. Y, por otro lado, esta experiencia aporta determinantes que no deben ser confundidos con cosas determinadas. En resumen, puede verse que la relación de Lacan con Heidegger es en este punto más bien vacilante y aproximativa, por eso mismo, fructífera, en vez de dogmática y reproductiva.

¹³⁶ Cf. las Conclusiones.

Tercera parte:

La temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein

El sentido del cuidado es definido por Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) como la temporeidad (*Zeitlichkeit*). La consecuencia que tiene esto en la investigación de este tratado es la de una reinterpretación de la propiedad y la impropiidad de la existencia del Dasein en relación con la forma de tiempo que en cada caso adquiere cada uno de esos modos. La diferencia entre un pasado propio e impropio, así como su determinación por el porvenir, son elementos que radicalizan una analítica de la existencia que parte de la cotidianeidad media para llegar a un estado de resuelto precursor de la muerte. Es esta temporeidad la que, como se verá en lo que sigue, Lacan retoma.

En efecto, en “La función y el campo...” (1953c), Lacan realiza lo que llama un “retorno a Freud” (E: 302). A partir de este retorno, la relación de la historia con el psicoanálisis es desplegada en la obra lacaniana en lo propongo ordenar en tres direcciones: la historicidad inherente al sujeto del inconsciente, la historia del descubrimiento freudiano y el decurso posterior del movimiento psicoanalítico. En efecto, en primer lugar, el estudio de los cinco historiales freudianos durante la década de 1950, en particular el del hombre de los lobos, da lugar a una reflexión sobre la historicidad del sujeto. En segundo lugar, la aparición en 1953 del primer volumen de la biografía de Freud escrita por Ernest Jones (1953-57), sumada a la publicación en 1950 de las cartas a Fliess y del “Proyecto de psicología” (Freud 1895) en *The Origins of Psycho-analysis* (Freud 1887-1904), llevan a Lacan a revisitar la historia de los hechos que llevaron a Freud a descubrir el inconsciente. Por último, el retorno a Freud, en su dimensión de operación teórica, práctica y política contra otras escuelas psicoanalíticas contemporáneas, se propuso mostrar los desvíos del descubrimiento por obra de los posfreudianos, y así elaboró una peculiar interpretación de la historia del psicoanálisis. La primera dirección concierne al sujeto del que se ocupa el psicoanálisis, mientras que las otras dos, al psicoanálisis como movimiento. Todas se apropian de forma original de ideas heideggerianas sobre la historia: en particular, en la primera dirección, que se estudiará en el capítulo a continuación, en el sentido de la temporeidad del Dasein, y en las otras dos, que se analizarán en el Capítulo 6, en el de la historia del ser.

Capítulo 5. El tiempo del sujeto

El presente capítulo muestra el modo en el que Lacan se apropia de la temporeidad del Dasein para producir dos operaciones en el campo del psicoanálisis. Por un lado, la primera es la invención del concepto que él llama *après coup*, que es elaborado, no sólo en base a la *Nachträglichkeit* freudiana, como es la creencia común, sino también, según mi hipótesis, a partir de la *Zeitlichkeit* heideggeriana. Por otro lado, la segunda operación es el empleo de los modos de la propiedad y la impropiedad, el ser-para-la-muerte y también otras categorías de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, como estructuras fundamentales de la dirección de la cura psicoanalítica. Si estas dos operaciones se producen en el marco del retorno a Freud, como se dijo más arriba, éste implica para Lacan una reinterpretación de las cinco historias clínicas freudianas.¹³⁷ De entre ellos, es el caso del hombre de los lobos el que conduce a Lacan a una reflexión sobre la temporalidad del sujeto psicoanalítico, a saber, la secuencia que se establece entre la represión y el retorno de lo reprimido. Como se verá, este historial permite articular la primera operación lacaniana con la segunda, en la medida en que es la dimensión futuriente de la temporeidad propia la que determina tanto el *après coup* como la eficacia de la cura analítica.

1. La *Nachträglichkeit* como *après coup*

1.1. *El siendo sido (Gewesend) como habiendo sido*

Desde el inicio del retorno a Freud, Lacan define la operación psicoanalítica en términos de un proceso de historización. Así, en “La función y el campo...” (1953c), Lacan define el análisis por tres aspectos: sus medios son el habla, que “confiere un sentido a las funciones del individuo”, su dominio es el discurso concreto, “en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto”, y su operación es la propia de la historia, la cual “constituye la emergencia de la verdad en la realidad” (E: 257). En base al habla intersubjetiva, el análisis procura hacer recordar al sujeto lo reprimido mediante la interpretación.

En efecto, esa fue la empresa en el origen del psicoanálisis. Como se sabe, éste comenzó con el descubrimiento del trauma en Anna O. presentado en *Estudios sobre la histeria* (Freud

¹³⁷ Cuyo orden fue el siguiente (según Dor 1994: 201): Dora (en 1950-51), el hombre de los lobos (en 1951-52), el hombre de las ratas (en 1952-53), el presidente Schreber en (1955-56) y el pequeño Hans en (1956-57).

y Breuer 1895a: 47-70). La etiología de la paciente histérica a la que Breuer había atendido, fue identificada como un acontecimiento traumático. Pues la revelación de tal trauma, que había sido reconocido como la causa del síntoma, produjo el cese de este último. El método para acceder a los recuerdos olvidados, por otra parte, era al principio la hipnosis. Su eficacia dependía del supuesto de que era que ella, al ensanchar el campo de la conciencia, permitía recoger de las profundidades del alma los traumas relegados con el fin de devolverlos.

Ahora bien, Lacan cuestiona que el recordar el acontecimiento traumático equivalga a una toma de conciencia. Afirma así que lo que permite eliminar el síntoma no es el ingreso en la conciencia, sino la puesta en palabras, recordando que la propia Anna O. había bautizado tal proceder como *talking cure*: la “cura por la palabra” o “curarse hablando”. Esto no tiene nada que ver con el psicologismo de “hacer consciente lo inconsciente” –fórmula en la que recae Freud en su primera época–, es decir, hacer pasar un contenido de un sitio, el inconsciente, a otro, la conciencia. Como dice en el “Discurso de Roma” (1953d), “la cuestión no radica en pasar de un piso inconsciente, sumido en la oscuridad, al piso consciente, sede de la claridad, mediante algún tipo de ascensor misterioso [...], esto es una objetivación [...], radica en un pasaje al habla” (EE: 139-40).¹³⁸

Por el contrario, el trauma debe ser, no “hecho consciente”, sino “verbalizado”: pasado al verbo, o sea, a un relato (*épos*) que cuenta en el presente los orígenes de la persona. En efecto, el discurso que el sujeto sostiene como común a sus contemporáneos, contiene otro discurso, que es arcaico o extranjero y es dicho indirectamente o entrecomillado. El despliegue de estos dos discursos es, en cierta medida, lo que viene a sustituir la oposición entre los lugares de la conciencia y el inconsciente. Así, es gracias a la hipnosis que ese otro discurso puede ser pronunciado por el sujeto en el presente con la vivacidad de un actor (si se tiene en mente la recreación del pasado que suponen tales estados de trance). Ahora bien, el paso metodológico más importante de Freud fue abandonar la hipnosis por la asociación libre.

Lacan muestra la diferencia entre uno y otro método mediante la siguiente imagen: la rememoración hipnótica (reproducción hablada del pasado) es a la rememoración vigil del material analítico, lo que el drama (producción de los mitos originales de la polis ante la asamblea) es a la historia. Así, la innovación de Freud es pasar de un sujeto que dramatiza a un sujeto que historiza. Y sobre esto precisa Lacan que

¹³⁸ Como se vio en el Capítulo 4, la cuestión es la de la naturaleza de este espacio como “lugar de ser”.

“en el lenguaje heideggeriano, diríase que *ambos tipos de rememoración constituyen al sujeto* como *gewesend* [habiendo sido] —esto es, como *siendo quien ha sido así*—. Pero en la *unidad interna de esta temporalización*, el “siendo” [*l'étant*, el ente] marca la *convergencia de los habiendo sido*. En otras palabras, de suponer que hubiesen ocurrido otros encuentros desde que alguno de estos momentos ha sido, habría resultado un ente distinto que le ocasionaría haber sido totalmente diferente.” (É: 255)

El acto de recordar —sea por hipnosis o por asociación libre— constituye al sujeto como *gewesend* (habiendo sido): como un pasado (*gewesen*) que es presente (*-end*), es decir, como alguien cuyo ser se modaliza en un pasado que guarda relación con un presente. El empleo del giro heideggeriano “*gewesend*” (incrustado por Lacan sin explicaciones ni cita alguna, y que desorienta al lector no familiarizado con *Ser y tiempo*) es una de las pruebas más ciertas de la profundidad de la lectura que Lacan tenía de dicho tratado.

El texto del que “*gewesend*” está extraído es casi sin duda el siguiente párrafo del § 65:

“volviendo venideramente a sí, la resolución precursora se pone en la situación presentándola. El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido [*gewesene Zukunft*] (o mejor, que *está siendo sido* [*gewesende*]) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*], es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*.” (SZ: 326; mi subrayado)

La lectura lacaniana del § 65 es corroborada por los otros conceptos usados implícitamente en la cita de más arriba. En efecto, la unidad interna de lo que Lacan llama “temporalización” —como la confluencia de los habiendo sido en un *étant* (en el doble sentido de “siendo” y “ente”)—, se refiere, sin duda, a la temporización (*Zeitigung*) de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein en su tres *Ekstasen* (SZ: 329). Ahora bien, de estos tres, sólo dos está presentes en la cita de Lacan: el haber-sido (*Gewesenheit*) y el presente (*Gegenwart*). Ahora bien, por su parte, el futuro (*Zukunft*) —que, de acuerdo con Heidegger, incluso tiene una preeminencia sobre los otros dos éxtasis como *gewesene Zukunft*, por cuanto es de donde emerge el futuro y brota el presente— posee en la constitución del sujeto lacaniano, como se verá más adelante,

un papel tanto o más importante que los otros dos. Lacan enfatiza aquí la *Gewesenheit*, en mi opinión, porque se ocupa en particular de la naturaleza del recordar analítico. La distinción que pone en juego implícitamente es la que Heidegger hace, en el § 65, entre la *Vergangenheit* –comprensión impropia de un pasado que pertenece a un tiempo anterior y cuya presencia en la actualidad no puede dar cuenta de la preeminencia de su función para el Dasein– y la *Gewesenheit* –comprensión propia de un pasado que aparece como aquello que he sido pero que sigo siendo en relación a un futuro al cual advengo–. Si el *étant*, en efecto, “señala la convergencia de los habiendo sido”, es porque mi pasado es, no lo que he sido, sino lo que, según Heidegger, “está siendo sido”.

Así, prosigue Lacan, la verdad histórica en el habla analítica tiene “la realidad de lo que no es verdadero ni falso” (E: 255-56). Como se vio en el Capítulo 4, lo contrastable con la realidad como verdadero o falso se distingue del nivel de la articulación propia del hablar: la verdad del inconsciente. El síntoma histérico atestigua en la actualidad esa parte del pasado que fue apartada en una elección frente a una encrucijada. Por lo tanto, el método analítico reside en la asunción, por parte del sujeto, de su historia. Ésta sólo constituida por un habla dirigida al otro. Ahora bien, Lacan precisa que si, para Freud, la integridad de la cura se mide mediante la obtención de la continuidad en la anamnesis, no es porque se trate de una restauración bergsoniana la duración, ni de una memoria biológica. Por el contrario, Freud apunta a la historia:

“En la anamnesis psicoanalítica, lo que está en juego no es la realidad, sino la verdad, porque el efecto del habla plena es reordenar las *contingencias pasadas* confiriéndoles el sentido de las *necesidades por venir*, tal como son constituidas por la *poca libertad con la que el sujeto las hace presentes*.” (E: 256; mi subrayado)

La palabra plena, aquélla que, como se vio anteriormente, instituye un sentido, lo hace en un orden temporal, articulado según las “contingencias pasadas”, las “necesidades por venir” y la “poca libertad con la que el sujeto las hace presentes”. Laplanche (2006: 21) ha señalado ya la vena heideggeriana de este planteo. En efecto, esta triple dimensión revela ser conforme a los tres éxtasis del Dasein: haber-sido, presente y futuro. Así, Lacan agrega que, en el caso del hombre de los lobos, Freud

“hace descansar la balanza –donde las *conjeturas sobre el pasado* hacen oscilar las *promesas acerca del futuro*– únicamente sobre la *exactitud de las certidumbres cronológicas*.” (E: 256; mi subrayado)

Aquí, una vez más el pasado (las “conjeturas”) y el futuro (las “promesas”) no están de entrada constituidos, sino que se producen la temporalización. Según Lacan, en efecto, Freud hace dos operaciones con el hombre de los lobos. Por un lado, intenta objetivar y hasta fechar el acontecimiento de la escena primitiva (en la que, como se vio en el Capítulo 1 y se detallará más adelante, habría presenciado el coito entre sus padres, y que trataré enseguida). Pero, por otro lado, también

“presupone todas las *resubjetivaciones* del acontecimiento que estima necesarias para explicar sus efectos en *cada punto de inflexión en el que el sujeto se reestructura* –es decir, las diversas reestructuraciones del acontecimiento que ocurren, como expresa, *nachträglich, après coup* [después de lo sucedido]–.” (E: 256)¹³⁹

El trauma de la infancia es no sólo subjetivado, sino resubjetivado en un proceso que es de temporalización, ahora precisado como reestructuración “*après coup*”. Esta expresión es la que usa Lacan para traducir un término que atraviesa la obra freudiana, *Nachträglichkeit*, que suele traducirse por “posterioridad” o “retroactividad”, pero que, por carecer de un uso sistemático por parte de Freud, no había adquirido estatus de concepto hasta que Lacan lo retomó. Particularmente, es en el caso del hombre de los lobos (Freud 1918) que el fundador del psicoanálisis lo emplea profusamente para referirse al efecto por el que las vivencias del paciente reciben un nuevo sentido *a posteriori*. Así, dado que la primera vez que aparece la idea de *après coup* en la obra lacaniana es en el contexto recién desarrollado, mi hipótesis es que Lacan comprende lo *nachträglich* como *après coup* gracias a la *Zeitlichkeit* –esto es, una temporeidad en la que un pasado es un sido que a su vez es un siendo que adviene a un futuro que supedita el presente–. Antes de analizar en el tercer apartado la *Nachträglichkeit* en el

¹³⁹ Lacan compara la lógica que Freud aplica a este caso con la que él mismo formaliza en “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (1945): aquélla que ordena el progreso del sujeto en los tres tiempos del instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir (E: 204-7). Según esto, Freud elide los tiempos para comprender– a saber, los intervalos de tiempo en los que el acontecimiento queda latente en el sujeto– en beneficio de “los momentos de concluir –que precipitan la meditación del sujeto a decidir el sentido que se dará al acontecimiento original–” (E: 257).

historial del hombre de los lobos de acuerdo con la interpretación de Lacan, examinaré a continuación otros aspectos de la temporalidad heideggeriana del proceso de subjetivación en “La función y el campo...” que completan lo recién expuesto.

1.2. *La historización primaria y la historización secundaria*

A mi juicio, el *après coup* se estructura en base a una distinción Lacan hace en “La función y el campo...” al pasar y que no retoma en sus desarrollos ulteriores. Me refiero a las dos funciones que él atribuye a la historización: la función primaria y la función secundaria. El psicoanálisis, como ciencia de lo particular (y en esto semejante a la historiografía), se ocupa de acontecimientos que no son hechos accidentales, facticios o brutos, sino que tienen una historización primaria: “la historia ya se constituye en la escena en la que será representada una vez que haya sido escrita” (E: 261).

Así, por ejemplo, afirma Lacan, un disturbio en un barrio de París puede ser vivido como una victoria o una derrota del Parlamento o de la Corte en una época, y como una victoria o una derrota del proletariado o de la burguesía en otra época. La circunstancia de que este acontecimiento no sea el mismo en un caso y en otro, por no dejar en la memoria de los hombres el mismo recuerdo, es la historización primaria. Ahora bien, prosigue el ejemplo de Lacan, una vez desaparecidos el Parlamento y la Corte, el primer acontecimiento (el disturbio en la época monárquica) recobrará su valor traumático, susceptible de borrarse o de ser reanimado. En cambio, mientras haya hombres al servicio de la lucha de clases, el recuerdo del segundo acontecimiento (el disturbio en la época republicana) seguirá vivo, incluso bajo la censura –dado que la amnesia a causa de la represión es una forma vívida de la memoria–. De este modo, el hecho de que un acontecimiento historizado primariamente recobre su valor de trauma o siga vivo, es la historización secundaria. Y aunque Lacan no lo afirma de modo explícito, es válido reconocer esta última como la historización propia de la operación analítica:

“lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia [...]. Lo ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que ya han determinado cierto número de ‘puntos de inflexión’ históricos en su existencia.” (E: 261)

Esta idea, por otra parte, es retomada en el *Seminario 3*: lo que es propicio en un análisis no es la continuidad de las vivencias, sino “los puntos decisivos de la articulación simbólica, de la historia, en el sentido de la Historia de Francia” (S3: 162). Así, un personaje en un tiempo y lugar determinados comienza a volverse histórico ahí mismo, o bien se vuelve histórico por una reorganización posterior.

Por ende, considero que, en “La función y el campo...”, el análisis es definido como *una historización secundaria de algo ya historizado de forma primaria*. Lo que Freud llamaba fijación a un estadio instintivo oral o anal, por ejemplo, es, en la perspectiva de Lacan, un estigma histórico, dado que esos estadios ya están organizados subjetivamente cuando son vividos. El estadio anal, por caso, es tan histórico cuando se lo vive como cuando se lo repiensa, ya que en ambos casos está fundado en la intersubjetividad. El hecho de que el hombre se los lobos se haya hecho encima de niño es significativo de por sí, de modo tal que esta falta de control sobre sus esfínteres podrá interpretarse en su adultez como pérdida de prestigio o emoción erótica. Este hecho cobró un valor histórico o simbólico, que seguirá teniendo o no. Así, la historización primaria implica que las particularidades del sujeto se modelan desde el instante mismo en el que habla y en el que las preguntas se introducen en lo que Lacan llama su “historia historizada-historizante” (S2: 324).

La historización primaria es, en suma, la condición de posibilidad para la reproducción subjetiva del pasado en el presente:

“la regresión psicoanalítica implica la dimensión progresiva de la historia del sujeto, que Freud consideró ausente del concepto jungiano de regresión neurótica [...]. La experiencia analítica de por sí renueva esta progresión al asegurarse su continuación.”
(E: 288)

Esta sola línea, que constituye es el único rastro de la interpretación que Lacan hace del debate entre Freud y Jung sobre la realidad de las fantasías sexuales, contribuye a la idea de que el análisis es una historización secundaria. En efecto, mientras que Jung sostenía que la neurosis infantil no es más que una fantasía que el enfermo en la actualidad inventa por regresión, Freud insistía en que la neurosis infantil ha de tener un grano de verdad histórica (una “escena primitiva”, como en el caso del hombre de los lobos). Ahora bien, que esta verdad sea el producto de un trauma realmente vivido, o bien un precipitado histórico de la

herencia filogenética, es algo que Freud no termina de decidir en el historial. Pero más allá de esta indefinición, la toma de partido de Lacan por Freud obedece a esta idea: es necesario que haya habido *una historización primaria, la dimensión progresiva de la historia del sujeto, para que un análisis, mediante una regresión, como método para reconstruir el pasado, pueda dar continuidad a esa progresión.*

Así pues, los hechos históricos son hechos reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden (en la historización primaria), y susceptibles de perfeccionamiento (historización secundaria). El inconsciente es definido como “esa parte del discurso concreto en cuanto transindividual de la que el sujeto no dispone para reestablecer la continuidad de su discurso consciente” (E: 258). La represión, la causante de esa falta de disposición, tiene dos efectos. Por un lado, produce el capítulo censurado de la historia del sujeto que está marcado por una laguna u ocupado por una mentira. Pero, por otro lado, hace que la verdad esté en otro lugar: en las formaciones del inconsciente, en las que “se conservan en las distorsiones exigidas por la inserción del capítulo adulterado en los capítulos que lo enmarcan, capítulo cuyo sentido será reestablecido por mi exégesis” (E: 259).

Así, el análisis restituye la continuidad del discurso donde se constituye la historia del sujeto. Este último no es lo que el individuo experimenta subjetivamente, sino la verdad que el individuo puede alcanzar, verdad de la historia del sujeto que “no está del todo contenida en su guion, pero que tiene su lugar marcado en él” (E: 265). El progreso analítico se efectúa, precisa Lacan en el *Seminario I*, a través de una “reintegración, por parte del sujeto, de su historia [...] más allá sus límites individuales” (S1: 26) –“historia” que él distingue del “pasado”, en la medida en que ella es “el pasado historizado en el presente porque fue vivido en el pasado” (S1: 27). Lacan expresa así, una vez más, lo que en términos de Heidegger sería el hecho de que la *Vergangenheit* (el pasado) no es la *Gewesenheit* (el haber-sido).

Ahora bien, si restituir la historia del sujeto es restituir su pasado, se abre la pregunta por las funciones del tiempo en la realización analítica del sujeto humano. En un análisis, los acontecimientos que formaron la existencia del sujeto no tienen que ser revividos por él –en una “reminiscencia intuitiva”, sino ser reescritos por él: “lo que cuenta es lo que reconstruye de ellos” (S1: 28) –en una rememoración auténtica–. La operación del análisis reside en la reconstrucción de los sucesos: “se trata menos de recordar que de reescribir la historia” (S1: 29). Esto tiene que leerse a la luz de su concepción del habla plena: si ésta es la que hace

acto, es decir, la que transforma al sujeto en el acto mismo. El análisis apunta a “la asunción, por parte del sujeto, de sus propias vivencias” (S1: 64), y no su reviviscencia o dramatización por la hipnosis.

El individuo sólo se constituye como sujeto por su pregunta, que evoca una respuesta del analista en cuanto otro:

“profiero lo que fue sólo con vistas a *lo que será* [...], [de modo tal que] lo que se realiza en mi historia no es el pasado definido de *lo que fue*, ya que no es más, ni tampoco el pasado perfecto de *lo que ha sido en lo que soy*, sino el futuro perfecto [*futur antérieur*] de *lo que habré sido*, puesto que estoy en camino de devenir.” (E: 300; mi subrayado)

Una vez más, la palabra es estructurada por Lacan como un acto temporalizador. El habla analítica no es una constatación de hechos pasado finalizados (*Vergangenheit*, diríase), ni una explicación de hechos presentes a partir del pasado (postulación de la causa y el efecto), sino que es un *futur antérieur*, que expresa en francés mejor el aspecto futuriente del pasado que es dicho en tal situación. Además, es importante notar mientras que “fue” y “ha sido”, además de ser pasados clausurados, son formas verbales en tercera persona, “habré sido”, en cambio, aparte de estar abierto, está en primera persona. Así, para Lacan, hay una oposición entre un pasado cerrado al futuro y enunciado en tercera persona, y un pasado abierto al futuro y asumido en primera persona.

Por otra parte, el futuro está ligado al instinto de muerte, en la medida en que, según Lacan, tal instinto es el límite de la función histórica del sujeto. Es la muerte entendida

“no como la fecha eventual de expiración de la vida del individuo, ni como la certeza empírica del sujeto, sino, según la fórmula que Heidegger da de la muerte, como ‘*la posibilidad absolutamente propia, incondicional, insuperable, cierta y, como tal, indeterminada del sujeto*’ –entendiendo que el sujeto se define por su historicidad–.” (E: 318; mi subrayado)

La “fecha eventual de expiración de la vida del individuo” parece una traducción libre de lo que Heidegger denomina en el § 52 *Ableben*, el “dejar de vivir”, mientras que la “certeza empírica” es la “*empirisch Gewißheit*”: “*Que el dejar de vivir, entendido como un hecho que*

acontece, 'sólo' sea empíricamente cierto, no es decisivo en relación con la certeza de la muerte" (SZ: 257). Con esta certeza se encubre la certeza existencial: "se sabe de la muerte cierta, y sin embargo no se 'está' propiamente cierto de ella" (SZ: 258). Pero este encubrir da prueba de que la muerte debe comprenderse de otro modo, aquél que Heidegger describe con las palabras que en la cita Lacan reproduce literalmente sin dar la fuente: la muerte de Dasein como "su posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada" (SZ: 259).¹⁴⁰ Heidegger detalla, en el § 53, que el estar vuelto hacia la muerte como posibilidad no es un "ocuparse de su realización" ni un "permanecer junto a su posibilidad" ni un "esperar su posibilidad", sino un "adelantarse hasta la posibilidad", a saber, un "comportarse respecto de la muerte de modo tal que ella se revele como posibilidad en y para ese estar" (SZ: 262). Como posibilidad, ella es: la más propia, porque le abre al Dasein a su más propio poder-ser diferente de la cotidianidad del uno; la más irrespectiva, en la medida en que singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo; la más insuperable, por cuanto libera al Dasein de su caída y lo compele a asumir su existencia; la más cierta, ya que es una certeza existencial y no epistémica; y la más indeterminada, dado que el Dasein "se abre a una constante *amenaza* que brota de su mismo 'Ahí'" (SZ: 265), amenaza que se revela en la disposición afectiva de la angustia.

Lacan no retoma pormenorizadamente estas características, pero es importante señalar que de su interpretación se desprende que el Dasein es equiparado al sujeto. En base a tal análisis fenomenológico, Lacan afirma la muerte como el límite presente en cada instante en lo que está terminado en la historia: representa el pasado "en su forma real" no como "el pasado físico (cuya existencia está abolida), ni el pasado épico (tal como ha sido perfeccionado en la obra de la memoria), ni el pasado histórico (en el que el hombre encuentra el garante de su porvenir), sino el pasado que se manifiesta invertido en la repetición" (E: 318). Más allá de que la idea de repetición no esté presente en el texto original de "La función y el campo..." de 1953,¹⁴¹ todo lo anteriormente expuesto da cuenta de que la temporalidad historizadora de la transferencia va desde el futuro hacia el pasado.

¹⁴⁰ El orden con el que Lacan enumera los elementos delata que él cita ese párrafo y no la página más canónica, que reza: "*La muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto [sein-zum-Tode] de éste hacia su fin*" (SZ: 258-59).

¹⁴¹ El propio Lacan aclara en una nota a pie de 1966 incluida en los *Escritos*: "estas cuatro palabras [*renversée dans la répétition*], en las que nuestra última formulación de la repetición se inscribe, han reemplazado una

Esta direccionalidad es la misma que Heidegger presenta en la resolución precursora, en la que el Dasein está vuelto hacia la muerte. Esto es posible porque el Dasein, como sostiene el § 65, es venidero (*zukünftiges*), es decir, que en él se da el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*), el cual consiste en “dejarse-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente” (SZ: 325). El futuro no es un ahora que todavía no se ha hecho efectivo, y que sólo más tarde llegará a ser. Además, en la resolución precursora, el Dasein se hace cargo de su condición de arrojado, es decir, ser en forma propia como él ya siempre era. Esto es posible porque el Dasein venidero puede ser su haber-sido (*Gewesenheit*):

“sólo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un ‘yo *he sido*’, puede venir futuriamente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema [la muerte] es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El Dasein sólo puede *haber sido* en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro.” (SZ: 326)¹⁴²

La idea heideggeriana de que “el haber-sido emerge en cierta manera del futuro” es así la definición propia de la *Nachträglichkeit* antes vista y asimismo, como se desarrollará en lo siguiente, la fuente de la concepción de la cura lacaniana. Como insiste Lacan en otra parte, lo inconsciente reprimido es, entonces, “algo que retorna, es una anamnesis”: es “el llamado a la memoria de un acontecimiento que siempre es histórico, que está referido hacia atrás, es decir, que está vuelto hacia el porvenir [*qui est pour l’avenir*]” (Lacan 1955b: 8). Pasado y futuro se conjugan, una vez más, en una expresión (*être pour l’avenir*) que adicionalmente puede caracterizarse como de sello heideggeriano.

1.3. *La historia en el hombre de los lobos*

El papel de la historia en el análisis puede verse por la negativa en el caso del hombre de los lobos, “De la historia de una neurosis infantil” (Freud 1918), que Lacan abordó en el segundo (Lacan 1951-52) de los dos seminarios privados que dictó antes de que se volviesen

recurso inadecuado al ‘eterno retorno’ [el texto original decía: *toujours présent dans l’éternel retour*], que era todo lo que podíamos hacer entender en esa época [1953]” (E: 318).

¹⁴² “La temporalidad de la repetición *ya extensa* que venideramente está-siendo-sida” (SZ: 391).

públicos en 1953.¹⁴³ En efecto, como se vio, el análisis busca que el sujeto logre “la realización plena y entera”, esto es, “asumir lo que ha sido su propia historia” (Lacan 1951-52: clase 1). En cambio, el hombre de los lobos nunca pudo recordar la realidad pasada del acontecimiento traumático que él habría presenciado en su primera infancia, lo que Freud llama la “escena primitiva”: el coito *a tergo* de sus padres.

Respecto del acontecimiento traumático, Lacan distingue su realidad de su historicidad, en la medida en que esta última es “una impresión que dominó al sujeto y que es necesaria para explicar la continuación de su comportamiento” (Lacan 1951-52: clase 1). En efecto, esta impresión no pudo ser rememorada por el sujeto, sino que tuvo que ser reconstruida por Freud a partir de sus consecuencias en la conducta actual del sujeto. Ella no fue obtenida por el recuerdo, sino la reconstrucción a partir de un sueño de angustia que el sujeto había tenido en la víspera de navidad, que coincidía con su cuarto cumpleaños. En este sueño, unos lobos lo miraban inmóviles y calmos (AE XVII: 29). Freud dio con la escena del coito parental traduciendo el contenido del sueño por una inversión: los lobos tranquilos mirando al sujeto representaban al sujeto observando una escena agitada.

Lacan da inicio al seminario afirmando que el inconsciente es el producto de la represión de fases del desarrollo infantil centradas en el complejo de Edipo. La represión, por su parte, es la exclusión de la conciencia de una situación. Establece un desconocimiento por parte de lo excluyente, pero también una atracción por parte de lo excluido: todo lo relacionado con esa situación tiende a unirse a la esfera amnésica de lo reprimido, que impide la realización del sujeto. La situación central que se reprime es el complejo de Edipo: la relación de deseo y rivalidad del sujeto con la madre y el padre. Mientras que la fase preedípica consiste en una relación dual del sujeto con la madre, la fase edípica implica la entrada del padre para entablar una relación de tres. La relación de sumisión del niño a la madre es superada gracias al padre, que hace de mediador y pacificador entre ellos. La relación preedípica tiene dos caras: el otro es a la vez un modelo ideal y un objeto de lucha, ya que el ser humano se reconoce como yo

¹⁴³ Lacan dio dos seminarios privados antes del *Seminario I*: uno sobre el historial de Dora (1950-51), del que no queda ningún registro (y cuyos resultados se traslucen en el artículo “Intervención sobre la transferencia”, Lacan 1952), y el que aquí se analizará. Del seminario sobre el hombre de los lobos sólo quedan unos apuntes de origen desconocido, pero consistentes con aseveraciones que Lacan hace en otras partes de su obra. Fueron recogidos en *Petits écrits et conférences, 1945-1981* (pp. 364-385), una recopilación de fotocopias de diverso origen, que agrupa varios textos inéditos de Lacan, sin indicación editorial. Sigo aquí la edición que preparara en base a ellos Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Es por este motivo que las citas se hará simplemente nombrando la clase correspondiente, sin consignar página.

en el otro y al mismo tiempo se aliena a él. En la fase edípica, la interdicción del padre sobre el goce de la relación dual consiste produce una sexualidad normativizada y un nuevo modo de referencia a la realidad. Como tal, es la principal intervención de la cultura. La rivalidad con el padre en la fase edípica da lugar a la represión. Cuando el sujeto juzga al padre como omnipotente, la rivalidad se vuelve amenaza de castración. La sexualidad y el yo se disocian dando paso al período normal de latencia, en el que el retorno de lo reprimido provoca las neurosis infantiles.

Ahora bien, en el hombre de los lobos, la rivalidad con el padre no pudo realizarse como amenaza de castración, y fue sustituida por una relación de amor al padre. Como el padre fue más castrado que castrador, el complejo de Edipo quedó invertido, inacabado y fragmentado. Al no tener el sujeto un padre real que simbolizara el padre edípico, la relación de amor con él terminó por reactivar la angustia de la escena primitiva. En cambio, el padre simbólico implica el temor a la castración, lo cual lo rechaza al padre imaginario de la escena primitiva. Sin embargo, Freud asegura que el temor a la castración domina toda la historia del sujeto, y se pregunta si esto se debe a una herencia filogenética. La relación simbólica que el sujeto busca es un padre castrador: el padre simbólico, no su padre real, para tener con él relaciones punitivas. Con su actitud provocativa, busca ser castigado por su padre. Pero como el padre real no encarna el padre simbólico, el sujeto no puede identificarse con una imagen paterna que cumpla la función simbólica del padre. Así, en el triángulo edípico, se identifica con la madre y desea al padre, teniendo una relación homosexual pasiva con éste. Pero, al mismo tiempo, la identificación con la madre en la escena primitiva es rechazada, porque evoca la experiencia del cuerpo fragmentado (un angustiante estado previo al yo). Por eso la libido narcisista niega su aspecto homosexual afirmando la imagen corporal completa. El conflicto entre un cuerpo fragmentado (impresión feminizante) y una imagen corporal completa (unívoca y fálica) da lugar a una afirmación viril con una dificultad para alcanzar un objeto heterosexual. El sujeto, feminizado en el inconsciente, elige la posición opuesta en el yo. Así, detenido en esa escena dual, tiene relaciones heterosexuales de forma irruptora, estereotipada y sin los sentimientos que conllevan normalmente –esto es, con un realce de la agresividad narcisista que reduce la libido a explosiones compulsivas frente a ciertas imagos–. Haber experimentado la escena primitiva al final del estadio del espejo, produjo una pasividad que constituye la fijación homosexual inconsciente. La represión implica la lucha narcisista por

mantener la virilidad y suprimir la tendencia homosexual. El yo toma partido con la investidura narcisista de la fuerza viril. El hombre de los lobos hace una elección parcial y contrariada que lo lleva a desconocer a su pareja femenina.

Las reconstrucciones históricas de Freud muestran un método similar a “como se procede con los monumentos y documentos de archivo, siguiendo la vía de la crítica y la exégesis de textos: si un elemento aparece en algún punto en forma elaborada, es seguro que el punto donde aparece menos elaborado es anterior” (S1: 280). Freud sitúa la fecha de la experiencia traumática con una fórmula: $n + 1/2$ año, donde n puede ser 1 (según Freud) o 0 (según Lacan). En ese momento, la escena no fue vivida como un trauma, sino que un cobró valor traumático a raíz del sueño angustiante a la espera de los regalos navideños y de cumpleaños. Este sueño es la irrupción de la escena primitiva en la conciencia nocturna. Como el sujeto la olvidó, “es inintegrable a su memoria consciente”, y entonces “resurge cuando él intenta mediatizar su deseo creando una relación simbólica con el padre” (Lacan 1951-52: clase 2). En efecto, la espera por parte del sujeto del doble don en esas fechas implica un don de amor real del padre que da lugar al sueño de angustia. Pero la angustia acompaña el retorno de algo no propiamente reprimido, ya que, en este caso, lo reprimido es “algo que no fue memorizado simbólicamente” (Lacan 1951-52: clase 2).

Lacan señala en este punto la ambigüedad de la concepción freudiana del trauma. En su primera teoría de la neurosis, de 1897, Freud considera el trauma como el ocasionador de la enfermedad que, como reprimido originariamente, es un pasado que debe ser restituido. En 1918, el trauma del hombre de los lobos parece más una fantasía que un acontecimiento real, y aun así, Freud intenta dar con su realidad. Si bien el acontecimiento traumático no puede rememorarse en el plano simbólico, permite comprender la posterior sexualidad fragmentada del sujeto. Lo que el sujeto debería asumir es su historia: “una verdad que tiene como propiedad el hecho de que el sujeto que la asume depende de ella en su constitución de sujeto” (Lacan 1951-52: clase 1). El fin del análisis exige que el sujeto integre simbólicamente su sexualidad, una realidad que, por no haber simbolizado del todo, se le escapa en parte.

Volviendo a este historial un año más tarde, en el *Seminario I* (1953-54), Lacan halla el problema central del hombre de los lobos en lo que él llama la *Prägung* del acontecimiento como traumático. Propongo que este término –que, según mi examen, Freud sólo utiliza una

vez en el historial (GW XII: 141) difícilmente en el sentido que Lacan le da aquí—¹⁴⁴ nombra incipientemente el *après coup*. La *Prägung* es, de acuerdo con, Lacan la “acuñación” de un acontecimiento como traumático. Ella se localiza en “un inconsciente no reprimido” (S1: 281), por no haber alcanzado la verbalización o la significación en el sujeto. En consecuencia, resurge como un fragmento suelto a medida que el sujeto organiza paso a paso su mundo simbólico. La prueba de ello es lo que le sucede al sujeto entre el momento primero *x* (escena primordial) y los 4 años (sueño de angustia), fecha en la que Freud localiza la represión. Entre los 3½ y los 4 años, el sujeto integra los agitados acontecimientos de sus primeros años en el campo humano de significaciones que es la ley del complejo de Edipo. En este aspecto, la neurosis infantil es equivalente a un psicoanálisis: ella “realiza la reintegración del pasado y pone a funcionar el juego de los símbolos, la *Prägung*, que sólo en el límite es alcanzada por un juego retroactivo (*nachträglich*)” (S1: 283). En su integración mediante el juego de los acontecimientos como historia, la acuñación, a los cuatro años, adquiere su valor traumático en el plano imaginario, dada la forma conmovedora de la primera integración simbólica para el sujeto.

Así, Lacan llega a una conclusión radical:

“el trauma, en la medida en que cumple una acción represora, interviene *après coup* (*nachträglich*). En ese momento, algo se desprende del sujeto en el mundo simbólico que está integrando, algo que desde entonces ya no será del sujeto. El sujeto ya no hablará más de eso, ya no lo integrará. No obstante, eso permanece ahí, en alguna parte, hablado por algo que el sujeto no domina. Será el primer núcleo de lo que luego serán sus síntomas.” (S1: 283)

Hipotetizo que Lacan, con la noción de *après coup* —en su calidad de reapropiación de la *Nachträglichkeit* en los términos heideggerianos vistos más arriba—, radicaliza la teoría que Freud propuso en el “Proyecto de psicología” (1895a) acerca de una eficacia del trauma en dos tiempos, según la cual un hecho, al ser vivido como inocuo en un primer tiempo, sólo se

¹⁴⁴ “El uso lingüístico ha recogido aspectos de esta fase sexual oral, acuñándolos en sus giros [*Der Sprachgebrauch hat gewisse Prägungen dieser oralen Sexualphase dauernd angenommen*]; habla de un objeto de amor ‘apetitoso’, llama ‘dulce’ a la amada. Recordemos que nuestro pequeño paciente no quería comer sino cosas dulces. Caramelos, bombones, subrogan regularmente en el sueño a caricias, satisfacciones sexuales” (AE XVII: 97).

vuelve traumático en un segundo tiempo. Freud explicaba la eficacia del segundo tiempo sobre el primero por el despertar de la sexualidad en la pubertad (AE I: 400-3). En cambio, Lacan, desechando las explicaciones organicistas, propone que sólo una intervención de lo simbólico puede dar a una vivencia pasada un nuevo sentido. Así, lo que ocurrió en el caso del hombre de los lobos, es que no hubo nadie presente para darle la palabra –lo cual es exactamente lo contrario de lo que ocurre en un análisis–.

Dado que en lo simbólico “se inscribe la historia del sujeto (su aspecto no de *Entwicklung*, sino de *Geschichte*), el sujeto se reconoce correlativamente en el pasado y el porvenir” (S1: 237). En un análisis, estos dos momentos no van en la dirección del pasado al porvenir, sino por “el buen orden: del porvenir al pasado [...]: es porque el enfermo tiene un porvenir que pueden ir en sentido regresivo” (S1: 238). Como se ve, es la dimensión futuriente del Dasein la que se reconoce una vez más como la eficaz en el *après coup* del análisis. Buscar el pasado del paciente no es como hurgar en un tacho, como si la memoria estuviese almacenada ahí como un stock. Para explicar la temporalidad del análisis, Lacan retoma un giro de Freud en *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (Freud 1917a), donde se distingue entre una regresión tópica y una regresión “*temporal* o en la historia del desarrollo [zeitlichen oder entwicklungsgeschichtlichen]” (AE XIV: 226). Lacan sustantiva la expresión como “*zeitlich-Entwicklungsgeschichte*”¹⁴⁵ para calificarla de casi contradictoria, por la razón de que, a mi juicio, ella reúne dos concepciones, que para Lacan son diversas, del acontecer del sujeto: como desarrollo (*Entwicklung*) y como historia (*Geschichte*).

El inconsciente –definido así como “ciertas imposibilidades ligadas a la historia del sujeto en la medida en que éste inscribe su desarrollo en ella” (S1: 238)– se distingue por tres condiciones: es negativo (idealmente inaccesible), es casi real, y es algo que “se realizará en lo simbólico” o que “habrá sido gracias al progreso simbólico en el análisis” (S1: 239). Que el inconsciente no “es”, sino que “habrá sido”, hay que explicarlo por la temporalidad de la represión que dio origen al inconsciente. Esta temporalidad, que resultará ser futuriente, se muestra su paradoja en el hombre de los lobos. Si según Freud, observa Lacan, la “represión” es una “fijación”, en el momento en el que dicho paciente hace una fijación, no se produce una represión, sino que tiene lugar mucho después. Por lo tanto,

¹⁴⁵ Sobre *Nacträglichkeit*, cf. Weller, 2012

“la *Verdrängung* [represión] siempre es una *Nachdrängung*. ¿Cómo explicar el retorno de lo reprimido por lo tanto? Por paradójico que sea, sólo hay una manera de hacerlo: no viene del pasado, sino del porvenir.” (S1: 239)

Aquí se ve con claridad la reformulación de la teoría freudiana del trauma en dos tiempos por parte de Lacan. En efecto, el propio Freud dio en *La represión* (Freud 1915b) lo que creo que es una segunda versión de su teoría de los dos tiempos del trauma. La represión es en ese texto definida como la sucesión de un primer tiempo (la represión originaria) por un segundo tiempo (la represión propiamente dicha).¹⁴⁶ En mi opinión, cuando Lacan habla de “fijación”, se refiere a la represión originaria, y cuando dice “represión”, es la represión propiamente dicha. Las consecuencias de lo anterior son dos: por un lado, que toda represión otra que la originaria es siempre *nachträglich* (*après-coup*); pero, por otro lado, y más importante aún, que la represión originaria no es traumática sino a partir de la represión propiamente dicha que siempre es una *Nachdrängung*, lo que yo traducidía por “posrepresión” o “represión a posteriori” –en suma, que la represión originaria sólo deviene traumática a posteriori, por lo cual puede decirse que, en términos heideggerianos, “el haber-sido emerge del futuro” y, en las palabras de Lacan ya citadas, “el buen orden” del análisis va “del porvenir al pasado”–.

Ahora bien, además del tiempo de la represión originaria y la represión propiamente dicha, hay un tercer tiempo, el único a través del cual se tiene noticia del inconsciente: el retorno de lo reprimido (en un síntoma o una formación del inconsciente). Para ilustrar la temporalidad de ese retorno, Lacan toma, sin citarlo, un apólogo del libro *Cibernética* (Wiener 1948: 60),¹⁴⁷ cuyo sentido de ejemplo, no muy claro en el seminario, intentaré aclarar. El relato

¹⁴⁶ “La represión propiamente dicha es un “esfuerzo de dar caza” [*Nachdrängung*]” (AE XIV: 143). Freud parece usar la palabra no tanto en su sentido usual (“empujar desde atrás”), sino por su pertenencia a la misma familia que *Verdrängung*.

¹⁴⁷ Hasta ahora nadie había asentado esta referencia. Lacan no menciona ni el capítulo ni el libro de donde toma la imagen, pero sí el nombre de Wiener. He podido hallar el texto, que reproduzco a continuación: “Es un experimento mental muy interesante caer en la fantasía de concebir un ser inteligente cuyo tiempo discurriera en sentido contrario al nuestro. Para un ser semejante sería imposible toda comunicación con nosotros. Cualquier señal que emitiera nos llegaría con una secuencia lógica de consecuentes desde su punto de vista que serían antecedentes desde el nuestro. Estos antecedentes estarían ya en nuestra experiencia y nos habrían servido de explicación natural de su señal sin necesidad de suponer que la haya enviado un ser inteligente. Si nos dibujase un cuadrado, veríamos los restos de la figura como sus precursores y nos parecería la curiosa cristalización –siempre perfectamente explicable– de esos restos. Su significado nos parecería tan fortuito como las caras que vemos en las montañas y acantilados. El dibujo del cuadrado nos parecería una catástrofe –súbita, claro, pero explicable por las leyes naturales– por la que el cuadrado dejaría de existir. Nuestra contraparte tendría exactamente las mismas ideas con respecto a nosotros. *Dentro de cualquier mundo con el que podamos comunicar, la dirección del tiempo es uniforme*” (Wiener 1948: 60; traducción modificada).

describe a dos personajes con una dimensión temporal en un sentido recíprocamente inverso. Si uno envía un mensaje al otro, una señal, por ejemplo, el otro la verá primero desvaneciéndose ante de verla (o el cuadrado borrándose antes de verlo). Para Wiener, esta historia muestra que la comunicación requiere una dirección del tiempo uniforme. En cambio, Lacan halla en ella otro sentido: afirma que al analista le pasa lo mismo que a ese otro. En efecto, el síntoma se le presenta primero como una huella que no será comprendida hasta que el análisis “haya avanzado” lo suficiente y el analista “haya comprendido” su sentido:

“la *Verdrängung* [represión] siempre es una *Nachdrängung* [posrepresión], y lo que vemos en el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que sólo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será sino algo que, en un momento determinado de la realización, habrá sido.” (S1: 240)

El trauma sólo es tal *après coup*, también en el análisis el retorno sólo es tal *après coup*. Aquí aparece el éxtasis temporal que restaba, el futuro, para dar cuenta de la operación analítica. Lo reprimido que retorna tiene el tiempo del *futur antérieur*, que desde el punto de vista de su aspecto verbal visualiza una acción que será pasado en el futuro. Así, en la supeditación de lo que ha sido al advenir retorna la noción heideggeriana del tiempo: “el haber-sido [*Gewesenheit*] emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido [*gewesene Zukunft*] (o mejor, que está siendo sido [*gewesende*]) hace brotar de sí el presente” (SZ: 326).¹⁴⁸

Para concluir este apartado sobre el hombre de los lobos, es pertinente agregar que este caso ilustra, según Lacan, no sólo la temporalidad propia, sino también la temporalidad impropia introducida por la decisión de Freud de poner un plazo a la finalización de la cura. Si la duración del análisis es indefinida para el sujeto –dado que es imprevisible el tiempo que tomará a un sujeto comprender–, la fijación de un límite de tiempo a un análisis es una

¹⁴⁸ Un importante aspecto adicional sobre la estrecha relación entre la represión y el retorno de lo reprimido será estudiada en el Capítulo 6.

“proyección espacializadora [que aliena al sujeto], [...] [puesto que] desde el momento en el que la fecha de vencimiento de su verdad puede preverse [...], la verdad ya está allí; es decir, reestablecemos en el sujeto su espejismo original en la medida en que él sitúa su verdad en nosotros.” (E: 310)

Esta alienación del sujeto de su verdad se ve en que el hombre de los lobos nunca logró integrar su recuerdo de la escena primitiva en su historia, pese a todas las pruebas a favor de ella y a su convicción. Freud, por haber sido un padre demasiado fuerte, le impidió asumir sus relaciones, debiendo usar el apremio temporal para darle la clave de su historia en algo que fue, en vez de un análisis, una psicopedagogía. Por eso aquél no la asumió y el sentido quedó alienado a Freud. Lo demuestra la culpabilidad invertida de la renta dada por Freud al hombre de los lobos, por la cual éste se volvió una momia psicoanalítica que ya no lograría asumir su persona y que acabaría por construir en su paranoia un delirio narcisista.

2. La cura y el fin de análisis en la existencia

Que el proceso analítico es concebido como una historización que tiene la estructura de la temporización futuriente del Dasein, queda claro en el hecho de que la finalidad de la cura es concebida en esta época por Lacan como la asunción del estar vuelto hacia la muerte. Más aún, como mostraré a continuación, la concepción de la cura misma está construida en cierta medida por una traducción al registro de la experiencia analítica de estructuras de ser del Dasein descritas en *Ser y tiempo*: fundamentalmente, la propiedad y la impropiidad. Ésta es una tesis original, que sólo tiene un antecedente relativo en Simonelli 2014a.

A continuación expondré el esquema de la cura según Lacan, mostrando sus relaciones con esos modos de ser, y finalmente mostraré que el modelo apologético del fin de análisis propuesto por él, el de *Edipo en Colono*, casi sin duda proviene de la lectura del libro de Heidegger, *Introducción a la metafísica* (1953a).

2.1. El esquema de la cura: lo propio y lo impropio

Desde un punto de vista metodológico, la fenomenología hermenéutica parte del ente para llevar a una mostración explícita el ser, que se muestra previa y concomitantemente. Ella penetra la cotidianidad media, inmediata y regular, que se caracteriza por la indiferenciación modal, para aprehender los fenómenos en su ser. Esto repercute en la estructura de *Ser y*

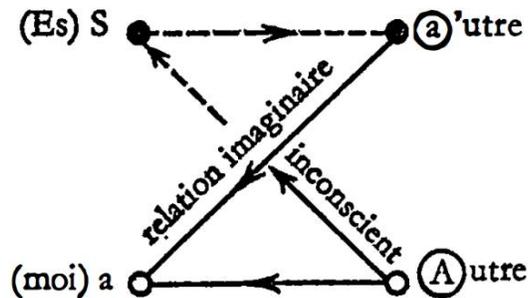
tiempo: la analítica existencial conduce desde una hermenéutica de lo cotidiano (primera sección) hacia una hermenéutica de sí (segunda sección). Así, la indiferencia modal de la medianidad se manifiesta primero en un modo impropio de la existencia para luego dar lugar a un modo propio de ésta: “hasta aquí, la interpretación, tomando pie en la cotidianidad media, se ha limitado al análisis del existir indiferente o impropio” (SZ: 232). El análisis existencial es originario en la medida en que la propiedad y la consecuente integridad del Dasein son alcanzadas.

En la cotidianidad “el Dasein no es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo” (SZ: 317). El uno, el modo de ser que se caracteriza por el distanciamiento, el dominio, la dictadura, la medianía, el alivianamiento del ser y la publicidad, se plasma en el decirse “yo”. El Dasein, al llamarse “yo”, apunta al ente que es cada vez él mismo, pero tiende en esta autointerpretación cotidiana a comprenderse desde el mundo de las ocupaciones, a caer en éste e interpretarse por el modo como se refleja en él (*Reluzenz*), confundiendo su modo de ser. En la caída del Dasein, éste huye de sí mismo hacia el uno. El uno-mismo dice “yo, yo” porque no es propiamente él mismo, y esquivo el poder-ser propio. Pero el Dasein puede *asumir su sí mismo* en cierta condición. Ahora bien, aunque el sí mismo no se deja reducir a un yo-sustancia, tampoco él es el fundamento constantemente presente del cuidado, sino que en la resolución precursora, como modo propio del existir, alcanza la estabilidad de sí mismo. El modo propio del poder-estar-entero del Dasein se da en la resolución precursora, que al volverse hacia la posibilidad más propia y auténtica, se efectúa como un adelantarse hacia la muerte como fin del Dasein: “el estar vuelto de éste *hacia* su fin” (SZ: 259).

La dirección de la cura de Lacan en la década de 1950, que consiste en un pasaje de lo imaginario a lo simbólico, sigue en gran medida la dinámica del paso desde lo impropio a lo propio. La neurosis de la que el análisis se ocupa es la consecuencia del hecho de que el yo del paciente reprime y desconoce los deseos. El inconsciente es el discurso del Otro, según Lacan, porque lo Otro es lo que el yo pretende desconocer. Pero sólo hay sujeto en la medida en que de ese conflicto se produce un retorno que es captado en el modo de formaciones del inconsciente (sueños, síntomas, actos fallidos, entre otros). Por la naturaleza del conflicto, en la cura se despliegan ambos actores: el yo y el inconsciente. Por un lado, la resistencia del paciente frente al analista es la inercia que el yo opone a la fuerza que el otro yo aplica. Por otro lado, la transferencia del paciente es la operación por la que el analista se vuelve el Otro

desde el que la palabra inconsciente insiste. Así, el análisis tiene que superar la interferencia que la relación resistencial imaginaria entre los yo es genera en la relación simbólica. Sólo cuando se la vence emerge la palabra que permite la reapropiación subjetiva de la historia.

Para ordenar la cura analítica, Lacan propone en el *Seminario 2* (1954-55) el esquema L, cuya forma final es dada en “El seminario sobre ‘La carta robada’” (Lacan 1956g; E: 53):



Si bien el esquema consta de cuatro elementos, ellos pueden agruparse de a pares en dos ejes: el eje del inconsciente (A-S) y el eje de la relación imaginaria (*a-a'*). Se corresponden, como se verá, con lo que en términos heideggerianos es la impropiedad y la propiedad:

- 1) S designa al sujeto, no en su totalidad, sino “en su apertura” (S2: 365): el paciente que habla es el sujeto en la medida en que no sabe lo que dice. *a* es el lugar donde el sujeto se ve: el yo que se cree ser y que, como forma, constituye sus objetos. *a'* es el otro que el yo ve como su reflejo: le está acoplado en una relación de reflexión visual, por cuanto el *ego* que siempre es un *alter ego*. El eje *a-a'* es la relación imaginaria en un plano de espejo. En este eje se sitúa también lo que Lacan llama el muro del lenguaje, donde el sujeto habla con los otros poniéndolos en relación con su propia imagen (identificándose con ellos en el lenguaje común). En él se ubica, según lo antedicho, el modo impropio de ser, en particular el reflejarse del Dasein en las cosas y los otros y al existir como uno.
- 2) En el eje A-S puede situarse, en cambio, el modo propio de ser. A es el Otro al que el sujeto se dirige en verdad, y está del otro lado del muro del lenguaje. El problema del tratamiento es que si bien el sujeto que habla apunta a ese lugar, sólo suele dar con los otros del espejo: “si bien la palabra se funda en la existencia del Otro verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado [...], tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos comprenderlo” (Lacan, 1954-55: 367).

Ante este dilema, el análisis tiene dos caminos. O bien puede producirse una objetivación de la situación analítica y provocarse una reconstitución imaginaria del yo por identificación con el analista. El conflicto entre el yo y el deseo se decide no levantando las represiones y haciendo emerger el sujeto del inconsciente, sino reforzando el yo débil mediante su apoyo en el analista. O bien puede tomarse la palabra como fundamento de la cura y dar lugar así a la asunción de un hablar pleno. Estas dos vías, en cuanto modos impropios y propios de la cura, tienen en un doble alcance: uno externo, en la medida en que Lacan considera que sus colegas posfreudianos terminan por caer en prácticas impropias, oponiéndose a la práctica propia que sería la suya;¹⁴⁹ y uno interno, ya que la contraposición entre la relación imaginaria y la palabra inconsciente se corresponde con un modo impropio y un modo propio del hablar. En efecto, como se vio en capítulos anteriores, Lacan distingue dos modos del hablar: palabra plena y palabra vacía. En la palabra vacía, el paciente no hace más que hablar del yo, el cual, como siempre es otro, termina enajenando su deseo. En cambio, en la palabra plena, el llamado a la verdad del deseo del sujeto encuentra su plena realización. Lo que se había anticipado en el Capítulo 4, a saber, que la palabra vacía está construida sobre el modelo de la *Gerede*, como forma caída, transmisiva y repetitiva de la auténtica comunicación (*Mitteilung*), ahora se ubica en un contexto más amplio por ser ella el modo impropio de la *Rede* constitutiva del Dasein.

Así, según el esquema L, la neurosis consiste en que existe algo reprimido que produce un retorno. El eje A-S, la realización simbólica del sujeto, está intermediada por el eje $a-a'$. Parte del discurso que va de A a S pasa y a la vez no pasa por a' y a , que con su resistencia imaginaria lo interrumpe. Lacan compara esta situación con una lámpara tróda, en la que una corriente puede pasar al circuito.¹⁵⁰ Si hay un vacío, desde cátodo al ánodo se produce un bombardeo electrónico gracias al cual la corriente pasa. Pero además del ánodo y del cátodo, hay una rejilla transversal. La positivización hace pasar por ella los electrones hacia el ánodo, y la negativización detiene en seco el proceso. Así, el camino de la cura lacaniana reside en que el analista, depurado por su propio análisis de su yo, sea capaz de participar de

¹⁴⁹ Esto es lo que Lacan denomina la desviación posfreudiana respecto del descubrimiento freudiano, cuya base en la filosofía de Heidegger se expondrá en detalle en el Capítulo 6.

¹⁵⁰ Señálese que este modelo, que Lacan retoma varias veces en el *Seminario 2*, ha sido totalmente ignorado por la bibliografía especializada, quizá a causa de que en la edición del seminario preparada por Miller es puesto en un segundo plano, a diferencia de la edición de ST.

la radical alteridad del Otro. Si el analista sigue estando como *a'*, produce la resistencia del yo. Si el analista, en cambio, no está como *a'*, el yo del sujeto concuerda, ya no con el otro del espejo, sino con el Otro radical. El analista, en cuanto espejo del sujeto, sólo le refleja un vacío y así desactiva la relación imaginaria por la que el yo sería el único que habla. Esto produce la transferencia entre A y *a*, que entonces al comunicarse hacen que

“entre ambos se establezca una positivización simultánea respecto a la lámpara tróica [...], [donde] la palabra fundamental –que va de S a A– encuentra una vibración armónica, que, lejos de interferir, permite su paso [...], [de modo que] el discurso fundamental, hasta allí censurado, se esclarece.” (S2: 479)

Así, la palabra verdadera pasa al otro lado del muro del lenguaje para reunir al sujeto con el Otro. El sujeto se desplaza un lugar en el que puede “asumir la relación de transferencia en el lugar donde está y donde en un principio no sabía que estaba” (S2: 370).

Esta concepción de la cura reinventa la máxima freudiana, ya estudiada en gran detalle en el Capítulo 4, de la meta del análisis: “*Wo Es war, soll Ich werden*” (“Donde eso era, yo debo advenir”). Según Lacan, si el *Es* freudiano es el S en cuanto sujeto, entonces hay dos lecturas posibles: o bien el sujeto siempre está ahí y se reconoce o no; o bien, y ésta es la opinión de Lacan, “al final del análisis el sujeto debe tener la palabra y entrar en relación con los verdaderos Otros” (Lacan, 1954-55: 370). *Wo Es war, soll Ich werden* quiere decir que el sujeto tiene que desplazarse desde S hacia S' para desde ahí entrar en relación con los Otros. La traducción que Lacan propone de la máxima en el *Seminario 2* es entonces: “*Là où le Es/S était, c'est là que le Ich doit être*” (“Ahí donde el *Es/S* estaba, ahí el *Ich* debe estar”, o también: “Ahí donde el *Es/S* era, ahí el *Ich* debe ser”) (Lacan, 1954-55: 370). Algo del hombre no fue expresado, sino reprimido, y

“está siempre ahí, insistiendo, y exige ser [...], hacerse reconocer [...]: el final del proceso simbólico es que el no ser llegue a ser, que sea porque ha hablado.” (S2: 454)¹⁵¹

¹⁵¹ Lacan interpreta la mudez que Freud atribuía al instinto de muerte como lo no realizado del orden simbólico: “no es a la vez que insiste en ser” y está “en parto, en movimiento, viniendo e insistiendo en ser realizado” (S2: 481).

“El yo deviene lo que no era, llega adonde está el sujeto [...], [pero no se volatiliza:] nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado.” (S2: 479 y 368)

Es el paso a ese lugar lo único que permite alcanzar el objetivo de la cura: que el sujeto reintegre y reunifique su experiencia. Esto plantea el problema de la integridad y el límite de la experiencia del sujeto y su historia.

Como se vio, el término que define la operación analítica es la “asunción”, por parte del sujeto, de su historia. Ahora puede verse que esto tiene el sentido de una *Übernahme*, un acto resolutorio. Si el tiempo del análisis es el *futur antérieur*, es porque el pasado es *Gewesenheit*, o sea, porque el progreso analítico se hace desde el futuro. Si la muerte es el límite presente en cada instante en lo que está terminado en esa historia. La temporalidad historizadora de la transferencia analítica va desde el futuro hacia el pasado. La acción del análisis consiste en que “el sujeto llegue a reconocer y nombrar su deseo”, no como “algo que estaría ahí totalmente dado”, sino como “una nueva presencia en el mundo que es creada por el sujeto cuando lo nombra” (S2: 341-42).

2.2. *El fin del análisis del yo al ser-para-la-muerte (Sein-zum-Tode)*

En última instancia, el tratamiento analítico debe conducir al sujeto desde su alienación al yo a la asunción del ser-para-la-muerte. Como plantea Lacan en un texto contemporáneo al *Seminario 2*, “Variantes de la cura-tipo” (1955a), el analista tiene que responder al sujeto desde Otro, lugar recurriendo a la palabra para mediar entre el yo y el otro: el lugar de “un tercer término: la realidad mortal o el instinto de muerte, que condiciona los prestigios del narcisismo” (E: 348). Los efectos transferenciales del instinto de muerte (resultantes de la relación imaginaria de yo a yo) pueden evitarse si el analista despoja

“la imagen narcisista de su propio yo de todas las formas del deseo por las que esa imagen ha sido constituida, para reducirla al único rostro que la sostiene detrás de sus máscaras: el rostro del amo absoluto, la muerte.” (E: 348)

La definición hegeliana de la muerte como el “amo absoluto” no tiene que encubrir aquí el hecho de que Lacan conceptualiza esta muerte en términos heideggerianos. En efecto, el término ideal del análisis del yo se encuentra para él en el punto en el que

“el sujeto, tras haber reencontrado los orígenes de su yo en una *regresión* imaginaria, llega, a través de la *progresión* de la rememoración, a su fin en el análisis –a saber, la *subjetivación de su muerte*–.” (E: 348; mi subrayado)

Una vez más, se reencuentra doble dimensión de la regresión que es progresión, por cuanto el pasado emerge del futuro. Pero ahora Lacan revela el horizonte último de este movimiento en estricta coherencia con el lugar de articulador del paso de la impropiedad a la propiedad que Heidegger otorga al estar vuelto hacia la muerte en *Ser y tiempo*. En otras palabras, la caída de lo imaginario para dar paso a un simbólico depurado de sus recubrimientos como fin del análisis se corresponde con la operatoria del abandono de la caída y la asunción de la propiedad según Heidegger. Este fin debe exigírsele al yo del analista, quien, según Lacan, sólo reconoce el prestigio de un único amo: la muerte. Ahora bien,

“para el sujeto, la realidad de su propia muerte no es de ningún modo un objeto imaginable, y el analista no puede saber nada de ella, no más que cualquier otro, salvo que él es *un ser destinado a morir* [un être promis à la mort]. Por lo tanto, suponiendo que haya reducido todos los prestigios de su yo para *acceder al ‘ser-para-la-muerte’*, ningún otro saber, sea inmediato o construido, puede ser preferido por él para convertirlo en un poder, sin que por esto sea abolido simplemente. Así pues, ahora puede responder al sujeto desde el lugar desde donde quiere responder, pero ya no quiere nada que determine este lugar.” (E: 349; mi subrayado)

Lacan retoma aquí implícitamente la relación del Dasein con la muerte que Heidegger da en el § 52, como se vio. El “saber” que el sujeto puede tener con la muerte no es una certeza empírica ni una experiencia propia, sino una relación la “posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general” (SZ: 262). Esta clase de “saber” se opone a las otras clases de saberes porque obra como su condición trascendental: las posibilidades imaginarias se incluyen en el horizonte de la imposibilidad simbólica de la existencia. Éste es el sentido de la finitud que tiene el fin del análisis como acceso al “ser-para-la-muerte” (como Lacan traduce, siguiendo la línea francesa, *Sein-zum-Tode*). Los prestigios imaginarios del yo son desechados al final del análisis y así el sujeto accede a la posición de posible analista. Por eso afirma Lacan que

“lo que el analista debe saber [es] ignorar lo que sabe” (E: 349). La condición del final del análisis –la reducción “de todos los prestigios de su yo para acceder al ‘ser-para-la-muerte’”: la “subjetivación de la muerte”– es imaginaria, no en el sentido de ilusoria, sino ideal: es “un punto ideal que, al proporcionar el punto de transformación o nodal de convergencia a figuras o funciones determinadas en la realidad, es parte constituyente de ellas” (Lacan, 1955: 350). La muerte es el fundamento que subtiende el yo.

Por otra parte, ciertos aspectos del planteo de Lacan que parecen acercarlo a Hegel son en realidad conforme a la analítica existencial. Así, cuando afirma que la dialéctica del amo y el esclavo en la imagen narcisista se reduce, al final del análisis, a la única figura que la sostiene: el amo absoluto que es la muerte, hay que tener presente que la muerte, en su calidad de imagen, es propiamente la anti-imagen por excelencia (como imposibilidad de lo posible). Pero tampoco puede dejar de señalarse, sin embargo, los aspectos hegelianos presentes en el planteo de Lacan que complementan el ser-para-la-muerte heideggeriano. Particularmente en el *Seminario 2*, donde la relación del neurótico obsesivo con la muerte sigue el modelo de la que Hegel propone entre el amo y el esclavo.

En efecto, el neurótico obsesivo se pone en la posición del esclavo que espera la muerte del amo, y así lleva a ésta a un primer plano. Pero esta muerte esperada imaginariamente le sirve, en la medida en que “se interpone entre él y la muerte [de él mismo]: cuando el amo muera todo empezará” (S1: 416). Lacan parece afirmar así que la muerte imaginada del amo es una defensa contra la muerte propia del sujeto; en términos heideggerianos, es un modo impropio que se evade en la espera de la muerte a la que en la propiedad debería estar vuelto. El obsesivo ilustra, según Lacan, lo que habría dicho Tristan Bernard el día que lo llevaban al campo de internamiento de Drancy: “Hasta ahora vivimos en la angustia, ahora viviremos en la esperanza”. Al hacerse el esclavo, interpone a la angustia por la muerte la espera por la muerte del amo:¹⁵²

“el esclavo tiene mucho que esperar de la muerte del amo. [Pero] más allá de la muerte del amo, tendrá que afrontar la muerte como todo ser plenamente realizado y *asumir, en el sentido heideggeriano, su ser-para-la-muerte*. El obsesivo, precisamente, no asume

¹⁵² Por su parte, el amo no tiene nada que interponer en su relación con la muerte. Está en una posición desesperada: sólo puede esperar su propia muerte, porque de la muerte del esclavo, no puede esperar nada, salvo algunos inconvenientes.

su ser-para-la-muerte, sino que está en suspenso. Esto es lo que hay que mostrarle. Ésta es la función de la imagen del amo que se encarna en el analista. Sólo tras haber intentado unas cuantas salidas imaginarias fuera de la prisión del amo, según ciertas escansiones, cierto *timing*, podrá el obsesivo realizar el concepto de sus obsesiones –es decir, lo que ellas significan–.” (S1: 416)

Queda así demostrado el modo como Lacan conceptualiza el final de la cura analítica por medio de una alianza novedosa entre Hegel y Heidegger: la muerte como amo absoluto y la muerte como ser-para-la-muerte en el esquema del paso de una muerte imaginada o impropia a una muerte simbólica o propia. El obsesivo está alienado en un amo cuya muerte espera. Como no sabe que ya está muerto, no puede dar el paso. El sujeto se ve privado del gozo de las cosas, porque todas las que se concede son en verdad concedidas al otro, el amo muerto. La solución reside, por lo tanto, en “hacer que se percate” de que es esclavo del amo muerto, lo cual sólo se logra “incitándolo a proseguir su discurso hasta el último grado de su rigor dialéctico”, para así “hacerle comprender cómo siempre está frustrado por anticipado de todo” (S2: 326).¹⁵³

2.3. *El final de la existencia de Edipo*

La presencia del ser-para-la-muerte en el fin de análisis se ve claramente en la ilustración que Lacan ofrece con Edipo. Durante la década de 1950, Lacan suele ofrecer como modelo de fin de análisis la figura de *Edipo en Colono*. Al final del *Seminario 2* (1954-55), afirma que el inconsciente de Edipo es “un discurso fundamental por el cual su historia está escrita ahí desde siempre, la conocemos, y él la ignora desde siempre, ella aunque juegue con él desde el principio” (S2: 314). El drama de su destino –aquello que él realiza como su historia–

¹⁵³ El obsesivo, al pensar en lo que el otro piensa, ve en él la imagen de sus propios movimientos. Ahora bien, “cada vez que el otro es exactamente el mismo que el sujeto, no hay más amo que el amo absoluto: la muerte. Pero el esclavo necesita tiempo para percibirlo, ya que está muy contento con ser esclavo, como todo el mundo” (S1: 416-17). El tiempo, lo que Lacan llama el despliegue del “tiempo para comprender”, es un factor central del análisis. El *Durcharbeiten*, “el discurso como trabajo”, es el hecho de que “el discurso tiene que proseguir un tiempo suficiente para comprometerse enteramente en la construcción del ego. A partir de ese momento, puede culminar de golpe en aquél para quien se edificó: es decir, el amo. Al mismo tiempo, su propio valor se degrada, y ya no aparece sino como trabajo” (S1: 415). La conclusión de esto es que el concepto es el tiempo. Ergo, “la transferencia es el concepto mismo del análisis, porque es el tiempo del análisis [...]. Es preciso esperar el tiempo necesario para que el sujeto realice la dimensión en cuestión en el plano del símbolo, es decir, despeje de lo vivido en análisis –de esa persecución de esa pelea, de esa opresión que realiza el análisis de las resistencias– la duración propia de algunos automatismos de repetición, lo cual les brinda, de algún modo, valor simbólico.” (S1: 415).

es que este discurso le está velado. Para Lacan, el no saber sobre este discurso es equiparable a la muerte. De este modo, el “fin del análisis” de Edipo consiste en la siguiente frase que él pronuncia: “¿Acaso es ahora, cuando nada soy, que me convierto en hombre?” (S2: 321).¹⁵⁴ El “no ser nada” es equiparable a un no tener yo: tal es “la posición extrema de Edipo al final de su existencia” (S2: 326). Es cuando él hace esa pregunta, al final de su vida, existiendo y habiendo realizado su destino, que comienza el más allá del principio de placer. “Edipo más allá de Edipo” es lo que queda de él tras haberse realizado la palabra inconsciente y después que su vida ha cumplido su destino. Este motivo se resume en el canto del coro: “Más valdría no haber nacido [μη φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον]” (S2: 349).¹⁵⁵

Así, la condición de Edipo al final de su vida es ser “el desecho, el residuo, cosa vaciada de toda apariencia especiosa” (S2: 346). Este quiasmo entre la vida y la muerte es expresada por Freud en *Más allá del principio de placer* con la fórmula: “*la meta de toda la vida es la muerte*” (AE XVIII: 108),¹⁵⁶ en virtud de la cual la vida sería un simple rodeo transitorio y sin significación última. Este nexo entre la vida y la muerte también aparece, según Lacan, en el cuento de Poe, *La verdad sobre el caso del señor Valdemar*. El protagonista, cuya habla es sostenida después de su muerte mediante el mesmerismo, queda reducido a un cadáver sobre su lecho para decir: “Estoy muerto”. Despertado pasados algunos años y su natural descomposición, exclama de repente: “Dése prisa o vuelva a dormirme, haga algo pronto, es horrible” (S2: 346).¹⁵⁷ Esa cosa nuda, pura y simple, imposible de nombrar y de mirar, que se ha vuelto el señor Valdemar, representa la conjunción impensable de la muerte con la vida: vive con una vida que es muerte, una muerte subtiende a la vida.

En el *Seminario 3* (1954-55), retomando este problema, Lacan se pregunta por qué es el hombre, de entre de todos los seres vivos, la sede en la que el sentido, que insiste a través de su vida, que “no es tan seguro que sea humano” y que expresa “algo más allá de la vida” (S: 347). Freud, si bien a veces cede a la tentación de explicarlo todo, incluso la muerte, con una

¹⁵⁴ La edición de Gredos reza: “¿Cuándo ya no soy nada, entonces resulta que soy persona?” (v. 393).

¹⁵⁵ Gredos: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene” (vv. 1224-1227).

¹⁵⁶ “Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar roderos más y más complicados, ante de alcanzar la meta de la muerte. Acaso son estos rodeos para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras, los que nos ofrecen el cuadro de los fenómenos vitales” (AE XVIII: 108).

¹⁵⁷ Poe 1845: 430 y 432 respectivamente.

teoría de la libido que afirma la economía cerrada de un deseo adecuado a su objeto, también afirma, al final de su obra, la existencia de un masoquismo primordial. Este último, en definitiva, implica que la vida no quiere curarse, como se ve en el fenómeno clínico de la reacción terapéutica negativa. La vida, al igual que Edipo en sus últimos días, maldeciría su ser. Ella

“está esencialmente alienada –ex-sistente– en el otro: está unida a la muerte, retorna siempre a ella, y sólo es llevada a circuitos más y más amplios por los elementos del mundo exterior.” (S3: 348)

Freud, al final de su vida, expresa con esto lo que Lacan llama aquí su “antihumanismo”, a saber, su realismo trágico. Así, escribe en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), que el llegar a vivir incluso trescientos años, como soñaba Bernard Shaw, no daría más chances a los hombres de hacer grandes obras: “nada se lograría con la prolongación del tiempo de vida; para ello habría que cambiar radicalmente muchas otras cosas en las condiciones mismas de la vida [*an den Lebensbedingungen von Gründe aus*]” (AE XXIII: 52). En la última parte de la frase, que traduce Lacan por “en la raíz, en la base, en las determinaciones de la vida” (S3: 351), él ve la postura de Freud respecto del nexo de la muerte con la vida (el rechazo del anhelo de que su vida se prolongue) y la compara con lo que dice el coro cuando Edipo da sus últimos pasos hacia el bosque de Colona: “μη φῦναι” (S3: 351).

Ahora bien, a diferencia del *Seminario 2*, donde la pronuncia en francés: “*Mieux vaudrait ne pas être né*” (S2: 349), ahora, en el *Seminario 3*, señala la dificultad que siempre ha habido para traducir el giro griego “μη φῦναι”, que antes había vertido por “no haber nacido”:

“se lo reduce al valor de un verso que dice que sería mejor ‘no haber nacido’ [como el propio Lacan lo había traducido un año atrás], mientras que el sentido es absolutamente claro: el único modo de sobrepasar todos esos asuntos de λόγος, de terminar con ellos, sería *no haber nacido tal*.” (S3: 351)

El texto del seminario no permite entender qué quiere decir Lacan con esto a menos que se restituya el griego entero del verso: “μη φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον”, donde aparece el λόγος que él introduce para explicar la razón del “μη φῦναι”. Mientras que una traducción

clásica, como la de Gredos citada antes en nota a pie, traduce la frase del siguiente modo: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón”, identificando el λόγον con la razón, aquí Lacan lo toma –en mi opinión, y atendiendo a lo expuesto en el Capítulo 2– como el lenguaje. Por ende, la versión lacaniana completada de este modo sería: “No haber nacido tal termina con los asuntos del lenguaje”.

Así, lo que Lacan llamara el “antihumanismo” de Freud es, en realidad, una “antropología freudiana”, que muestra

“lo que posee al hombre y hace de él, no el sostén de un irracional, sino el sostén de una razón de la que es más víctima que amo [...]: el λόγος literal.” (S3: 349)

El λόγος literal no es otro, según se vio en el Capítulo 3, que la “razón” del significante. Dos consideraciones sobre la apropiación de Heidegger por parte de Lacan son importantes en este punto.

Por un lado, al hablar del “antihumanismo” de Freud, Lacan replica, según mi hipótesis, la crítica que el propio Heidegger dirigiera en “Carta sobre el humanismo” (1946b) contra la interpretación existencialista de la analítica del Dasein que Sartre presenta en “El existencialismo es un humanismo” (1946). En efecto, frente a la pregunta de Jean Beaufret, Heidegger responde que antes que volver a darle un sentido a la palabra humanismo, hay que cuestionar la necesidad de mantenerla. En efecto, afirma él, en vez de “dejarse interpelar de nuevo por el ser” (GA 9: 319), el humanismo deposita la esencia del hombre (*homo*) en su humanidad (*humanitas*) y procura que el hombre no sea no-humano o inhumano.

Es cierto que el humanismo, por remontarse a la Antigüedad, es una revivificación de lo griego. Ahora bien, el humanismo en el sentido de Marx y Sartre, como el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, dependerá del concepto que se tenga de “libertad” y “naturaleza” del hombre. En este caso, el humanismo es metafísico, porque determina de la esencia del hombre presuponiendo ya, sabiéndolo o no, la interpretación de lo ente sin plantear y hasta impidiendo “la pregunta por la relación del ser con el ser humano” (GA 9: 321). La esencia del ser humano para el humanismo romano y sus sucesores es una interpretación metafísica del griego ξῶν λόγον ἔχον: el ser humano como *animale rationale*. Se piensa al hombre desde su *animalitas* como un ente

animal entre los demás, pero con una diferencia específica; a la *ratio* o razón como fundada en el hecho de que para toda aprehensión de lo ente en su ser, el ser mismo se halla ya siempre aclarado como lo que acontece en su verdad; y a la vida como entendida en base a una interpretación de lo ente como $\xi\omega\eta$ y $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ dentro de la que aparece lo vivo.

En particular, la crítica de Heidegger al principio del existencialismo sartreano de que “la existencia precede a la esencia” (Sartre 1946: 26) consiste en que, al adoptar ella los términos *existentia* y *essentia* de la idea metafísica de que “la *essentia* precede a la *existentia*”, sólo hace una inversión de una frase metafísica, pero no por ello deja de ser una frase metafísica. La diferencia en el ser pensada como diferencia entre *ese essentiae* y *ese existentiae*, es una señal del olvido del ser. En cambio, si la ex-sistencia significa –como se vio en el Capítulo 1– que el hombre se presenta al ser en el modo del extático estar dentro de la verdad del ser, las determinaciones humanísticas del ser humano (como animal racional, persona o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo) no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En efecto, Heidegger afirma que *Ser y tiempo* está en contra del humanismo, porque este último no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. El “humanismo” más extremo es, según él, en cambio, el hecho de que el hombre no es el señor de lo ente, sino “el pastor del ser”, aquél que es “llamado por el propio ser para la guarda de su verdad” (GA 9: 342). Es el más extremo, porque piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, por otro lado, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser: “humanismo” significa ahora que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal” (GA 9: 345).

Así pues, la defensa del antihumanismo de Lacan es mucho más fiel al pensamiento de Heidegger que la versión existencialista de Sartre, en la medida en que el “humanismo” bien comprendido reside en un descentramiento del pensar en el hombre para dirigirse a otra cosa de la que aquél recibe su determinación: el ser, en el caso de Heidegger, y el inconsciente, en el caso de Lacan, que en este punto hayan, para este último, su confluencia en el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

La segunda consideración relativa a la fuente heideggeriana concierne a que no sólo el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ proviene, como ya se vio en el Capítulo 2, del texto sobre el fragmento de Heráclito, sino que él mismo así como el $\mu\eta\ \phi\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota$ proceden, según mi hipótesis, de *Introducción a la metafísica* (1953a). En efecto, allí Heidegger afirma que si $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ es la conjunción originaria

del ser, y si el ser significa llegar al desocultamiento, entonces el juntar es un abrir y hacer patente, en oposición al ocultar y el encubrir. Por lo tanto, ser humano significa asumir la conjunción del ser del ente y, así, administrar lo descubierto y preservarlo del ocultamiento y el encubrimiento:

“Pero el rechazar tal apertura ante el ser no significa para la existencia [*Dasein*] más que renunciar a su esencia. Esto exige: salir del ser, o no entrar jamás en la existencia. Sófocles lo expresó así en canto del coro de la tragedia *Edipo en Colono* (v. 1224 ss.): ‘μη φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον’: ‘el no haber jamás entrado en la existencia triunfa sobre el conjunto del ente en su totalidad’ [*niemals ins Dasein getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seienden im Ganzen*]. No haber asumido jamás el ser-ahí [*Da-sein*], μη φῶναι, es lo que se dice del hombre, del hombre como aquel que está esencialmente juntado *con* la φύσις que es *quien* la conjunta. En este caso, φύσις, φῶναι, se emplean para el ser del hombre, mientras que λόγος se usa en el sentido de Heráclito, como el ajuste imperante del ente en su totalidad. Estas palabras poéticas expresan la más íntima relación de la existencia con el ser y su abrirse, en cuanto designan la mayor lejanía del ser, es decir, la no existencia [*Nichtdasein*]. Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa [*unheimlichste*] de la existencia: la de quebrar su fuerza sometedora del ser en el acto violento extremo contra sí mismo. La existencia tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que *es* esta posibilidad en tanto que es, pues en todo acto violento, y en cuanto existencia, ésta se tiene que quebrar en el ser.” (GA 40: 185-86)

Aquí se halla, sin duda, la fuente del planteo lacaniano, recién visto, de oponer μη φῶναι y λόγον. Para Heidegger, “salir del ser” (o “no haber entrado jamás en la existencia”) está en oposición al “conjunto del ente en su totalidad”. Por su parte, según Lacan, es el “no haber nacido tal” el que va contra “el significante”. Si se puede salir del ser es porque como tal se articula en el λόγον: el no existir, la muerte, está en el límite de la experiencia del hombre en tanto que éste pertenece al λόγον. En efecto, λόγον, que para Lacan posibilita la verdad, la justicia y la belleza, también produce el sufrimiento neurótico. Como discurso de la ley del Edipo, posee al hombre, el cual se castiga con él en nombre de una deuda simbólica que paga con su neurosis.

Esta discusión en sordina con Heidegger, que he procurado sacar a la luz, lleva a Lacan definir el psicoanálisis como

“la ciencia del *lenguaje habitado por el sujeto*, [...] [ya que] desde la perspectiva freudiana, el hombre es el sujeto que está capturado y torturado por el lenguaje.” (S3: 350; mi subrayado)

Que Lacan piensa el lenguaje como *λόγος* es confirmado por estas palabras, ya que, como se vio en el Capítulo 1, en efecto, afirma Heidegger en “Carta sobre el humanismo” que “en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (GA 9: 313).¹⁵⁸

2.4. *La pregunta del sujeto por su ser*

Un último aspecto de filosofía de Heidegger que se plasma en la concepción de la clínica de Lacan concierne a otras categorías de la analítica de la existencia. Un texto en el que puede verse esto de manera clara es “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957a), donde Lacan afirma que “en el inconsciente [...] *ello habla*: un sujeto en el sujeto, trascendente al sujeto, formula su pregunta al filósofo a partir de *La ciencia de los sueños*” (E: 437).¹⁵⁹ Hay algo (el ello) o alguien (el sujeto) que, trascendiendo al sujeto de la conciencia (el filósofo), le plantea una pregunta desde el inconsciente. Esta pregunta, al ser del inconsciente, está sobredeterminada en términos de lenguaje. Así,

¹⁵⁸ En el *Seminario 7* (1959-60), Lacan vuelve a la relación fundamental del deseo con la muerte, y se pregunta: “¿la terminación del análisis –la verdadera, me refiero a la que prepara para volverse analista– no debe enfrentar en su término a quien se somete a ella con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, al hablar de la angustia, designó como el fondo sobre el cual se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre, en esa relación consigo mismo que es su propia muerte [...], no puede esperar ayuda de nadie” (S7: 362). Este desamparo equivale a lo que Lacan llama, en otro lugar, “una fisura, un desgarramiento original, una ‘derelicción’, para retomar el término heideggeriano” (Lacan 1953a: 306-7). Así, retomando el ejemplo de *Edipo en Colono*, Lacan afirma que el héroe, Edipo, es “quien efectivamente avanzó en esa zona [...] hasta el *mé phynai* del verdadero ser-para-la-muerte, a su maldición consentida, a los esponsales de su anonadamiento, considerado como término de su anhelo” (Lacan, 1959-60: 368-69). La maldición es el maldecir que clínicamente se da como la reacción terapéutica negativa. Sin embargo, la formulación de la Cosa en el *Seminario 7* redefine la topología del deseo y la muerte de un modo que va mucho más allá del ser-para-la-muerte (Cf. Kripper 2017). Por otro lado, el mismo *Seminario 7*, Lacan, al estudiar en detalle la *Antígona* de Sófocles, revisita sin citarla *Introducción a la metafísica*, en la medida en que Heidegger interroga allí esa la tragedia, además de *Edipo en Colono*, en la medida en que es la poesía pensante en la que el ser y la existencia de los griegos se funda.

¹⁵⁹ Lacan dice *La science des rêves* nombrando *Die Traumdeutung* (*La interpretación de los sueños*) por el título que le diera en 1926 su primer traductor al francés, Ignace Meyerson.

“con toda la contingencia que la instancia del significante imprime en el inconsciente, esa instancia no hace más que poner ante nosotros, con mayor seguridad, la dimensión que ninguna experiencia imaginable puede permitirnos deducir del dato de una inmanencia viva: a saber, *la pregunta por el ser* [*question de l'être*, la cuestión del ser], o, mejor dicho, la pregunta a secas de: ‘¿por qué sí mismo?’ [*pourquoi soi?*, ¿por qué está uno aquí?], con la que el sujeto proyecta su *sexo* y su *existencia* hacia el enigma.”
(E: 450; mi subrayado)

La *question de l'être*, que está estructurada en forma de significantes, es la pregunta por la existencia del sí mismo: *pourquoi soi?* Heidegger define en el § 9 al Dasein como el ente que “existe”, es decir, que “se las ha” con su ser, que “le va” su ser, que “está entregado” a su (SZ: 41-42). En la medida en que la existencia es-cada-vez-mía, se modaliza en los modos de la impropiedad y la propiedad que son, en definitiva, “el ganarse o el perderse a sí mismo” (SZ: 42). Lacan parece construir un argumento similar al articular el ser con el sí mismo y la existencia, sólo que introduce una serie de modificaciones, la primera de las cuales es un dato fenomenológico que ya el propio Sartre había señalado: la sexualidad del Dasein.¹⁶⁰ Más aún, él coincide con Heidegger en la medida en que la “existencia” nombra la muerte, pero difiere de aquél por cuanto el “sexo” –es decir, la sexualidad– es sin duda el tema fundamentalmente excluido de la analítica existencial.

Ahora bien, prosigue Lacan, aunque la “pregunta por el ser” siempre concierne al sexo y la existencia, su acento recae en un aspecto o en el otro dependiendo del modo de neurosis del que se trate: la neurosis histérica y la neurosis obsesiva. Así, la estructura de cada una de ellas contiene los términos que permiten al sujeto

¹⁶⁰ Sartre afirma, en efecto, que al llamar instinto sexual al deseo se “cualifica siempre formaciones contingentes de la vida psíquica que tienen el doble carácter de ser coextensivas a toda la duración de esta vida –o, en todo caso, de no provenir de nuestra ‘historia’– y de no poder deducirse, empero, de la esencia misma de lo psíquico. Es por eso que los filósofos existenciales no creyeron que debiesen preocuparse por la sexualidad. Heidegger, en particular, no hace la más mínima alusión a ella en su analítica existencial, de modo que su ‘Dasein’ se nos presenta como asexuado. Y sin duda se puede considerar que, en efecto, es una contingencia de la ‘realidad humana’ especificarse como ‘masculino’ o ‘femenino’; sin duda, puede decirse que el problema de la diferenciación sexual no tiene nada que ver con el de la Existencia (*Existenz*), dado que tanto el hombre como la mujer ‘existen’ ni más ni menos. Pero estas razones no son para nada convincentes” (Sartre 1943: 423).

“acceder a la noción de su *facticidad* respecto de su *sexo* en una y de su *existencia* en otra. *Cada una de estas estructuras constituye una forma de respuesta a esa facticidad.*”
(E: 451; mi subrayado)

Ante todo, se destaca otra vez la mediación la lectura sartreana de la analítica existencial, ahora en la determinación del sexo como una facticidad.¹⁶¹ Por otra parte, Lacan modifica el orden de los conceptos, ya que mientras que, para Heidegger, la facticidad y la existencia copertenecen en un mismo nivel al cuidado, Lacan hace que la facticidad preceda y determine tanto el sexo como la existencia. Pero el argumento lacaniano que importa destacar aquí es que hay dos tiempos: primero, una pregunta por la facticidad –del sexo y de la existencia– y, segundo, una respuesta esta facticidad. La neurosis es, en este sentido, una respuesta a esa pregunta: la histeria responde acentuando el sexo, mientras que la neurosis obsesiva lo hace poniendo el acento en la existencia.

Ahora bien, las respuestas de la neurosis se concretan en conductas que son, en definitiva, una pantomima de respuestas. Y sin embargo, en la medida en que “tienen derecho a la calificación de ‘pensamientos formados y articulados’ que Freud otorga a las formaciones del inconsciente más cortas [menos duraderas]: los síntomas, sueños y lapsus” (E: 451), no son respuestas ilusorias, sino imaginarias en la medida en que la verdad revela su estructura ficticia en ellas. Por otra parte, Lacan opone a la pregunta de “*por qué se engaña el neurótico*” –que supone que el neurótico se da una idea de la realidad que no se ve corroborada– a otra pregunta: “*a quién engaña el neurótico*” –que cuestiona el “se” del “se engaña”–. En efecto, el “se” no representa a un neurótico que se efectuaría a sí mismo la acción de la que padece, sino que indica el procedimiento freudiano de dar vuelta la pregunta hacia el neurótico.¹⁶²

¹⁶¹ Sin embargo, aunque Sartre reconoce la facticidad corporal del sexo, funda la sexualidad en la mediación de los otros (punto que Lacan también retoma, pero del que no me ocuparé aquí): “Aceptaré en última instancia que la diferencia sexual pertenece al dominio de la facticidad. Pero, ¿debe esto significar que el ‘para-sí’ es sexual ‘por accidente’, por la pura contingencia de tener un cuerpo semejante? ¿Podemos admitir que este inmenso asunto que es la vida sexual llega por añadidura a la condición humana? Sin embargo, a primera vista, parece que el deseo y su inverso, el horror sexual, son estructuras fundamentales del ser-para-el-otro. Evidentemente, si la sexualidad obtiene su origen del sexo como determinación fisiológica y contingente del hombre, no puede ser indispensable para el ser del para-el-otro. Pero, ¿no tenemos derecho a preguntarnos si el problema no sería, por azar, del mismo orden que el que encontramos a propósito de las sensaciones y de los órganos sensibles? El hombre, se dice, es un ser sexual porque posee un sexo. ¿Y si fuese lo inverso? ¿Si el sexo no fuese más que el instrumento y como la imagen de una sexualidad fundamental? ¿Si el hombre no poseyese un sexo sino porque él es original y fundamentalmente un ser sexual, en la medida en que existe en el mundo en relación con otros hombres? (Sartre 1943: 423-24).

¹⁶² El mismo que se vio en el Capítulo 3 que hace Freud con Dora.

Así, el ser humano tiene dos “respuestas” o “estrategias”: la histérica y la obsesiva, para con el Otro “a quien engaña”. El neurótico “engaña” al Otro, en efecto, y no “se burla” de él, por cuanto el Otro simbólico no es un otro imaginario. El Otro es el lugar de la estructura de lo simbólico:

“Ese Otro es necesario para situar *en [la] verdad la pregunta del inconsciente [la question de l'inconscient, la cuestión del inconsciente]*, es decir, para darle el término estructural que *convierte toda la secuencia de la neurosis en una pregunta [une question]* y no un engaño – una distinción palpable en el hecho de que *el sujeto sólo efectúa sus engaños para ‘evitar la pregunta’ [tourner la question, evadir la cuestión]–.*” (E: 454; mi subrayado)

Así, a la pregunta de la neurosis, el sujeto puede o bien “evitarla” o “evadirla” a través de sus engaños o atender a ella. Sólo desde el lugar del Otro el analista puede recibir la investidura de la transferencia que lo habilita para desempeñar su papel legítimo en el inconsciente del sujeto. El “evitar la pregunta” y el “situar en (la) verdad la pregunta del inconsciente” son así las dos maneras en los que se modaliza, propia o impropriamente, la relación del sujeto con su sexo y su existencia.

Ahora bien, Lacan parece haber hecho un deslizamiento sin explicarlo en el desarrollo del texto que se viene comentando, “El psicoanálisis y su enseñanza”: primero afirma que la neurosis es una respuesta, y ahora sostiene que es una pregunta. En el *Seminario 3*, donde trata esta misma temática, puede hallarse una aclaración. Después de afirmar, como ya se ha visto, que lo simbólico “da una forma en la que el sujeto se inserta en el nivel de su ser: se reconoce como siendo esto o lo otro a partir del significante” (S3: 256), agrega que hay cosas de las que el significante no puede dar cuenta, como la existencia singular del sujeto (su ser ahí), su proveniencia y su porvenir. Frente a este inasimilable, la neurosis es

“una pregunta que se le plantea al sujeto en el plano del significante, el plano del ‘*to be or not to be*’ [‘ser o no ser’], en el plano de su ser.¹⁶³ [...] Es una pregunta centrada en un significante cuya significación es enigmática. La pregunta por la muerte y por

¹⁶³ Lacan muestra esto en dos casos: en el de histeria masculina (S3: 240-45; el caso es descrito en Eisler 1922, pero sin consignar su fuente e incluso, según pude hallar, mal citado como “Hasler” en la edición S3) y en la histeria femenina de Dora (S3: 244-257).

el nacimiento son las dos preguntas últimas, que justamente carecen de solución en el significante. Esto da a los neuróticos su valor existencial.” (S3: 239 y 271)¹⁶⁴

Así pues, la pregunta por el ser —es decir, por sexo y la existencia— se produce en seno del significante, precisamente como los puntos que este último no puede articular: “los temas de la muerte y los temas de las dos vertientes de la sexualidad (la masculina y la femenina) no son nada deducible de la experiencia” (S3: 357).¹⁶⁵ El sistema del significante es lo único que aísla la realidad de la sexualidad y la muerte, que sin él son aprehensibles. Así, le permite al sujeto orientarse respecto de los dos temas a los que más difícil le resulta acercarse: su muerte —haciéndole verla a la distancia como objeto enigmático— y su sexualidad —llegando a ella en un largo proceso, con excesos y defectos, al polo masculino y el polo femenino—. Ahora bien. La realidad de estos dos elementos se estructura por “la presencia de cierto significante que es heredado, tradicional, transmitido por el hecho de que alrededor del sujeto se habla” (S3: 357): en particular, por los significantes del complejo de Edipo. De modo que no haber pasado por este último, deja al sujeto con cierto defecto, como ocurre en la psicosis.

Precisa Lacan en el seminario que si la pregunta neurótica es por la muerte (en la neurosis obsesiva) y por la procreación (en la histeria), entonces el sentido de los dichos y conductas del sujeto es dar respuesta esta pregunta. Así pues, considero que la pregunta propiamente por la sexualidad y la muerte es el efecto del significante, en la medida en que son los únicos dos elementos de la experiencia que, en el proceso de conformarla, deja por fuera de ella en

¹⁶⁴ Lacan ilustra esto con un ejemplo. Comenta el sueño de un paciente supervisado por él en el que aparece un lactante acostado boca arriba y agitando sus cuatro miembros. Interpreta a su supervisado que el niño es el sujeto, y aquél aporta un sueño confirmatorio: el soñante se baña en un mar tal que se compone del diván del analista, los cojines del coche del analista y la madre (*mer*), siendo esta última palabra homófona de mar (*mère*), y sobre el que están inscritas unas cifras que se relacionan con la fecha de nacimiento y la edad del sujeto. El contexto del sueño es que el sujeto está muy preocupado por un niño a punto de nacer, del que se siente responsable y sobre el que produce la fantasía de una paternidad imaginaria. El sujeto, confundido por la situación angustiante de ser responsable como progenitor, se formula una pregunta esencial en su primer sueño: “¿Soy o no yo mismo un hijo legítimo?”. El segundo sueño, que el sujeto trae después que el analista le hubo interpretado el primero, tiene subyacente la pregunta: “¿No soy, después de todo, hijo de usted (el analista)?”. La pregunta del sujeto por su niñez no guarda relación con una dependencia, sino con el hecho de ser reconocido o no —a saber, el hecho de tener o no el derecho de llevar el nombre de hijo de alguien—. Este simbolismo, en el que el sujeto se interroga sobre sí mismo, es una segunda potencia, o sea, la asunción simbólica de su destino (S2: 70). La pregunta del sujeto no se refiere a algo traumático en la realidad (destete, abandono o falta vital de afecto), sino a su historia en la medida en que la desconoce, pero que expresa a su pesar con su conducta. La problemática que orienta su vida no es la de lo vivido, sino la de su destino, a saber, qué es lo que significa su historia.

¹⁶⁵ “Los temas de la muerte” no figuran en la edición S3, sino en ST.

cierta medida. *Estos dos agujeros en el sistema el significante, son aquello que viene a ser articulado por la pregunta neurótica de antemano en forma de una respuesta. La pregunta neurótica, por lo tanto, es ya una respuesta al interrogante primordial ínsito al defecto del significante.*

Ahora bien, la neurosis siempre articula su respuesta en base a los elementos simbólicos del complejo de Edipo. Esto se ve a las claras en la pregunta por el sexo,¹⁶⁶ en la que uno se pregunta si hombre o mujer, con todas sus implicancias para la generación y la paternidad y la maternidad. Esta pregunta –que se encarna en síntomas organizados a partir de materiales imaginarios que “cobran valor de formulación, de reformulación, de insistencia inclusiva de esa pregunta” (S3: 242-43)– siempre sitúa en el Otro, en la medida en que la posición de ser hombre o de ser mujer sólo se conquista gracias a la ley edípica. Esta última es la que permite, en efecto, realizar la sexualidad simbólicamente. Si bien las significaciones están sometidas a las leyes del significante, la oposición significativa entre el hombre y la mujer mucho más allá de las significaciones que ella puede recubrir: el hombre y la mujer son “registros de ser que están en las palabras, pero no forzosamente en las palabras verbalizadas” (S3: 283). Así, la formulación que el histérico hace con todo su ser de la pregunta por el modo en el que se puede ser varón o mujer, supone que él ya cuenta con los puntos de referencia del complejo de Edipo, que son los que permiten acceder a “una estructura humanizada de lo real” y que “la realidad no sea lo que es en la psicosis” (S3: 283).

En efecto, en el caso de la psicosis, en cambio, Lacan supone que ocurrió una *Verwerfung* del Nombre-del-Padre por la cual “previamente ya debe haber algo que falta en la primera introducción a los significantes fundamentales” (S3: 361).¹⁶⁷ Su hipótesis es que, por no haberse completado el proceso del Edipo, la psicosis es

“un agujero o falta en el nivel del significante [...], [de modo que] aunque no podamos decir de inmediato qué es ese significante [...], [es posible] cercarlo a partir de las significaciones connotadas en su acercamiento.” (S3: 287)

¹⁶⁶ Lacan no dice nada aquí sobre la relación de la muerte con el complejo de Edipo, sino simplemente que la pregunta por la muerte es la consecuencia de que el significante considere al sujeto muerto de antemano, inmortalizándolo. Ahora bien, esto no implica que ella carezca de tal relación. Aunque no es el tema específico de esta investigación, tal relación puede verse, por ejemplo, en la forma en la que el neurótico obsesivo aborda la muerte mediante la muerte esperada del amo, por cuanto este amo a primera vista hegeliano no puede ser otro que el padre.

¹⁶⁷ Sobre la *Verwerfung*, véase el capítulo 1.

A diferencia de la neurosis, que aborda la pregunta con su respuesta articulada en términos edípicos, la psicosis simplemente no se acerca al lugar donde no hay respuesta a la pregunta, por cuanto allí se produjo la antedicha *Verwerfung*. Así pues, mientras que la “gente normal” no hace preguntas, pero los neuróticos sí se hicieron preguntas. Ahora bien, no es seguro que los psicóticos se las hayan hecho: “quizá la respuesta les llegó antes que la pregunta; o bien la pregunta se formuló por sí sola” (S3: 288). En la etapa previa al desencadenamiento de la psicosis, parece que el sujeto ha llegado al borde de un agujero: se trata de saber “qué sucede para un sujeto cuando la pregunta viene de donde no hay significante, cuando el agujero, la falta, se hace sentir” (S3: 289). En la psicosis, la pregunta que está en la base de la neurosis deja perplejo al sujeto. Por ejemplo, a Schreber lo deja atónito la imagen de que debe ser agradable ser una mujer que sufre el acoplamiento. La pregunta se formula, en su caso, de este modo:

“‘¿Qué es...? No sé’. El sujeto reacciona a la ausencia de significante con la afirmación más subrayada de un otro que es esencialmente enigmático. El Otro, excluido como portador de significante, [...] es más poderosamente afirmado entre el sujeto y él, en el nivel del otro, del imaginario.” (S3: 277)

Así, al formular su pregunta, el neurótico habita el lenguaje, en la medida en que toma la palabra con todo su ser sin saberlo en parte. En cambio, “si el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído por el lenguaje” (S3: 358), en la medida en que, en la psicosis, el lenguaje habla por sí solo y en voz alta en forma de alucinaciones y de fenómenos verbales. El hombre como habitante del lenguaje que es la casa del ser, según Heidegger, sería, según esto último, únicamente el neurótico, lo cual trae la pregunta de si por esto el psicótico, al ser no el morador sino el morado, acaso no es un “hombre” en el sentido precisado.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Quizá es simplemente la consecuencia de que en ciertas ocasiones, sobre todo en esta época, Lacan pone la garantía de la humanización del hombre y de la conformación de su realidad en el complejo de Edipo: “Freud responde [en *Moisés y la religión monoteísta*] que la dimensión de la verdad entra en la vida del hombre por intermedio de la significación última de la idea del padre. El padre es una realidad sagrada en sí misma, más espiritual que cualquier otra, porque, en suma, nada en la realidad vivida indica, hablando estrictamente, su función, su presencia, su dominancia. [...]. La cosa sólo es pensable a través del rodeo de ese drama a-histórico, inscrito hasta en la carne de los hombres en el origen de toda historia: la muerte, el asesinato del padre. Mito, evidentemente, mito muy misterioso, imposible de evitar en la coherencia del pensamiento de Freud. Hay allí algo velado [...]. Se trata de una dramatización esencial por la cual entra en la vida una superación interna del

Sea como fuere, la entrada en la psicosis ocurre por

“lo más arduo que puede proponérsele a un hombre, y a lo que su ser-en-el-mundo no suele enfrentarlo: ‘tomar la palabra’, quiero decir la suya, justo lo contrario a decirle ‘sí, sí, sí’ a la del vecino.” (S3: 360)

Más allá del giro heideggeriano empleado, importa aquí precisar dónde puede producirse la *Verwerfung*. En el caso de Schreber, por ejemplo, lo ausente es el significante masculino primordial, aunque no por ello la virilidad deja de significar algo para él. Debido a la ausencia de este significante preciso, el delirio se presenta como una pregunta por el sexo en la forma de un llamado que, según Lacan, le viene de afuera como esta fantasía: “Qué bello sería ser una mujer que sufre el acoplamiento”.¹⁶⁹ El delirio se desarrolla en el sentido de que su único modo de realizarse sexualmente es como mujer.

Lacan compara la estructura psicótica con un taburete de tres patas, que, a diferencia de uno de cuatro, se sostiene “hasta el momento en el que el sujeto, en determinada encrucijada de su historia biográfica, confronta ese defecto que existe desde siempre”: la *Verwerfung* (S3: 289). En la psicosis no se producen conflictos por una descompensación significativa, como ocurre en la neurosis, sino que

“el significante está en cuestión, y como el significante nunca está solo, sino que siempre forma algo coherente —es la significancia del significante—, la falta de un significante lleva necesariamente al sujeto a poner en tela de juicio el conjunto del significante.” (S3: 289)

Lo que está ausente en la psicosis es el padre del Edipo que es, no el generador de la vida orgánica, sino aquél que tiene derecho a la madre. La función simbólica del padre, al realizar el complejo de Edipo, permite el acceso del hijo a la virilidad. Su falla puede darse porque el padre real haya hecho al hijo adoptar una posición femenina en su relación, pero no por temor

ser humano: el símbolo del padre [...]. Nos acercamos a la esencia del símbolo situándola en el mismo punto de génesis que el instinto de muerte. Expresamos una sola y misma cosa [...]. ¿Cuál es la función inicial y original, en la vida humana, de la existencia del símbolo en tanto significante puro?” (S3: 308).

¹⁶⁹ “La representación de que tenía que ser muy grato ser una mujer que es sometida al coito” (Schreber 1903: 87).

a la castración. Al serle imposible al sujeto asumir la realización del significante del Nombre-del-Padre, sólo le queda el padre reducido a una imagen que le permite aprehenderse en este plano. Mientras que el padre simbólico establece un pacto, el padre imaginario se manifiesta como potencia desmesurada, dando lugar a relaciones imaginarias de agresividad, rivalidad y temor. Más aún, la exclusión que caracteriza al enfrentamiento especular queda eliminada para producir una captura imaginaria en la que la imagen se sexualiza sin intermediarios. La relación imaginaria, al no permitir la exclusión recíproca del yo el otro, que es el modelo de aquél, produce una alienación radical y deshumanizante. No tiene el significado anonadante de la rivalidad edípica con el padre, sino el de un anonadamiento del significante.

La *Verwerfung*, la desposesión primitiva, del significante del Nombre-del-Padre, es lo que el sujeto tiene que cargar durante toda su vida y que tiene que compensar mediante una serie de identificaciones conformistas a personajes que le darán la impresión de que hay que hacer para ser hombre. Esta compensación imaginaria puede sostenerse mucho tiempo, mostrado el psicótico en apariencia conductas ordinarias consideradas como normalmente viriles. Pero en cierto momento, y nunca por una explicación definitiva,¹⁷⁰

“la pregunta formulada por la falta del significante se manifiesta como fenómenos de franja donde el conjunto del significante está puesto en juego. Se produce una gran perturbación del discurso interior, en el sentido fenomenológico del término, y el Otro enmascarado, que siempre está en nosotros, se presenta de golpe iluminado, revelándose en su función propia. Esta función entonces es la única que retiene al sujeto en el nivel del discurso, el cual amenaza faltarle por completo y desaparecer. Este es el sentido del crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis.” (S3: 292-93)

Los fenómenos que la psiquiatría llama elementales (los “fenómenos de franja”) son, en el caso de la psicosis, por lo tanto, manifestaciones de la pregunta que plantea la falta del significante a causa de la *Verwerfung*. En definitiva, mientras que el neurótico responde a la pregunta en términos edípicos con síntomas y formaciones del inconsciente, el psicótico no se acerca a la pregunta por la sexualidad y la muerte debido a que en ese lugar hay un agujero

¹⁷⁰ “Y, de golpe, Dios sabe por qué, se descompensan” (S3: 292). La comparación entre Dios y el inconsciente, ya estudiada, es elocuente aquí.

del que, sin embargo, le retornan automáticamente: “la respuesta se formuló por sí sola”, dice Lacan, como se citó antes.

Capítulo 6. El descubrimiento freudiano como retorno al origen

El Capítulo 5 partió de la idea que el retorno a Freud de Lacan se motiva en la década de 1950 por tres factores: los historiales freudianos, el descubrimiento de Freud y el decurso del movimiento psicoanalítico, de los cuales estudió el primero. Los dos restantes son, por ende, el tema del presente capítulo: la interpretación lacaniana de la historia de ese hallazgo y de sus derivas posteriores. Se propone así formalizar el retorno a Freud como una operación de apropiación de la historia del psicoanálisis dividida en tres tiempos: un momento originario, en el que la verdad del inconsciente es encontrada por Freud; un momento derivado, en el que se produce del olvido de esa verdad por parte de sus sucesores; y, por último, un momento de retorno de lo originario, en que lo olvidado por los psicoanalistas regresa en el movimiento de Lacan. La hipótesis principal es que la idea de que la instancia originaria es la más plena de sentido y que sus sucedáneos son degradaciones o encubrimientos de aquella, replica no sólo la concepción de Heidegger de la historia del pensar, sino una estructura formal de toda su filosofía. Así como, para Lacan, el movimiento del psicoanálisis llevó a cabo una represión del descubrimiento freudiano, Heidegger enmarca la tradición filosófica occidental dentro de una historia del ser que es un olvido del ser con el que habían dado los filósofos presocráticos. Pero también su fenomenología hermenéutica, aun en su metodología misma, es una suerte búsqueda del origen del sentido más allá de sus deformaciones. Ahora bien, además, en este capítulo se propone que, al hablar de una represión del descubrimiento de Freud, Lacan aplica a la vez las categorías del psicoanálisis a la historia del mismísimo psicoanálisis, haciendo una operación de “reversión” homóloga a la que Heidegger hace con la filosofía: del mismo modo que el Dasein está o no abierto a la verdad del ser, la historia del ser se ha configurado en un alejamiento del mismo. Esta argumento del origen y la derivación, que de por sí tiene un carácter problemático, es lo que sostiene la posición que Lacan se arroga de redescubridor de la verdad freudiana removiendo los velos del posfreudismo. Así pues, este capítulo comienza con un apartado que encuentra en el filósofo Georges Politzer la raíz de la lectura lacaniana de la historia, luego muestra la estructura del origen y la derivación tanto en la metodología de la fenomenología hermenéutica de Heidegger como en su historia del pensar, y finalmente estudia la historia del psicoanálisis tal como el retorno a Freud la interpreta.

1. De la inspiración freudiana al descubrimiento de Freud

1.1. *Los fundamentos del psicoanálisis según Politzer*

El desarrollo de este capítulo exige asentar en primer lugar un antecedente rara vez notado por la bibliografía:¹⁷¹ el libro que en Francia publicó el filósofo Georges Politzer, *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis* (1928). No es exagerado decir que los efectos que tuvo en el campo de la psicología francesa son comparables a los que surtió en la filosofía alemana la crítica del psicologismo de Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900-01). Lo que en este apartado se intenta mostrar es que el retorno a Freud de Lacan no surgió *ex nihilo* en Francia, sino que ya había un suelo preparado para que fuese posible.

En efecto, a partir de la década de 1920 se produjeron en ese país ciertas lecturas que dividieron el psicoanálisis en dos aspectos: el método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Según Paul-Laurent Assoun (Assoun 1990: 39), la idea seminal de esto apareció por primera vez en el breve estudio de Jean Laumonier, *El freudismo. Exposición y crítica* (1925), una interpretación negativa cuya inspiración fue sistematizada, con más matices, pocos años más tarde por Roland Dalbiez en *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* (1936). La argumentación de Dalbiez, que abogó por separar el método psicoanalítico (la clínica o experiencia freudiana) de la doctrina freudiana (la metapsicología), “será el fondo de la postura francesa frente al psicoanálisis durante mucho tiempo” (Assoun 1981: 21). Según esta escisión, el método era científico, mientras que la doctrina no lo era, a causa de sus nociones energetistas y mecanicistas sobre el psiquismo, improbables y vetustas. Así, se perfiló una valoración de la dimensión práctica, o sea, del dominio de hechos descubiertos por Freud, pero no de la forma en que éste los teorizó. Sin embargo, a mi juicio, Assoun no toma en cuenta a otro autor que, incluso antes que Dalbiez, es fundamental para la recepción del psicoanálisis en Francia: Georges Politzer.

En efecto, en su *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*, Politzer ya afirma, antes que Dalbiez, “la incompatibilidad, en psicoanálisis, entre la inspiración fundamental y las teorías en que se encarna” (Politzer 1928: 37). El psicoanálisis permite, según él, avanzar desde la psicología clásica a una psicología concreta, columbrando la dimensión fundamental del drama de la vida humana. Pero le resulta imposible formular esa

¹⁷¹ Cf. Kripper 2014.

dimensión con un lenguaje adecuado, a causa de sus resabios de psicología clásica decimonónica. Tres son los vicios de ésta que permean la teoría psicoanalítica: la abstracción, que reemplaza la primera persona por la tercera al sustituir todo sentido por su representación, entendida como elemento de una cadena causal impersonal; el realismo, que le otorga al inconsciente el estatus de cosa; y finalmente, el formalismo, que desatiende la individualidad de los hechos para considerarlos como elementos pertenecientes a clases.

Para Politzer, en cambio, el gran aporte del psicoanálisis consiste en lo que él mismo llama el “descubrimiento del sentido”, el cual acarrea una cantidad de concepciones que difieren de la teoría freudiana. El punto de partida de Freud es, como afirma en *La interpretación de los sueños*, que todos los sueños poseen un sentido, aunque más no fuere oculto, “pues ‘interpretar un sueño’ significa indicar su ‘sentido’, sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas” (AE IV: 118). La propiedad de tener un sentido es lo que permite calificar a un fenómeno de hecho psicológico, según Politzer, y este sentido se especifica como el lazo que el sueño posee con el soñante: “Freud considera como inseparable del ‘yo’ el sueño que, siendo por esencia ‘modulación’ de ese yo, se le une íntimamente y lo expresa” (Politzer 1928: 51). Lo que él llama la “inspiración fundamental” del psicoanálisis es, entonces, comprender los hechos psicológicos en función del sujeto.

Estos hechos tienen una relación constitutiva con la primera persona: el sujeto sustenta el ser de ellos con su acto. Son diferentes aspectos del acto del yo, encarnaciones o segmentos de éste, como elementos de un todo. Por su parte, el yo ha de entenderse como el individuo particular, cuyo acto es la vida dramática o, más simplemente, “drama”. Los acontecimientos vividos por el sujeto lo involucran por entero, y sus actos son segmentos del drama, o sea, sólo existen en y por el drama:

“el sueño es de este modo como un segmento de la vida del individuo particular: no podemos explicarlo sino relacionándolo con el yo, pero relacionar el sueño con el yo significa la determinación de su sentido como momento en el desarrollo de un conjunto de acontecimientos cuya totalidad denominamos vida, la vida del individuo particular.”
(Politzer 1928: 62)

En esta línea, el deseo está determinado por la experiencia del individuo: “si el sueño es una realización de deseo, no es más que una modulación del ‘yo’ que lo sueña y que, en consecuencia, está constantemente presente” (Politzer 1928: 74). El sueño es un acto, y éste, como noción central de la futura psicología concreta, consiste en la encarnación actual del yo, es decir, en un segmento de la vida individual. Por ello es que interesa su sentido, el cual sólo se obtiene mediante el relato. Por su parte, la conciencia ya no es la forma abstracta de la experiencia, sino que consiste en el acto que permite referir la pluralidad de acciones al yo bajo la modalidad del reconocimiento, la responsabilidad o la identificación.

Ahora bien, como se ha dicho, si Politzer acuerda con el fondo, pero no con la doctrina del freudismo, entonces su crítica se centra en el concepto de inconsciente. Este embate, que es sustentado con múltiples argumentos, se resume fundamentalmente en lo siguiente: que la ignorancia del sujeto de algo de sí mismo prueba el inconsciente sólo si uno supone que este saber ignorado tiene un estatus real, a saber, la consistencia de una cosa siempre presente. La ausencia del saber, así, no es más que relativa, puesto que es ausencia en la conciencia y presencia en el inconsciente. Pero, más importante aún, el realismo freudiano es criticado por Politzer particularmente en el análisis de los sueños. Como se sabe, Freud desdobra el relato del sueño en dos contenidos: el manifiesto y el latente. Al respecto, Politzer hace el siguiente señalamiento: el método analítico parte del contenido manifiesto y, con su desciframiento, accede al contenido latente que da la clave del deseo; pero Freud hipostasia la realidad de lo latente con dos movimientos: primero, dándole realidad ontológica; y segundo, haciéndolo preceder en el orden temporal al contenido manifiesto, es decir, ubicándolo en el lugar de su causa. Como resultado, en la clínica lo que primero aparece siempre es lo manifiesto, Freud supone que lo latente debía haber existido antes y, debido a la desfiguración onírica, haber dado lugar a lo manifiesto.

Para Politzer, en cambio, la relación entre la intención significativa (lo latente) y el signo inadecuado (lo manifiesto) debe concebirse como de naturaleza no causal, sino lingüística o escénica. Podría calificarse esta actitud de fenomenológica en un sentido amplio, por cuanto el único dato positivo con que contamos, afirma, es la significación. En efecto:

“el sueño no tiene más que un solo contenido; pues resulta precisamente del análisis que los términos del relato del sueño no poseen sus significaciones convencionales, sino otra

significación que no puede ser determinada más que por el análisis, y la impresión de que tenga dos contenidos resulta únicamente del hecho de poder intentar ante el sueño la dialéctica convencional [en lugar de la individual].” (Politzer 1928: 165)

Para Politzer, la intención significativa, debido a su estructura teleológica, puede obedecer o bien a una dialéctica convencional o bien a una dialéctica individual. Compara esa situación con una pirámide invertida, de la que el extremo superior representa los sentidos obtenidos por la experiencia individual, el inferior, los sentidos convencionales para todo el mundo, y el centro, las significaciones parcialmente compartidas. Este esquema permite ver el modo en el que “la palabra prendida en la red de significaciones de un contexto individual adquiere una función significativa original” (Politzer 1928: 101). La interpretación ha de buscar, por consiguiente, a través de la experiencia individual (las asociaciones libres del paciente), la significación individual engendrada por una dialéctica no convencional, sino íntima.

Por lo tanto, que una intención significativa se encarne con un signo inadecuado, como es el caso del sueño, no demuestra de ningún modo que, una vez elucidado el signo adecuado en un relato que podría encarnarla según una dialéctica convencional, ese relato límpido haya preexistido al sueño mismo. Por obra de la dialéctica individual, al contrario, en el sueño el contenido latente es poseído inmediatamente. En los hechos, el relato adecuado sólo adviene a posteriori como resultado del análisis. Insiste Politzer, entonces, en que un recuerdo infantil descubierto en el sueño significa un comportamiento o un montaje, y, por ende, no podemos decir que esté ausente del sueño: “está presente en él de la misma manera que están presentes las reglas del juego en un partido de tenis” (Politzer 1928: 171). Con esta imagen da cuenta de la pertenencia inmediata de la intención significativa gracias a una dialéctica individual, donde debe atenderse al término dialéctica, que designa “las leyes de organización *agentes y continuas*” (Politzer 1928: 101, nota P). En este punto, Laplanche y Leclaire califican esta postura como “una teoría de la inmanencia del sentido que, aunque no tome sus elementos de la doctrina fenomenológica, podría perfectamente ser reivindicada por ésta” (Laplanche y Leclaire 1961: 17).

Así, queda demostrado para Politzer que “el ser en primera persona contiene algo más que el relato disponible”, que existe una “distancia entre el ser en primera persona y el relato” (Politzer 1928: 174); en otro términos, que el sujeto dice más de lo que puede dar cuenta. Aquí radica la “inspiración fundamental” del psicoanálisis, según Politzer: la significación

del acto real vivido por el sujeto desborda el pensamiento recitativo inmediato. El ser no coincide con el conocer. Sin embargo, la teoría freudiana, debido a su realismo, termina por desmentir esto al suponer que no se puede vivir más de lo que se piensa, que existe un relato adecuado que precede a todo comportamiento, es decir, que la representación tiene primacía sobre el ser. Para ello, el ardid teórico de Freud consistiría en redoblar la conciencia del psicólogo con el inconsciente, el cual no es su contrario sino lo mismo, por cuanto ambos se fundan en el pensamiento para sí o recitativo. Cabe señalar que esta argumentación será retomada, por cierto no siempre de forma confesa, por casi los autores franceses –Merleau-Ponty, desde luego, pero también Sartre, Hyppolite y Ricoeur, entre otros– que ensayan una lectura fenomenológica del psicoanálisis, cuya última expresión, por cierto, puede ubicarse en la *Genealogía del psicoanálisis* de Michel Henri.¹⁷²

Ahora bien, aunque es verdad que la ignorancia no prueba el inconsciente, ella misma debe ser recuperada en su dimensión primigenia, puesto que lo único legítimamente exigible al sujeto es el cumplimiento del acto: “la significación de dicho acto puede serle conocida, pero el sueño y los hechos de la patología mental nos muestran suficientemente que también puede ignorarlos” (Politzer 1928: 187). Los hechos psicológicos se hallan ahora fuera del para sí, y no puede conocerse, entonces, más que mediatamente. Así,

“un gesto que haga yo en este momento es un hecho psicológico, porque es un segmento del drama que mi vida representa. La manera como se articula en este drama es dada al psicólogo por el relato que pueda hacer yo respecto a dicho gesto. Pero el hecho psicológico es el gesto aclarado por el relato y no el gesto aislado, ni el contenido realizado del relato.” (Politzer 1928: 222)

El comportamiento se relaciona al mismo tiempo con los acontecimientos de la vida humana y con el sujeto de dicha vida, y por tener sentido humano es el hecho psicológico mismo. Pero este comportamiento sólo por la mediación del relato llega a constituirse como sentido; por consiguiente, el hecho psicológico es esencialmente construido. De este modo, el hecho psicológico es original sin ser interior, y objetivo sin ser materia: lo que lo distingue

¹⁷² El propio Henri lo da entender así al vincular el drama politzeriano con una filosofía de la vida (Henri 1985: 25). Los argumentos recién señalados son desarrollados en especial en su Capítulo 9.

es su sentido, es decir, su remisión a la totalidad dramática que es la primera persona. El contenido inconsciente, afirma Politzer en última instancia,

“*no existe*. El sujeto ha soñado; eso es todo cuanto tenía que hacer. Desconoce el sentido del sueño; no tiene que conocerlo como sujeto puro y simple, pues este conocimiento concierne al psicólogo; en pocas palabras, *el contenido latente, es decir, el conocimiento del sentido del sueño, no puede ser antes del análisis ni consciente, ni inconsciente*: no existe, porque la ciencia no resulta reino de la obra del hombre de ciencia.” (Politzer 1928: 188; mi subrayado)

1.2. *Los efectos de Politzer sobre Lacan*

De la *Crítica de los fundamentos de la psicología* se desprenden, en mi opinión, una serie de argumentos y esquemas de pensamiento y retóricos que son un punto de partida no sólo para muchos filósofos de la tradición fenomenológica o existencial, sino también para ciertos psicoanalistas de la segunda generación francesa, como Lagache y Lacan. En su mayor parte, estos argumentos y esquemas no son teorías retomadas explícitamente, sea para reafirmarlas, sea para negarlas, sino espacios de problematicidad abiertos por Politzer donde abrevan las reflexiones posteriores, como se ver. Enumeraré a continuación algunos de ellos.

En primer lugar, desde el punto de vista más general, si para Freud todo sueño posee un sentido (lo cual lo distingue como hecho psicológico del hecho físico), Politzer señala que el modo en el que Freud piensa lo psicológico desconoce la radical originalidad del sentido descubierto. Aquí se halla, a mi juicio, una matriz de lectura: *la búsqueda de un sentido no psicologizado* en los términos de la psicología clásica –es decir, un sentido no metapsicologizado, en la medida en que esta última era entendida como naturalista–. Ella será compartida y reafirmada por gran parte de los autores mencionados,¹⁷³ y en particular por Lacan. Adicionalmente, si el hecho psicológico es original sin ser interior, y objetivo sin ser materia, y si, además, lo que lo distingue es su sentido como remisión al drama subjetivo,

¹⁷³ Esta búsqueda de un sentido tal puede ponerse en correlación con una tradición fenomenológica más amplia que realizó una relectura del psicoanálisis, dentro de ese primer encuentro entre el psicoanálisis y la fenomenología en Francia (Waldenfels 1992: 109). En efecto, existió cierta corriente fenomenológica dentro de la filosofía francesa (que incluyó a Jean-Paul Sartre, Jean Hyppolite y Paul Ricoeur, entre otros) bajo el lema: “los valiosos logros de Freud sólo se pueden salvar si se los retraduce al lenguaje estructurado de la fenomenología” (Assoun, 1982: 25).

entonces con ello se plantea *un hecho extramundano, fuera del mundo*, al menos tal como lo entiende la ciencia tanto física como psicológica en el momento en que Politzer escribe. *La búsqueda de ese “más allá”* (tal es la expresión del filósofo) será otra nota determinante de la Lacan.

En segundo lugar, si la inspiración fundamental del psicoanálisis reside en comprender los hechos psicológicos en función del sujeto, esto implica algunas operaciones. Por un lado, *instaura en el seno del psicoanálisis un vocablo, “sujeto”*, con su resonancia que tendrá un largo decurso en la tradición francesa, sobre todo en la obra lacaniana. Por otro lado, esa misma resonancia filosófica de entrada plantea un problema de igual índole, a saber, el de *la naturaleza de la relación expresiva entre el sujeto y sus manifestaciones psíquicas*. Que ellas ya no pueden ser entendidas al modo de la máquina metapsicológica, por cierto, se erigirá en un supuesto de Lacan. Ahora bien, al concebir la relación entre el sujeto y el hecho psíquico como una en la que éste constituye la expresión de una totalidad vivida, o sea, en la que dicho hecho es el resultado de una acción subjetiva, Politzer elimina la posibilidad de pensar el conflicto; a lo sumo, podrá hablarse de no coincidencia, de desfasaje entre el ser y el conocer. En contra de esto, si bien Lacan incluye la noción de sujeto, abandona cualquier pretensión de remitir la experiencia a una unidad vivida. Pero el hecho de partir, no de la metapsicología, sino de la *ignorancia originaria* –o sea, de que un sujeto puede obrar ignorando el significado de sus actos– es un punto capital afirmado por Politzer y refrendado por Lacan. Al respecto, podría decirse, retomando dos frases ya citadas, que cuando Politzer afirma que existe una “distancia entre el ser en primera persona y el relato”, y luego que “el ser en primera persona contiene algo más que el relato disponible” (Politzer 1928: 174), hace aparecer los dos enunciados como equivalentes, cuando en realidad no lo son. En efecto, tan pronto como afirma que la distancia entre sujeto y el relato, termina por salvarla al incorporar la posibilidad de lo no disponible en el interior del mismo sujeto. Pero la disensión entre ambas frases, es decir, *la afirmación de la distancia entre el sujeto y su relato en detrimento de la perspectiva expresiva*, guiará los planteos de Lacan. Para retomar otra frase de Politzer antes citada, “si el sueño es una realización de deseo, no es más que una modulación del ‘yo’ que lo sueña y que, en consecuencia, está constantemente presente”. Entonces, para Lacan se tratará de *problematizar la “presencia” del sujeto en el sueño*.

En tercer lugar, existe también otra ambigüedad en Politzer que resulta significativa. En la mayoría de las ocasiones, afirma que toda vida dramática se encuentra plena de un sentido que se expresa inmediatamente, pero, en otras, sostiene que ese comportamiento humano que es la vida sólo llega a constituirse como sentido por la mediación del relato. Lo que está en cuestión así es el *papel del relato como instancia constituyente de la significatividad*. Cuando se lee en Politzer que, como se ha citado, “el gesto es aclarado por el relato”, bien uno querría averiguar la naturaleza de este proceso aclaratorio. Por lo tanto, que haya mediación o no del lenguaje en la constitución del sentido, es un punto fundamental que Politzer deja irresuelto en última instancia. Lacan se terminará inclinando rápidamente por la primera alternativa. A este punto viene a contribuir otro elemento más: la indeterminación de la relación entre la intención significativa y su encarnación en signos adecuados o inadecuados, el cual insinúa cierta inmanencia de la esfera significación.

En resumen, la búsqueda de un sentido no metapsicologizado, el problema de la relación del sujeto con la expresión y el lenguaje, y la importancia del relato como constitutivo de la significatividad, constituyen el suelo politzeriano sobre el que Lacan reflexiona, más allá de sus disidencias. Ahora es preciso examinar en la obra de Lacan las referencias a Politzer. La escasísima cantidad veces que él lo nombra, sin embargo, me obliga a reconstruir los efectos de la *Crítica de los fundamentos...* en los desarrollos lacanianos sobre la base de marcas textuales: giros, argumentos o un estilo que replican los del filósofo. Ante todo, si bien puede encontrarse la recepción de Politzer a lo largo de toda la obra del psicoanalista, considero que ella se deslinda en dos momentos.

El primero, que se inicia con la tesis en psiquiatría de Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), alcanza su punto más alto en “Más allá del principio de realidad” (1936) y culmina en “Palabras sobre la causalidad psíquica” (1947a), se centra en el proyecto politzeriano de fundar una psicología concreta dándole un objeto preciso: la imago, que sería el factor eficaz en el dinamicismo de la psique. No me detendré en este período, ya estudiado con cierta precisión por la bibliografía,¹⁷⁴ dado que no concierne directamente al tema aquí discutido. Empero, sí es importante destacar el cambio de signo que, a mi juicio, diferencia el primer momento del segundo: mientras que, durante la década de 1930 y 1940, Lacan rechaza de plano la metapsicología mediante argumentos que se dirían

¹⁷⁴ Cf. Abeijón 2013.

prácticamente calcados del libro de Politzer, a partir de 1950 comienza una revalorización de ella. Una hipótesis en este sentido, que no podré profundizar aquí, sería aquella según la cual el retorno a Freud es en gran medida un retorno a la metapsicología freudiana, que deja de ser a los ojos de Lacan un constructo naturalistas y fisicalistas que ha de desecharse de plano, por ser para él ahora un modelo formalizable en términos significantes, topológicos o lógicos, entre otros.

Así pues, en el segundo momento de la recepción de Politzer en la obra de Lacan, se da un movimiento por demás interesante, que no ha sido señalado. Durante la primera mitad de la década de 1950, Lacan afirma que el objeto del psicoanálisis es el sentido, como proponía el propio Politzer, y no la energía o las idas abstractas en su aspecto de cosas. Pero la primacía del sentido irá dejando su lugar cada vez más al primado de la letra, lo cual está en estricta correspondencia con lo visto en el Capítulo 2. Así, al comienzo del *Seminario 1* (1953-54), Lacan sostiene que

“en *La interpretación de los sueños*, es reintroducido algo de esencia diferencia, de *densidad psicológica concreta*: a saber, *el sentido* [...]. Nuestra tarea es reintroducir el registro del sentido, que debe ser reintegrado a su propio nivel [...]. Se denomina ‘razón’ a la introducción de un orden de determinaciones en la existencia humana, en el orden del sentido. El *descubrimiento de Freud* es el redescubrimiento, en un terreno virgen, de la razón.” (S1: 11, 12 y 14-15)

No sólo el argumento, sino que incluso las palabras mismas revelan ser las que, como se vio, emplea Politzer: “lo concreto”, “el sentido” y “el descubrimiento”. Al siguiente año, en el *Seminario 2* (1954-55), Lacan se refiere al “carácter dramático del descubrimiento del sentido del sueño por parte de Freud” (S2: 246), donde “lo dramático” no sólo alude a la lucha interior de Freud en el sueño de Irma, sino sin duda a la noción politzeriana de drama. Y aun un año más tarde, en el *Seminario 3* (1955-56), cuando sostiene que el descubrimiento del psicoanálisis estriba en “haber reintegrado a la ciencia todo un campo objetivable del hombre y haber mostrado su supremacía, [...] el campo del sentido” (S3: 338), agrega que

“el uso primario de nociones sacadas de su contexto (como la de prueba de realidad), o de nociones bastardas (como la de relación de objeto), el recurso a lo inefable del

contacto afectivo y de la experiencia vivida, todo esto es estrictamente ajeno a *la inspiración de la obra de Freud*.” (S3: 339)

El giro de “inspiración” es, así pues, la última huella de la lectura de Politzer que se halla en la serie expuesta.¹⁷⁵ En suma, en los primeros años de la década de 1950, Lacan concibe el descubrimiento del sentido de Freud siguiendo todavía el modelo propuesto por Politzer, si bien de a poco comenzará a alejarse del énfasis en la comprensión del drama para optar por una explicación por el significante.¹⁷⁶ Como se verá más abajo, lo novedoso es que a partir del retorno a Freud, esta versión de la historia del psicoanálisis es reforzada con la ayuda de las categorías de la filosofía heideggeriana.

2. Heidegger: origen, derivación y retorno

Para entender la impronta heideggeriana en el retorno a Freud, es importante aprehender “la estructura significativa fundamental del pensamiento de Heidegger, [...] la oposición entre origen y derivación”, en una dinámica por la que “uno surge del otro” (Bertorello 2008: 91-92). Dado que toda la filosofía de Heidegger está impregnada por tal estructura, he elegido dos momentos de su obra para mostrarla: por un lado, el concepto de fenómeno presentado en el parágrafo metodológico de *Ser y tiempo*, y por otro lado, la noción del olvido del ser tal como aparece en el “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” (1943b) y la “Introducción a ‘¿Qué es

¹⁷⁵ Por otra parte, un ajuste de cuentas con Politzer, podría decirse definitivo, se halla en “Prefacio a una tesis”, donde Lacan vuelve una vez más a la *Crítica...*, y con cierto grado de detalle en la medida en que por primera vez cita una página de ella, pero esta vez en el contexto de saldar la interpretación que de este filósofo hiciera Laplanche (Lacan 1969: 416-417).

¹⁷⁶ Lacan experimenta, por cierto, un viraje en relación a la clásica oposición metodológica entre las ciencias de la explicación y las ciencias de la comprensión. Mientras que desde su tesis de 1932 en adelante sostiene con más o menos énfasis la opción por la comprensión del sentido, a partir de 1957, en particular con “La instancia de la letra...” (1957b), propone que el psicoanálisis consiste en una explicación por el significante. Ahora bien, esta “explicación” no puede ser, sin duda, la de las ciencias naturales, sino que el término se halla transformado. Así, Lacan afirma que no hay que confundir la significancia (como se vio en el Capítulo 2) con la significación: “partiendo de trabajos de gran rigor en la elaboración de la función del significante, la fenomenología, supuestamente psicológica, cae en el dominio de la significación. Esta su confusión fundamental [...] nunca la llevará a un resultado científico”. (S3: 273). Frente a la oposición entre el *Erklären* y el *Verstehen*, sostiene que la estructura científica sólo existe por el *Erklären*, que “para nada implica significación mecánica, ni cosa alguna de ese orden, sino que su naturaleza es el recurso al significante como único fundamento de toda estructura científica concebible” (S3: 273). Así, el psicoanálisis es “una manifestación del espíritu positivo de la ciencia en tanto explicativa. Está lo más lejos posible de un intuicionismo. Nada tiene que ver con esa comprensión apresurada, cortocircuitada, que tanto reduce y simplifica su alcance” (S3: 341). Empero, aún en el *Seminario 3* Lacan tiene vaivenes entre la primacía del significante y del sentido, afirmando, por ejemplo, que lo que hace el psicoanálisis, “postular la supremacía y no la subordinación del sentido en tanto causa eficiente, es aparentemente renegar de los principios de la ciencia moderna” (S3: 338).

metafísica?” (1949). Si bien lo más probable es que Lacan tome directamente de estos dos últimos textos la idea del retorno a las fuentes, considero importante mostrar que esa estructura ya está en acción en la primera parte de la obra de Heidegger, y no obedece a un giro tardío.

2.1. *El fenómeno, su encubrimiento y su descubrimiento*

En el § 7 de *Ser y tiempo*, Heidegger define el método fenomenológico.¹⁷⁷ Reformula, en primer lugar, la noción clásica de ontología para darle un sentido formalmente amplio, ya que le parecen inadecuados su método y su comprensión del objeto temático. El cambio de tema de la filosofía (del ser como entidad al ser como tal) exige una transformación correlativa del método (del “método” de la ontología heredada al método fenomenológico, pero en un sentido diverso al de Husserl). En esta consideración, subyace el supuesto de que el objeto temático determina la configuración del método de abordaje, que debe adecuarse: “A partir de las *necesidades objetivas* [*sachlichen*] de determinadas preguntas y de la *forma de tratamiento exigida* por las ‘cosas mismas’ [*Sachen selbst*], podría configurarse tal vez una disciplina” (SZ: 27).

Al retomar la consigna de Husserl: “¡A las cosas mismas!”, Heidegger la interpreta de un modo que concuerda y a la vez diverge de aquél. Por un lado, acuerda con él en que hay que prescindir de las ideas previas para acceder a las “cosas mismas”. Pero, por otro lado, para él el objeto de la fenomenología ya no es la vida del yo consciente con sus vivencias concebidas intencionalmente, ni tampoco el acceso a las cosas depende de una evidencia entendida como una mirada reflexiva que permitiría la dación intuitiva. En cambio, para Heidegger las “cosas mismas” son lo que él llama el ser del ente y el sentido del ser en general, cuya autoridad determina temática y metodológicamente la investigación. Son las “cosas mismas” las que fijan las preguntas y exigen el método adecuado para su tratamiento. Así, dado que “la fenomenología como método se arraiga fundamentalmente en la confrontación con las cosas mismas, las cuales, a su turno, requieren un abordaje fenomenológico” (von Herrmann 1987: 284), del mismo modo que, para Heidegger, el tema de la filosofía cambia en relación a Husserl, también lo hace correlativamente la concepción del método fenomenológico. Esta

¹⁷⁷ Este tema ha sido extensamente estudiado. Cf., entre otros, Greish 2002: 101-10, von Herrmann 1974, 2000a, Jaran 2015, Vetter 2014: 64-73.

forma de entender el método era contrario al propio de la ciencia de su época –y quizá de ésta–, que pretendía aislar un método autónomo y universalmente válido –como, por ejemplo, en el caso del método experimental de las psicologías naturalistas–.¹⁷⁸

Si Heidegger busca definir qué es la fenomenología, la definición misma del fenómeno, de la que se ocupa en el apartado A, es crucial. Heidegger argumenta por una doble vía: por un lado, acude a la etimología de la palabra “fenómeno”; y, por otro lado, analiza la estructura misma de la mostración fenoménica. Así, reconduce el vocablo “fenómeno” a la expresión griega φαινόμενον, sustantivo derivado del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse y es la forma media de φαίω: sacar a la luz. Fenómeno significa “*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo* [das Sich-an-ihm-selbst-zeigende]” (SZ: 28). Por ende, la *primera acepción* de “fenómeno”, en el doble sentido del orden de exposición y del orden de fundamentación, es el “mostrarse en sí mismo” (*sich an ihm selbst zeigen*). Esta acepción es la única plenamente positiva: son los entes, todo lo que está a la luz del día o puede ser sacado a la luz. Ahora bien,

“el ente puede mostrarse desde sí mismo [*von ihm selbst her zeigen*] de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo [*an ihm selbst nicht ist*]. En este mostrarse, el ente ‘*parece...*’. Semejante mostrarse lo llamamos *parecer*.” (SZ: 28-29)

Así pues, la *segunda acepción* de “fenómeno” es el *parecer* (*scheinen*). Es fenómeno aquí lo “aparente”: un ente que parece ser tal, pero que en realidad no es lo que pretende ser. El carácter negativo de esta acepción vincula el fenómeno a la ilusión o apariencia. Ahora bien, estas dos acepciones no son una clasificación semántica, sino que tienen un orden estructural. La primera acepción de funda (es condición de posibilidad) de la segunda: el “mostrarse en sí mismo” permite el “parecer”, ya que sólo en la medida en que algo pretende mostrarse en sí mismo (ser fenómeno), puede mostrarse como algo que él no es en sí mismo (parecer). Por

¹⁷⁸ Heidegger lo expresa más tajantemente en su curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: “No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto, *en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado*. Precisamente, cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite” (GA 24: 467; mi subrayado).

ejemplo, el latón puede parecer oro, sólo porque el oro puede mostrarse como oro y el latón como latón (Rodríguez 2006: 66; cf. asimismo Rodríguez 2015b).

Ahora bien, hay además una *tercera acepción*: la *manifestación* (*Erscheinung*), que “no quiere decir [...] mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un *no-mostrarse*” (SZ: 29). Las manifestaciones son las indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos. Las mejillas rojas pueden indicar un proceso febril y la bandera blanca anuncia la rendición, según una estructura por la cual ni la fiebre ni la capitulación se muestran en sí mismas, sino por medio del algo que sí se muestra, el rostro y el trozo de tela, no en sí mismo, sino como signos o representantes de esas otras cosas. Aunque Heidegger no lo explicita, la manifestación tiene la estructura del signo, en la medida en que algo representa algo para alguien, y como tal es una forma de mediación. Y así como la mostración es condición de posibilidad del parecer, también la manifestación sólo es posible en base a una mostración: la tercera acepción de fenómeno se funda asimismo en la primera.

La manifestación puede entenderse en dos sentidos: primero, un anunciarse como un no mostrarse (lo que se anuncia, *das Sichmeldende*, o lo anunciado, la fiebre); y segundo, lo anunciante mismo (*das Meldende*, las mejillas rojas), “que en su mostrarse denuncia [*anzeigt*] algo que no se muestra” (SZ: 30).¹⁷⁹ La manifestación es una remisión por la que “lo *remitente* (anunciante) [*Verweisende* (*Meldende*)] sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es ‘fenómeno’ [en el primer sentido]” (SZ: 31). En síntesis, la estructura de la manifestación posee dos componentes: lo anunciante que *desde sí* se muestra, pero manifiesta *a otro* (remitiendo, denunciando); y lo anunciado que *desde sí* no se muestra, pero se manifiesta *desde otro* (activamente se anuncia, pasivamente es remitido, es denunciado). Así, la estructura de la manifestación es una significación, es decir, una mediación: lo que se anuncia “no se muestra, pero se anuncia *por medio de algo*, que por su parte se muestra” (von Herrmann 1987: 297; mi subrayado).

Así pues, la segunda y la tercera acepción de “fenómeno” son modificaciones negativas o privativas de la primera; en otras palabras, la apariencia y la manifestación son derivaciones o incluso deformaciones del fenómeno originario. Ahora bien, no por ello el “no” privativo de la apariencia no debe confundirse con el “no” privativo de la manifestación, puesto que lo

¹⁷⁹ Heidegger precisa además un tercer sentido, pero que sólo tiene importancia en vistas a una crítica a Rickert.

que no se muestra, en el modo de la manifestación, nunca puede parecer. Esto quiere decir que si el fenómeno –el “mostrarse en sí mismo”– es condición de posibilidad de la apariencia y la manifestación, entonces el parecer niega, en esta estructura, solamente el “en sí mismo”, mientras que el manifestarse niega el “mostrarse en sí mismo” en conjunto. Dicho de otro modo, el parecer tiene pretensiones de ser un mostrarse “en sí mismo”, aunque de hecho no lo haga; en cambio, el manifestarse directamente no tiene pretensiones de mostrarse, lo cual cancela automáticamente la subespecie del “en sí mismo”. Además, mientras que el parecer no es otra cosa que el mostrarse (relación de inmediatez), el mostrarse no es la misma cosa que el manifestarse (relación de mediación). Para resumir, reproduzco, con modificaciones y añadiduras mías, el cuadro elaborado de Greisch (1994: 103):¹⁸⁰

“Fenómeno”

1 ^{er} sentido (fundamental):	<i>Sichzeigen</i> = mostración	mostrarse en sí mismo
↓		
2 ^{do} sentido (derivado):	<i>Scheinen</i> = apariencia	mostrarse (<i>no</i> en sí mismo)
↓		
3 ^{er} sentido (aún más derivado)	<i>Erscheinung</i> = manifestación	<i>no</i> mostrarse en sí mismo (anunciarse, remisión)

Así “fenómeno –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo” (SZ: 31). Más precisamente, el fenómeno es una forma eminente de comparecencia, mientras que el parecer es una forma no eminente de comparecencia, y el manifestarse no es una forma de comparecencia, sino una remisión, dentro del ente mismo, de algo a algo (cf. von Herrmann 1989: 307).

Heidegger cierra el apartado A diferenciando, en la primera acepción de fenómeno, un concepto *formal*, otro *vulgar* y otro *fenomenológico*. El concepto formal deja indeterminado qué se designa por “fenómeno”: o bien un ente, o bien un carácter de ser del ente.¹⁸¹ Si “desformalizamos” (llenamos de contenido) el concepto de “fenómeno”, obtendremos o bien su

¹⁸⁰ Dejo de lado la cuarta acepción de fenómeno, la mera manifestación, no esencial para la argumentación aquí.

¹⁸¹ No obstante, en el orden de la exposición Heidegger parte del concepto vulgar de “fenómeno”, al identificarlo con el ente a la luz del día. El concepto formal es una ganancia *a posteriori*.

concepto vulgar, o bien su concepto fenomenológico. El concepto vulgar define “lo que se muestra” como el ente al que accedemos a través de los sentidos. En cambio, el concepto fenomenológico es definido del siguiente modo:

“lo que [...] en el fenómeno entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo [...] son los fenómenos de la fenomenología.” (SZ: 31).

En el fenómeno vulgar –en lo que se muestra inmediata y regularmente, o temáticamente–, por consiguiente, algo “se muestra” de un modo particular –previa y concomitantemente, o no temáticamente–. El concepto fenomenológico de fenómeno es definido en el apartado C, entonces, como

“aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto [*verborgen*] en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (SZ: 35).

Lo que, en lo que se muestra inmediata y regularmente, el ente, no se muestra inmediata y regularmente, pero le es inherente, es el ser del ente. En el fenómeno vulgar está oculto el fenómeno fenomenológico. Así pues, la fenomenología toma como objeto “aquello que, en un sentido eminente y por su contenido más propio, exige convertirse en fenómeno” (SZ: 35). Ella toma el ser para convertirlo en fenómeno –esto es, para llevarlo a una mostración explícita, justamente porque por esencia no se muestra–. Puede decirse –cosa que Heidegger no afirma tan claramente– que el fenómeno en sentido fenomenológico no describe tanto una condición como una acción a efectuar para llevar a una condición. Von Herrmann distingue, así, dos momentos: el “aún-no-mostrarse” y luego el “mostrarse-en-sí-mismo”, lo cual supone una acción tematizante.

Pero lo más importante es que el no mostrarse, el ocultarse del fenómeno fenomenológico, es al mismo tiempo un mostrarse en algún sentido –en las diversas formas de ocultamiento que Heidegger detalla–. En efecto, el “encubrimiento [*Verdecktheit*] es el contraconcepto de

‘fenómeno’” (SZ: 36), siendo que “encubrimiento” equivale a “ocultamiento”. Así, Heidegger distingue dos formas en las que un fenómeno fenomenológico puede estar encubierto (*Verdecktheit*):

- 1) puede *aún no haber sido descubierto* (*unentdeckt*): un fenómeno no es conocido ni ignorado;
- 2) puede estar *recubierto* (*verschüttet*): habiendo estado descubierto, recayó en un encubrimiento. El recubrimiento tiene dos posibilidades:
 - a) puede ser *total* (*totale Verschüttung*), lo cual es raro, o bien
 - b) puede ser *parcial* (*teilweise Verschüttung*) y permanecer visible aún sólo como apariencia (*Schein*): “Heidegger llama disimulo (*Verstellung*) a la apariencia en la mostración no totalmente recubierta del ser [...] *la mostración aparente del ser es la regla*” (von Herrmann 1987: 353; mi subrayado). Esta última aclaración es crucial: *el estado normal del ser no es su donación, sino su disimulo*.

Considero que un cuadro puede mostrar, aunque de forma rudimentaria, de esta dinámica del encubrimiento:

<i>Verdecktheit</i> (encubrimiento)	<i>verborgen sein</i> (estar oculto) = <i>verdeckt sein</i> (estar encubierto) = <i>nicht sichzeigen</i> (no mostrarse)	<i>aufweisenden Sehenlassen</i> = <i>ausdrücklichen Aufweisen</i>	<i>Phänomen</i> (fenómeno) = <i>entdeckt sein</i> (estar descubierto) = <i>sichzeigen</i> (mostrarse)
<i>Unentdecktheit</i> (no descubrimiento)	1) permanece		sin descubrir
<i>totale Verschüttung</i> (recubrimiento total)	1) está encubierto 2) 3) vuelve a estar encubierto (<i>totalmente</i>) = <i>olvido</i>	→ ←	es descubierto
<i>teilweise Verschüttung</i> (recubrimiento parcial)	1) está encubierto 2) 3) vuelve a estar encubierto (<i>parcialmente</i>)	→ ↔	es descubierto queda apariencia

Con la idea de una *dinámica del encubrimiento* me refiero a un movimiento de ida y vuelta –que el cuadro visibiliza ostensiblemente– entre dos *lugares* posibles de ocupar: por un lado, el lugar de lo oculto, lo encubierto o lo que no se muestra; y, por el otro, el lugar del fenómeno, lo descubierto o lo que se muestra.¹⁸² Por consiguiente, la regla fundamental de la fenomenología heideggeriana, según la cual “cuanto hay de apariencia, tanto hay de ser” (SZ: 36), queda ubicada, en mi opinión, como una subespecie (por ser un recubrimiento parcial o disimulo) de la regla más general, según la cual el encubrimiento es el contraconcepto de fenómeno.¹⁸³ Así, *el concepto de encubrimiento da cuenta del primer estado del ser* con el que el fenomenólogo se encuentra, antes de ser convertido en fenómeno. Heidegger agrega que el encubrimiento tiene dos posibilidades: puede ser fortuito, o bien necesario.¹⁸⁴ Además, el *lóγος* de la fenomenología del Dasein es hermenéutico, porque su tarea consiste en la interpretación de lo no interpretado: un hacer explícito lo implícito. Es el correlato necesario del peculiar modo de comparecer del ser: la explicitación de lo no explicitado se corresponde con la fenomenalización del ocultamiento.

La estructura del origen y la derivación determina la dinámica del encubrimiento, ya que lo implícito es el ser que tiene cuatro destinos: su no descubrimiento, su olvido, su disimulo y su donación. Los llamo “destinos”, que pueden sucederse en distinto orden, porque ése

¹⁸² La idea de una dinámica del fenómeno se corresponde con la tesis de Marion (1964) de que la fenomenología heideggeriana cambia el proyecto husserliano una “fenomenología plana” por “una fenomenología profunda”.

¹⁸³ Heidegger es incluso más claro en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: “Lo que es visible en sí mismo y, al menos por definición, puede ser accesible en cuanto fenómeno no tiene necesariamente por qué serlo de hecho. Lo que según la posibilidad es fenómeno precisamente no está dado en cuanto fenómeno, sino que *antes de nada debe darse*. [...] *La fenomenología es justamente el trabajo de hacer ver poniendo al descubierto*, en el sentido de, con la guía del método, desmontar los encubrimientos. *Lo encubierto* es el concepto *contrario a fenómeno*, y los encubrimientos son precisamente el asunto inmediato de la reflexión fenomenológica” (GA 20: 118-19).

¹⁸⁴ Incluso la fenomenología corre el peligro de esta última posibilidad. La pretensión de mostrar las cosas mismas de forma intuitiva y originaria puede desvirtuarse en la ingenuidad de una impensada “visión inmediata”. Así pues, “la dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo” (GA 20: 119). A esta necesidad obedece el tercer momento del método fenomenológico que Heidegger establece en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: si el punto de partida (del análisis) es la reducción y el acceso (al fenómeno) es la construcción, entonces la penetración (de los encubrimientos) será la *destrucción*. Al hecho de “destacar” el ser del ente –reconducir la mirada temática del ente a su ser (la reducción)– y al hecho de “explicar” el ser mismo (o ser en general) –desplegar de forma reveladora el ser mismo tematizado su propia estructura (la construcción)–, se le agrega la destrucción: “pertenecer necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción, esto es, una deconstrucción crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, debe ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente de la autenticidad de sus conceptos” (GA 24: 21).

parece ser el sentido que Heidegger les da unos años más tarde, cuando los aplica a la historia de la filosofía, como se verá a continuación. En efecto, “fenómeno, su encubrimiento y su descubrimiento” es la matriz que determina esta otra, “fundamento, el olvido y el retorno”, que estructura la historia heideggeriana del ser.

2.2. *El fundamento, el olvido y el retorno*

Si bien la estructura del origen y la derivación ya está presente en *Ser y tiempo* en la idea de la fenomenología como un desencubrimiento del fenómeno, como acaba de verse, es en los de la década de 1940 que su aplicación a la historia de la filosofía ver la luz pública por primera vez. Mi hipótesis es que son ciertos textos puntales de Heidegger al respecto los que determinan la lectura lacaniana del retorno a Freud.

En particular, propongo que la idea del olvido del ser y del retorno al fundamento¹⁸⁵ es tomada por Lacan del lugar donde Heidegger la expone con mayor elocuencia: “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” (1949). Este texto lleva como subtítulo, justamente, “el retorno [*Rückgang*] al fundamento de la metafísica” (GA 9: 365). Este fundamento es la verdad del ser. La metafísica, en efecto, como se vio en el Capítulo 1, cuando pregunta por el ente, lo representa en cuanto ente gracias a la luz (*Licht*) o claro (*Lichtung*) del ser. Pero, por tener por esclarecido el ser, no lo ve: “siempre que ella representa lo ente, queda iluminado el ser. El ser ha llegado en un desocultamiento (*Ἀλήθεια*)” (GA 9: 366). Las respuestas metafísicas por lo ente, que tienen su origen en los griegos, presuponen el inadvertido carácter manifiesto del ser. Pero, por representarse lo ente sólo en cuanto ente y no pensar en el ser, la filosofía “no se recoge sobre su propio fundamento, sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica” (GA 9: 368).

Así pues, al pensar metafísico, Heidegger opone el pensar en la verdad del ser. Para la metafísica, este pensar parece un retorno al fundamento de la metafísica. Pero, si se lo experimenta por sí mismo, lo que parece fundamento es otra cosa no dicha todavía. El pensamiento sobre la verdad del ser se propone retornar al fundamento para trastocar la esencia del hombre y así producir una superación de la metafísica –que no es una sustitución por otra más originaria, ni una transformación de doctrina, ni una achaque de su falta de

¹⁸⁵ Para estudios generales sobre el tema de la historia del ser, cf., entre otros, Thomä 2013: 329-335, Guignon 2005, Haverkamp, 2004, von Herrmann 2000b, Okrent 2005.

fundamento inconmovible—. Este pensar ha de permitir que “la referencia del ser al hombre, a partir de la esencia de esa misma referencia, alcance una luz que lleve finalmente al hombre a su pertenencia al ser” (GA 9: 369).

La metafísica puede impedirlo, por haberse representado el ser antes que a lo ente. Como ella “no piensa al ser en su verdad ni a la verdad como desocultamiento” (GA 9: 369), la esencia de la verdad se le aparece en la forma derivada del conocimiento y el enunciado (*veritas*), y no en la forma más inicial del desocultamiento (Ἀλήθεια). Ahora bien, la esencia de la Ἀλήθεια no se obtendrá por un renacimiento del pensar presocrático, sino por atender al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento en el cual se ha anunciado el ser.

Por otra parte, esta omisión de la verdad del ser no es un hecho accidental, sino que

“forma parte del destino esencial de la metafísica el que se le escape su propio fundamento, porque cuando se abre el desocultamiento está ausente todo lo que en él hay de esencial, esto es, el ocultamiento [nota al pie: Δήθη como encubrimiento], y ello en favor de lo no oculto, que sólo y precisamente de este modo puede aparecer en cuanto ente.” (GA 9: 369-70)

El ocultamiento como movimiento contrario e inherente al desocultamiento es lo que se le escapa a la metafísica. Así, por entender el ser como el ente en su totalidad, confunde uno con otro. Heidegger llama “olvido del ser”, por lo tanto, a la ausencia de la referencia al ser y el olvido de esta ausencia que determinan la historia de Occidente hasta la Modernidad. El hombre queda entonces en manos del ente sin referencia del ser a su esencia (del hombre) y, al mismo tiempo, ignorante de esta carencia. Heidegger precisa estos dos componentes (la carencia de referencia al ser y la ignorancia de esta carencia) en *Introducción a la metafísica* (1954a):

“a la metafísica se le oculta el ser como tal, permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en el olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico.” (GA 40: 21)

El “olvido del ser” es, pues, un “olvido del olvido”. Es el mismo fenómeno que, en *¿Qué significa pensar?* (1954m), Heidegger llama “lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático”: “el hecho de que no pensemos” (GA 8: 7).¹⁸⁶ La superación de la metafísica reside, pues, en “prestarle atención por fin al olvido del ser, a fin de experimentar y asumir dicha experiencia en la referencia del ser al hombre y preservarla allí” (GA 9: 371). Este pensar, al remitirse a otro origen, es acontecido por el ser y obediente a él: puede así “pensar eso que ha sido pensado para él y, por tanto, ya está pensado” (GA 9: 372).

La metafísica es un λόγος (decir) sobre el ὄν (lo ente). Su esencia es la “ontología” y su representar atañe al ὄν ἢ ὄν (lo ente en cuanto ente). Representa la οὐσία del ὄν (la entidad de lo ente) de dos modos, siguiendo a Aristóteles: en el sentido de sus rasgos más universales y en el sentido del ente supremo. La metafísica es así la verdad de lo ente en sentido universal (ontología) y supremo (teología): es onto-teología. En esta dualidad, empero, su fundamento y su origen le permanecen cerrados:

“[la metafísica] está excluida de la experiencia del ser por culpa de su propia esencia; en efecto, ella siempre representa lo ente (ὄν) únicamente en aquello que se ha mostrado ya de suyo como ente (ἢ ὄν). Pero la metafísica no tiene nunca en cuenta aquello que, precisamente, en este ὄν, y en la misma medida en que se desocultó, también está ya oculto.” (GA 9: 379-80)

La metafísica, al dedicar su representar al ὄν ἢ ὄν, no se pregunta por su fundamento, que se esconde en el ὄν: el ser. La busca de este fundamento era, desde la perspectiva metafísica de *Ser y tiempo*, “ontología fundamental”. Heidegger ahora vira, de este modo, al pensar como pensar la verdad del ser, y no en la verdad de lo ente. Es en este giro que consiste un “retorno al fundamento de la metafísica” (GA: 380).

Este giro se aclara en otro texto de la época, “Carta sobre el humanismo” (1947b), en el que Heidegger afirma que no publicó la tercera sección de *Ser y tiempo* –que debía dar paso

¹⁸⁶ Este hecho no se debe a que “lo merecedor mismo de ser pensado se aparta del hombre y se ha apartado ya desde hace tiempo” (GA 8: 8). Pero este sustraerse no es una nada, sino que el retirarse es un acontecimiento propio: “nos hallamos en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándose” (GA 8: 11). En este camino, apuntamos a lo que se retira. De modo que el hombre es indicador, un signo, de lo que se sustrae en cuanto escapa, ya que señala no tanto lo que allí se sustrae, cuanto el sustraerse: “lo que debe pensarse se sustrae al hombre y, sin embargo, llega a la vez en la sustracción” (GA 8: 38)

al otro pensar que abandona la subjetividad— porque “el pensar” (esto es, él mismo) no fue capaz de expresar en ese momento el giro con un decir de suficiente alcance ni de superar esa dificultad con el lenguaje de la metafísica. “De la esencia del fundamento” (1929a, pero que recién se publicó en 1943), por ejemplo, muestra que el giro es, no un “cambio del punto de vista” de *Ser y tiempo*, sino el lugar donde se accede a la dimensión desde la que se puede pensar lo experimentado en 1927: “la experiencia fundamental del olvido del ser [nota al pie: olvido, Δήθη, ocultamiento, sustracción, expropiación: acontecimiento propio]” (GA 9: 328).

Ahora bien, este “olvido del olvido” se debe, según *Introducción a la metafísica* (1954a), a un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de Occidente, que pasó inadvertido para los historiadores y que, sin embargo, “ocurre, antiguamente, hoy y en el futuro”: “los pueblos [...] están relacionados con el ente y, sin embargo, se han caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saber, y ese es el fundamento último y más poderoso de su decadencia” (GA 40: 40). El conocido trasfondo de ideología nacionalsocialista de este texto hace su aparición aquí. El preguntar por el ser despierta “el espíritu” para dar lugar a “un mundo originario del Dasein histórico” y “dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo [a saber, el alemán], de su misión histórica como centro de Occidente” (GA 40: 53). Pero el trasfondo nazi, que suele invocarse para explicar el decadentismo de esta visión, está en última instancia determinado, más allá de los reproches políticos y aún éticos que puedan hacerse, por la estructura vista de origen y derivación.¹⁸⁷

Así pues, el proyecto filosófico de Heidegger se resume en lo siguiente:

“El ‘ser’ es el destino espiritual de Occidente. Frente a esta decadencia, se ha de “*repetir* [wieder-holen, *re-tomar*] el comienzo de nuestro Dasein histórico-espiritual, para convertirlo en otro comienzo. Esto es posible. Es incluso la forma de la historia que da la medida, puesto que arranca desde el acontecimiento fundamental. Ahora bien, un comienzo no se repite con la vuelta atrás a lo que él es en tanto lo anterior y ahora conocido y meramente imitable, sino en tanto *se recomienza el principio de manera más*

¹⁸⁷ Ahora bien, si esta concepción filosófica acaso está enraizada en un provincialismo y un conservadurismo, es una hipótesis sociológica que no exploraré aquí.

originaria y se asume todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un comienzo verdadero.” (GA 40: 42)

Esta *pretensión de la máxima originariedad* está aquí en juego como “repetición” bajo el supuesto de que el sentido pleno se da al inicio y, por lo tanto, todo avance es un retorno.¹⁸⁸

En efecto, “Carta sobre el humanismo”, Heidegger afirma que, en la frase de Parménides: ἔστι γὰρ εἶναι, “ser en efecto es”,¹⁸⁹ se oculta el misterio inicial de todo pensar, que aún sigue estando impensado. En relación con su esencia,

“la filosofía no progresa nada. Se pone en su lugar para pensar siempre lo mismo. Progresar, es decir, marchar más allá de ese lugar, es un error que sigue al pensar como esa sombra que él mismo arroja.” (GA 9: 335; mi subrayado)¹⁹⁰

En este pensar lo mismo sin progreso, la historia del “se da”, como destino del ser, llega al lenguaje mediante la palabras de los pensadores esenciales. Por eso afirma Heidegger, en *¿Qué significa pensar?*, que cada pensador piensa un único pensamiento, y que

“sólo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial [...]. Ningún pensamiento se crea por sí mismo el elemento en el que se mueve. Pero todo pensamiento hace esfuerzos propios por permanecer en el elemento que se le ha asignado.” (GA 8: 57 y 69; mi subrayado)

¹⁸⁸ La “repetición” de la pregunta fundamental de la metafísica: “¿Por qué es el ente y no más bien la nada?”, aísla la pregunta previa: ¿Qué es del ser?”. Así, es una repetición es histórica, en el sentido –ya ínsito en *Ser y tiempo*, como se vio en el Capítulo 5– de que la historia no es lo pasado (*Vergangene*, lo que ya no acontece), ni lo actual (lo que se da y desaparece), sino el acontecer (*geschehen*): “el actuar y sufrir que, determinado desde el futuro, asume el pasado [*das Gewesene*] a través del *presente*” (GA 40: 47-48).

¹⁸⁹ *Es ist nämlich Sein*, “hay en efecto ser”.

¹⁹⁰ Por eso el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico: “pensando de modo más inicial, lo que hay es la historia del ser, de la que forma parte el pensar como memoria de esa historia, un pensar acontecido por ella misma [...]. La historia nunca ocurre de entrada como suceso, y el suceso no es un transcurrir. El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad el ser a partir de dicho ser [...]. El ser llega a destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo” (GA 9: 335). El hombre aún no piensa propiamente en la verdad del ser, sino que acaso llegará a hacerlo algún día, según Heidegger, a partir de la ex-sistencia.

El lenguaje de los pensadores dice lo que es. Para oírlo, tenemos que dejar llegar a nosotros lo pensado de cada pensador

“como algo único, que nunca volverá de nuevo, inagotable, de tal manera que lo no pensado en lo pensado allí nos desconcierta. Lo impensado de un pensamiento no es un defecto que vaya inherente a lo pensado. Lo no-pensado es en cada caso solamente lo im-pensado. Cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo impensado en él”. (GA 8: 82; mi subrayado)

Lo original del pensamiento es la fuente inagotable, por lo tanto, a la que el filósofo sólo debe retornar para permanecer ahí. En cambio, para la evidencia del entendimiento humano, lo impensado es sólo lo incomprensible y nunca se convierte en ocasión para extrañarse de las propias posibilidades de comprensión y tomar conciencia de sus límites. Al contrario, el reconocimiento exige la disposición a que nosotros, a través de lo impensado en lo pensado de los pensadores, revisemos una y otra vez los propios intentos de pensar” (GA 8: 83).¹⁹¹

Finalmente, el “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” (1943) define a ésta como la historia de la verdad sobre lo ente que se mueve en el ámbito de la verdad del ser. Este ámbito es para ella, desde su punto de vista metafísico, su fundamento desconocido e infundamentado. Ahora bien, si no sólo el ente nace del ser, sino que también y, de modo aún más inicial, el propio ser reposa en su verdad y la verdad del ser se presenta como el ser de la verdad, es necesaria entonces la pregunta por ese fundamento.

Así, la nada que es objeto de “¿Qué es metafísica” (1929b) no es una negación de todo ente, sino aquello que no es un ente por diferenciarse de todo ente: el ser. La investigación en busca de lo ente nunca encontrará el ser, porque el ser no es ninguna cualidad que existe

¹⁹¹ Este camino conduce al diálogo con los pensadores: “para ello no es necesario que tal diálogo se conciba históricamente. Si, por ejemplo, nos pusiéramos críticos con Kant desde el punto de vista de la historia de la filosofía en lo que se refiere a sus nociones de Aristóteles y Platón, habríamos de calificarlo con la nota de ‘muy deficiente’. Y, sin embargo, Kant, y sólo Kant, transformó creativamente la doctrina de Platón sobre las ideas.” (GA 8: 83). En efecto, no hay ningún esquema general para interpretar los escritos de los pensadores, ni siquiera un mismo escrito de un pensador: “esta multiplicidad de posibles interpretaciones no es ninguna objeción contra el rigor de lo pensado allí. Pues todo lo verdaderamente pensado de un pensamiento esencial admite múltiples sentidos, y esto por razón de la propia esencia. La pluralidad de significaciones no es nunca el mero resto de una inequívocidad no alcanzada todavía bajo la perspectiva de una lógica formal [...]. La polisemia es el elemento en el que el pensamiento debe moverse para ser riguroso” (GA 8: 75).

en lo ente. El ser “no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente” (GA 9: 306). Lo que hay que hacer es, pues,

“experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser. Eso es el propio ser. Sin el ser [...], todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser. Pero ocurre que tal ausencia de ser, en cuanto abandono del ser, a su vez tampoco es una nada nula, por mucho que forme parte de la verdad del ser el hecho de que el ser nunca se presenta sin lo ente y que un ente nunca es sin el ser.” (GA 9: 306)¹⁹²

El hombre es el único ente que, interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*. Este llamado a la verdad determina al hombre de un modo esencial. El ser es el espacio a partir de cuyo claro todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser. Pero aunque el ser es “aquello que hay que pensar y que, sin embargo, ha quedado en el olvido [...], no es ningún producto del pensar. Antes bien, el pensar esencial acontece por el ser” (GA 9: 308).

Hay una exigencia del ser, a la que el pensar esencial contesta en la medida en que el hombre confía su esencia histórica a salvar la verdad del ser. En este sacrificio acontece “aquella escondida gratitud única en saber apreciar la gratitud con que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que éste asuma la guarda del ser en la relación con lo ente” (GA 9: 310). La consumación del sacrificio proviene de la instancia desde la que el hombre histórico actúa y conserva la existencia: el acontecimiento propio, en el cual el ser reclama al hombre para la verdad del ser. El pensar inicial es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. Éste es el origen de la palabra humana, que permite que surja el lenguaje como entonación de la palabra en palabras.¹⁹³

En resumen, la estructura de origen y derivación es aplicada por Heidegger después del giro, en los textos estudiados de 1940, a fin de concebir la historia de la filosofía como la

¹⁹² Heidegger precisa en las notas a pie de esta cita que es aquí donde indica por primera vez el ser (*Sein*) como acontecimiento propio: “en la verdad del ser se presenta el ser (*Sein*) como esencia de la diferencia; este ser (*Sein*) en cuanto ser (*Sein*) es el acontecimiento propio antes de la diferencia y por eso sin ente” (GA 9: 306). Lacan no pudo estar al corriente de estos desarrollos de Heidegger, contenidos en otros textos inéditos en ese entonces.

¹⁹³ “obediente a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. El lenguaje del hombre histórico sólo está en su lugar cuando surge de la palabra. Y si está en su lugar, asoma en él la garantía de la voz silenciosa de las fuentes ocultas. El pensar del ser protege a la palabra y, en esta tutela, cumple su determinación y su destino. Es el cuidado en el uso del lenguaje” (GA 9: 311).

historia del olvido del ser en la medida en que aquella se le sustrae por pensarlo desde la metafísica. Son tres los tiempos que pueden establecerse: fundamento, olvido, y retorno, en la medida en que a los griegos se le habría dado una experiencia del ser que, empero, no habría aprehendido en su esencia, dando lugar a un olvido, incluso un olvido del olvido, y siendo Heidegger quien debiera retomar, repetir o regresar a ese fundamento olvidado, que es fuente inagotable de sentido y que, más aún, llama al filósofo a asumir la tarea de pensarlo. El supuesto básico aquí es que la experiencia del ser tiene un primer momento de plenitud y sus sucesivas formas son degradaciones. Éste esquema parece ser el que Lacan retoma para pensar la historia del psicoanálisis, como se verá a continuación.

3. Lacan: descubrimiento freudiano, represión posfreudiana y retorno a Freud

3.1. Los tres tiempos del retorno a Freud

El retorno a Freud de Lacan tiene comienzo en 1953, con el texto inaugural de lo que éste dio en llamar su enseñanza, “La función y el campo...” (1953c), y alcanza una forma acabada en 1957, en “La instancia de la letra...” (1957b).¹⁹⁴ Este retorno ha de entenderse, a mi juicio, desde dos puntos de vista. Por un lado, es un retorno *a* Freud, en la medida en que es el propio Lacan el que realiza un movimiento de vuelta *hacia* el momento originario. Pero, por otro lado, también es un retorno *de* Freud, por cuanto lo que emprende la vuelta es asimismo ese momento mismo. Este origen es llamado por Lacan, en 1953, “descubrimiento freudiano”:

“Tal es el *pavor* que se adueña del hombre cuando *descubre el verdadero rostro de su poder*, que *se aparta de él en la misma acción –la suya– de mostrarlo al desnudo*. Esto es verdad en el caso del psicoanálisis. El *descubrimiento prometeico de Freud* fue una acción de este tipo, como su obra lo atestigua. Pero *esta acción no está menos presente en cada experiencia* realizada humildemente por cualquiera de los obreros formados en su escuela. Podemos seguir, en el trascurso de los últimos años, una creciente *aversión por las funciones del habla y el campo del lenguaje*. Ella es responsable de los “*cambios en la meta y la técnica*” que se confiesan en el movimiento, y cuya relación con el descenso general de la eficacia terapéutica, no obstante, es ambigua.

¹⁹⁴ “La función y el campo...” es un trabajo cuyo valor no es sólo teórico o práctico, sino político, en la medida en que constituye la carta de presentación de la institución fundada por él y otros, la Société Française de Psychanalyse, contra la tradición psicoanalítica francés, encarnada en la Société Psychanalytique de Paris. En este sentido, el retorno a Freud es un movimiento institucional.

En efecto, el énfasis en la resistencia del objeto en la teoría y la técnica psicoanalítica actual, *debe someterse de por sí a la dialéctica del análisis*, que no puede reconocer en ese énfasis más que *el intento de proporcionar una coartada al sujeto*.” (E: 242; mi subrayado)

Este párrafo, que abre la “Introducción” de “La función y el campo...”, presenta los tres tiempos estudiados en el apartado anterior. De hecho, ya se habían anticipado en las palabras de Heidegger citadas en el apartado 2.4 del Capítulo 2, que reproduzco parcialmente aquí:

“En los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser [...]. Pero el rayo se apagó repentinamente. Nadie cogió la luz que él lanzó ni la cercanía de aquello que él iluminó.” (GA 7: 232)

Ese párrafo de Lacan es, en mi opinión, la presentación más completa que puede hallarse del retorno a Freud, por cuanto ofrece lo que creo que son todos sus elementos esenciales y que también se hallan, en cierta medida, en la historia del ser heideggeriano:

- 1) Un descubrimiento originario o “prometeico” (inmenso y caracterizado por el deseo de superarse y por el gusto por el esfuerzo de las grandes empresas).
- 2) La acción de descubrir una verdad tiene como correlato paralelo el apartarse de dicha verdad descubierta debido al miedo que su exceso instila.
- 3) Esta estructura del descubrimiento –desocultamiento y ocultamiento– no se sitúa sólo en el punto de la línea temporal donde Freud dio con el inconsciente, sino que también determina la acción de cada analista.
- 4) Asimismo, esa estructura determina la historia del movimiento psicoanalítico después de Freud, en la medida en que ella es una huida del fundamento de su descubrimiento: el habla y el lenguaje.
- 5) El desvío del fundamento del psicoanálisis es equivalente a la coartada que el sujeto ensaya respecto de la verdad de su inconsciente.
- 6) Esto último es lo que da derecho a Lacan someter al movimiento psicoanalítico a “la dialéctica del análisis”, es decir, hacer un “psicoanálisis del psicoanálisis”.

En lo sucesivo, desarrollaré estos diversos elementos.

Ante todo, el retorno a Freud tiene dos aspectos, afirma Lacan en sus “Notas en alemán preparatorias para la conferencia sobre la Cosa freudiana” (1955b). En la teoría, consiste en “reanudar la lectura de Freud y reelaborar de ella todo lo que hasta ahora una interpretación (“Auslegung” *significa aquí “interpretación” en el sentido de una exégesis, comentario, exposición*) muy miope no aprehendió, dejó de lado u olvidó”. En la práctica,

*“es un retorno a la práctica original del psicoanálisis, pero en el sentido de que el retorno signifique a la vez una renovación a partir del fundamento. En efecto, un primer estadio del psicoanálisis aplicado [...], que combinaba con su profundidad propia cierta ingenuidad, fue sucedido por un *estadio decadente*, podríamos decir, en el que la técnica directamente *se volteó en su contrario*.”* (Lacan 1955b: 7; mi subrayado)

El “retorno” al origen es, así pues, una “renovación a partir del fundamento”, en el sentido heideggeriano de una experiencia de donación primera: “retornar a la primera técnica como a una técnica aprehendida y experimentada particularmente en su esencia y su fundamento” (Lacan 1955b: 7). El uso aquí de vocablos afines a Heidegger (como esencia, fundamento y retorno) se explica también por el hecho de que estas “Notas...” citadas fueron pronunciadas por Lacan en Viena ante un público alemán: es probable que el uso de la lengua misma de Heidegger reforzara en el estilo el argumento de fondo. Así pues, en el escrito que Lacan dio como fruto de esa conferencia, “La Cosa freudiana o Sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis” (1956c), él afirma que “el sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido del Freud” (E: 405).

Ante todo, Lacan asevera que la originariedad del descubrimiento está en las experiencias inaugurales de Freud. Muchas son las figuras que emplea para referirse a esa instancia: sobre todo, el “descubrimiento freudiano” (E: 258), la “experiencia freudiana” (E: 275), la “inspiración freudiana” (E: 245) y la “verdad freudiana” (E: 509). En el primer apartado ya se mostró lo que algunas de estas expresiones le deben a Politzer. Ahora bien, esta idea de lo seminal en Freud se inspira, además de en Politzer y en Heidegger, en otro autor, nunca antes señalado por la bibliografía, en el que me detendré brevemente.

Es el psicoanalista Paul Bergman, en particular su artículo, “The germinal cell of Freud’s psychoanalytic psychology and therapy” (1950), al que Lacan alude al inicio del *Seminario*

I (1955-56), pero sin profundarlo. Es esclarecedor examinar esta referencia, cosa que nunca hecha hasta ahora. Bergman se propone encontrar

“una experiencia, observación o concepto original que haya encaminado a una mente original, iluminando, por así decir, el mundo real con la luz obtenida en ese punto focal.”
(Bergman 1950: 51)

Más allá de la relación, ya vista en el Capítulo 1, de la luz con el ser como apertura de un mundo, es importante señalar que, en términos de una hermenéutica, tal experiencia instituye de un sentido –que, como todo sentido, proyecta un nuevo horizonte de comprensibilidad–. El título mismo del artículo de Bergman, la “célula germinal de Freud”, contiene la imagen de un núcleo potencial a desplegarse. La observación seminal freudiana es la siguiente. Una persona, por diversas razones, puede experimentar un conflicto intenso con relación a un impulso sexual, y el displacer puede ser tan abrumador que ella eliminase esta experiencia del contexto de sus recuerdos. Sus recuerdos sobre este período muestran una laguna o un sustituto erróneos, que parecen protegerla de volver a experimentar el conflicto traumático. Pero el organismo muestra, luego de cierto período, signos de mal funcionamiento: síntomas.

Ahora bien, los síntomas

“pueden ser disueltos cuando se logra hacer recordar al paciente lo que pasó realmente y cómo se sintió cuando pasó. La parte del pasado excluida y separada del paciente es así reintegrada. La vida actual es liberada de un obstáculo más o menos opresivo [...]. La observación germinal había mostrado cómo un ser humano, sin ser consciente de ello, puede estar bajo la influencia de una parte de su propio pasado. Un fragmento del presente podía entenderse si se elucidaba un fragmento del pasado.” (Bergman 1950: 53; mi subrayado)

Las ideas de que la experiencia germinal de Freud es que el hombre sufre sin saberlo el influjo de su pasado, y de que la operación del análisis es su reintegración, son claramente adoptadas por Lacan (cf. Capítulo 5). Pero, además, Bergman afirma que luego de la muerte de Freud, el movimiento psicoanalítico se escindió: por un lado, el contenido básico de su observación germinal permaneció incólume pese a las alteraciones en la teoría y la técnica;

pero, por otro lado, hubo un cambio de énfasis desde la reconstrucción y recuperación de los recuerdos tempranos hacia el análisis estructural de los mecanismos de defensa y los contenidos inconsciente aquí y ahora. También este diagnóstico es compartido por Lacan.¹⁹⁵ Esto no quiere decir los avatares del movimiento psicoanalítico fueron tales que algunas ideas de Freud permanecieron y otras simplemente cambiaron, debido a que eran poco científicas, inadecuadas, vetustas o por el motivo que sea. Su tesis, que Lacan desplegará, es que la mayoría de esos cambios son desvíos de la experiencia originaria de Freud, y que sólo fueron posibles porque reprimieron ésta. Son formaciones de compromiso.

Así, “el gran descubrimiento de Freud –que debemos aprehender no como el primero en un orden cronológico, sino como el primero por su significación– es el inconsciente reprimido” (Lacan 1955b: 8). La significación primordial del descubrimiento freudiano se explica por el hecho de que

“cuando volvemos al origen de la experiencia freudiana –‘origen’ no como un origen histórico, sino como una fuente–, nos damos cuenta de que esto es lo que sigue manteniendo vivo al análisis, a pesar de los ropajes profundamente diferentes con los que se lo viste.” (S1: 27)

El origen que pondera Lacan es, por lo tanto, no el origen histórico –como suceso ubicable en la línea temporal–, sino el origen como fuente –como experiencia instituyente de sentido–. Él insiste, en efecto, que sus indagaciones tienen “un valor, como mínimo, de retorno a las fuentes” (E: 217).¹⁹⁶

Ahora bien, la dialéctica del origen como fuente implica un primer tiempo –institución del sentido–, un segundo tiempo –desvío de este sentido– y un tercer tiempo –persistencia desfigurada de ese sentido–. Es esto último es lo único que da derecho a volver al origen de

¹⁹⁵ Por supuesto, Lacan no coincidiría con todas las ideas de Bergman, en particular la de que el razonamiento freudiano es causal: “A sucedió en tal momento porque B acaeció en el pasado”, ya que aquél es *nachträglich*, como se vio en el Capítulo 5.

¹⁹⁶ “El retorno a los textos freudianos [...] me ha dado la idea cada vez más segura de que no hay aprehensión más total de la realidad humana que la constituida por la experiencia freudiana, y que no podemos impedirnos *retornar a las fuentes y aprehender esos textos verdaderamente en todos los sentidos del término*. La teoría del psicoanálisis (y al mismo tiempo la técnica, las que no forman sino una sola y misma cosa) [...] han sufrido una especie de estrechamiento y degradación. Porque, en efecto, *no es fácil mantenerse en el nivel de una plenitud así*” (Lacan 1953b: 1; mi subrayado).

la experiencia de Freud, según Lacan. La temporalidad de los avances es *nachträglich*, retroactiva: “nuestro paso adelante en el campo del psicoanálisis es, al mismo tiempo, un retorno a la aspiración de su origen” (S1: 400). Por otra parte, la idea de fuente conlleva a veces un carácter de inagotabilidad: “Freud es un observador excepcional, verdaderamente genial. Lo que nos dejó siempre contiene, para orientarnos, más material del que él mismo conceptualizó” (S2: 190). El carácter de pensador inagotable de Freud corre en paralelo con lo señalado por Heidegger para los filósofos presocráticos. De hecho, esta consideración heideggeriana explica la comparación que el propio Lacan hace en varios lugares del padre del psicoanálisis con uno de tales filósofos.¹⁹⁷

Por otra parte, Lacan afirma, en “La instancia de la letra...” (1957b), que “el retorno al texto de Freud muestra la absoluta coherencia entre su técnica y su descubrimiento, coherencia que le permite ubicar sus procedimientos en el rango que les corresponde” (E: 515). Habría así una adecuación entre la cosa (el descubrimiento) y la técnica de Freud (los procedimientos). Pero Lacan no dice que esta coherencia se extienda a la teoría freudiana.¹⁹⁸ Esta omisión obedece, en mi opinión, a que él se guía por la idea politzeriana de que la teoría de Freud no habría estado a la altura de su descubrimiento. Pero además aquí parecer haber un razonamiento fenomenológico-hermenéutico: la cosa misma es la que requiere un modo adecuado de mostración. Pues, como dirá Lacan unos años más tarde, en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1966a): “a partir de Freud, el inconsciente se convierte en una cadena de significantes que se repite e insiste en algún lugar”; pero le faltó el término “significante”, porque los trabajos de la lingüística estructural sólo surgieron algunos años después que él formuló su teoría del aparato anímico:

“Freud no contó con este instrumento particular. Pero esta falta motivada históricamente sólo hace más instructivo el hecho de que los mecanismos descritos por Freud como los del proceso primario, por los que el inconsciente es gobernado, corresponden exactamente a las funciones que esa escuela lingüística considera que determinan las

¹⁹⁷ “Sus referencias repetidas a las doctrinas presocráticas no son el mero testimonio de un uso discreto de notas de lectura [...], sino claramente una aprehensión metafísica de los problemas actualizados por él” (E: 383). Cf. la nota a pie 30 del Capítulo 1.

¹⁹⁸ “No seguimos a Freud, lo acompañamos. Que una noción figure en alguna parte de la obra de Freud, no nos asegura por ello que se la maneje de acuerdo con el espíritu de la investigación freudiana. Por nuestra parte, intentamos obedecer al espíritu, a la consigna, al estilo de esta investigación” (S1: 186).

vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, a saber, la metáfora y la metonimia.”

(E: 800)

De ahí que la doctrina del significante no sea, para Lacan, un mero punto de vista teórico entre otros posibles, sino que “es conforme a los textos freudianos así como a la experiencia que abrieron” (E: 799). En otras palabras, la cosa misma, el inconsciente, es coherente con la noción de significante.

Ahora bien, Lacan sostiene en “La instancia de la letra...” que “cualquier rectificación del psicoanálisis exige regresar a la verdad de ese descubrimiento, imposible de oscurecer en su momento original” (E: 515). Esto último parece contradecir la larga cita que inicia el presente apartado, puesto que ella afirma que es necesario que el momento original se oscurezca por la naturaleza misma del descubrimiento. En realidad, creo que lo “imposible de oscurecer en su momento original” se refiere al hecho de que, pese a los desvíos, el inconsciente como descubierto insiste. Sólo por eso se puede regresar a él para rectificar los desvíos que lo oscurecieron. Esta lógica es fenomenológico-hermenéutica: la destrucción de los disimulos o recubrimientos parciales llevados a cabo por la tradición que sucedió a Freud:

“nos parece urgente la tarea de *despejar*, en nociones que se debilitan debido a un uso rutinario, *el sentido que recuperan gracias tanto a un retorno a su historia como a una reflexión sobre sus fundamentos subjetivos.*” (E: 240; mi subrayado)

De los conceptos psicoanalíticos, es su historia y su fundamento lo que hay que reexaminar para que recobren. Así, el camino de la verdad descubierta por Freud

“no es seguido por toda técnica que sólo se valga de la categorización psicológica de su objeto, como es el caso del psicoanálisis de hoy, separado de *un retorno al descubrimiento freudiano.* De este modo, la vulgaridad de los conceptos invocados por su práctica, los hilvanes de pseudofreudismo [*fofreudisme*] que se reducen a un mero adorno, no menos que lo que debemos llamar el descrédito en el que prospera, dan prueba de su *renegación fundamental.*” (E: 527; mi subrayado)

Más allá de la caracterización de los desarrollos posteriores a Freud como mera apariencia –el “*fofreudisme*”, homófono de “*faux freudisme*” (falso freudismo)–, lo crucial es que Lacan caracteriza la relación del psicoanálisis contemporáneo con la verdad freudiana como una “renegación”. Algunas veces la llama “desconocimiento”, al aseverar que “desconocer el orden simbólico es condenar el descubrimiento al olvido, y la experiencia, a la ruina” (E: 275). Incluso a veces la denomina simplemente “rechazo”.¹⁹⁹ Pero el nombre más preciso para ella es, a mi juicio, el de “represión”.

Así pues, si el descubrimiento freudiano es el inconsciente, la dinámica fenomenológica del descubrimiento y el encubrimiento equivale, según mi hipótesis, a la dinámica freudiana de la represión y el retorno de lo reprimido (ya estudiada en el Capítulo 5). De este modo, la división subjetiva descubierta por Freud,

“parecería imposible de olvidar, si precisamente no fuese la enseñanza del psicoanálisis el hecho de que sea *olvidable* –enseñanza cuya confirmación resulta que, mediante un retorno más legítimo de lo que uno creería, nos proviene de los mismísimos psicoanalistas, debido a que *sus ‘nuevas tendencias’ representan ese olvido*–”. (E: 292-93)

Todo descubrimiento, por así decir, concita su olvido, pero no por obra de una degradación pasiva de lo adquirido, sino por su expulsión activa. Las nuevas orientaciones psicoanalíticas reprimen la verdad. Pero Lacan redobla su argumento:

“Al obstinarse en considerar la resistencia como una permanencia emocional para volverla ajena al discurso, los psicoanalistas de hoy sólo muestran que caen bajo el peso de *una de las verdades fundamentales que Freud redescubrió con el psicoanálisis*. Es que no podemos contentarnos con [1] *hacer un lugar a una verdad nueva*, pues lo que importa es [2] *ocupar nuestro lugar en ella*. La verdad exige que uno se tome *el trabajo*

¹⁹⁹ “Las fórmulas paradójicas de Freud suelen ser tan desconcertantes a primera vista que al inicio fueron rechazadas y luego, como suele ocurrir con las cosas rechazadas inicialmente, fueron aceptadas exactamente como habían sido rechazadas, es decir, sin comprenderlas en absoluto. No basta con que aceptemos algo para que por ello lo comprendamos. Es incluso el mejor modo de no comprenderlo en absoluto. ¡Cuando uno resolvió aceptar, de ahí en más está dispensado de todo examen!” (Lacan 1954: 73).

de cambiar de sitio. No podríamos lograrlo tan sólo habituándonos a ella. Uno se habitúa a la realidad; la verdad, la reprime.” (E: 521; mi subrayado)

Queda claro, entonces, que depende de un trabajo activo del psicoanalista el no impedir la tendencia a habituarse a ella (recubrir parcialmente) u olvidarla (recubrirla totalmente). Si “a la verdad se la reprime”, entonces la represión es un proceso –ya sea por la inercia misma del discurso, ya sea por la elección del sujeto– que no sólo atañe a la dinámica del inconsciente, sino a la historia del descubrimiento freudiano con la dinámica del inconsciente.²⁰⁰

Lacan llega a invocar directamente el nombre de Heidegger en relación con su retorno a Freud. No sólo su descubrimiento guarda una profunda afinidad con la pregunta por el ser:

“Con su descubrimiento, Freud hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y *el ser* que parecía marcar su límite. Que esto es el síntoma y el preludio de un nuevo cuestionamiento de [*une remise en question de*, de una nueva pregunta por] *la situación del hombre entre los entes* [*la situation de l’homme dans l’étant*], tal como todos los postulados del conocimiento la han supuesto hasta el presente, les pido que *no se contenten con catalogar el hecho de que lo diga como un caso de heideggerianismo* –aun cuando se le prefijase un “neo–”, que no agrega nada a ese estilo repugnante con el que algunos suelen dispensarse de cualquier reflexión, recurriendo a la prendería de sus andrajos mentales–.” (E: 527-28; mi subrayado)

Si bien Lacan sitúa a Freud en el mismo linaje que Heidegger, por reintroducir la dimensión del ser en la reflexión sobre el ser humano (a diferencia de la ciencia, que la evita),²⁰¹ también advierte, según mi interpretación, que con eso no pretende hacer entrar al

²⁰⁰ Así, en el título del escrito de 1956, “La cosa freudiana o Sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, esta “o”, en cursiva, que une, hace equivaler la cosa –que afirma: “Yo, la verdad, hablo” (E: 409), la verdad del inconsciente– al retorno a Freud; en otros términos, el inconsciente es el retorno, histórico y dinámico.

²⁰¹ Esta idea heideggeriana en las reflexiones de Lacan sobre la ciencia se ve a las claras. Así, la cosificación, que implica una confusión entre lo simbólico y lo real, es remediada por las ciencias físicas “reduciendo lo simbólico a la función de útil para distinguir lo real –sin duda, con un éxito que cada día se hace más claro, con este principio: la renuncia a todo conocimiento del ser, e incluso del ente, en la medida en que éste correspondería a la etimología del término ‘física’, por otra parte totalmente olvidada–” (Lacan, 1953d: 245). Por lo tanto, prosigue Lacan, si la “naturaleza” está borrada en las ciencias físicas, el hombre también lo estaría en las ciencias humanas, si los psicoanalistas “no supiésemos hacer valer ahí el hecho de que su ser no depende más que de lo simbólico” (Lacan, 1953d: 245).

descubrimiento del psicoanalista como un capítulo más en el largo libro de la historia del olvido del ser. A partir de esto, sin embargo, se comprenden mejor las comparaciones de Freud con un filósofo²⁰² y sobre todo con un presocrático.²⁰³ No es sólo porque Freud (AE XXIII: 246-48) apela a Empédocles para comparar la oposición entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte con “el conflicto entre los dos principios que gobiernan la alternancia de toda la vida según Empédocles de Agrigento en el siglo V antes de Cristo –o sea, en la era presocrática, cuando la naturaleza y el espíritu no se distinguían” (E: 318), sino porque hay en Heidegger un remonte a los textos presocráticos, en particular a Heráclito y Parménides, que Lacan parece imitar aquí. Más aún, Lacan parece ponerse respecto de Freud en el mismo lugar que Heidegger se coloca en relación con esos presocráticos: el de quien reabre lo que en un primerísimo momento habría sido avizorado y luego ocultado por la tradición posterior. Platón y Aristóteles serían homólogos a Anna Freud y Heinz Hartmann.

Ahora bien, en este punto, puede notarse una ambigüedad en la posición de Lacan respecto de Heidegger. En el *Seminario I*, él afirma que la represión constituye el primer núcleo de lo reprimido: un punto alrededor del cual “se organizarán las sucesivas represiones y, al mismo tiempo –dado que la represión y el retorno de lo reprimido son lo mismo– el retorno de lo reprimido” (S1: 283). Mannoni interpreta que la consecuencia de esto es que no existe una “represión lograda”. Pero Lacan dice que no se la elimina, e introduce una distinción entre lo que llama la “dialéctica del olvido”, que atribuye a Heidegger, según la cual “toda integración simbólica lograda implica algo así como un olvido normal”, y la “dialéctica freudiana” (S1: 284):

“LACAN: Un olvido sin retorno de lo reprimido. La integración en la historia implica el olvido de todo un universo de sombras que no llegan a la existencia simbólica. Si esta existencia simbólica es lograda y asumida plenamente por el sujeto, no deja ningún peso detrás de sí. Entonces habría que hacer intervenir nociones heideggerianas. Toda entrada del ser en su morada de palabras supone un margen de olvido, un λήθη complementario

²⁰² “Si Freud es un filósofo, si Sadi Carnot o Newton lo son, si Copérnico lo es, a saber, en la medida en que aportaron emergentes en el orden de la verdad. Una revolución copernicana: tal es a las claras el peso del descubrimiento freudiano, como dicen efectivamente. Este descubrimiento reside en lo siguiente: el sujeto que habla no es el sujeto consciente” (Lacan 1955d: 39).

²⁰³ “*Wo es was, soll Ich werden*” es “la sentencia en la que Freud se mostró igual a los presocráticos” (E: 585), o sea, “el imperativo que él elevó al carácter sublime de la gnómica presocrática en su formulación” (E: 801).

de toda ἀλήθεια.

HYPPOLITE: El olvido no es nada. Él mismo está contenido en la expresión simbólica.

LACAN: Sí, exactamente.

HYPPOLITE: La palabra ‘lograda’ es lo que no comprendo en la fórmula de Mannoni.

¿Qué quiere decir ‘lograda’?

LACAN: Es una expresión de terapeuta. Es un λήθη absolutamente esencial.

HYPPOLITE: Porque ‘lograda’ podría querer decir, justamente, el olvido más fundamental.

LACAN: De eso hablo, a condición de dar a ‘fundamental’ el sentido que usted dice.

HYPPOLITE: Este ‘lograda’ quiere decir, entonces, lo más fracasado: en el fondo, usted ha desembocado en el hecho de que el ser sea integrado. Para eso, ha hecho falta que el hombre olvide lo esencial. Este logro es un fracaso.

LACAN: No estoy seguro de qué quiere decir Heidegger cuando indica este *Irre* [extravío] fundamental para toda encarnación temporal del ser –‘encarnación temporal’ no es una expresión de él–.

HYPPOLITE: Es otra la cuestión que planteo a propósito de Heidegger. Él no aceptaría el término ‘lograda’: ‘lograda’ sólo puede ser un punto de vista de terapeuta.

LACAN: Sí, es un punto de vista de terapeuta. No obstante, al parecer, Heidegger siempre reserva esa especie de margen de error que hay en toda realización del ser a una especie de *Verborgenheit* [ocultamiento] fundamental, de sombra de la verdad.

HYPPOLITE: Para Heidegger, el logro del terapeuta es lo peor que hay, es el olvido del olvido. Eso, el olvido del olvido, es lo más grave para Heidegger, que no se coloca en el punto de vista del terapeuta. Mientras que la autenticidad heideggeriana es justamente no caer en el olvido del olvido.

LACAN: Sí, porque Heidegger ha hecho de ese remonte a las fuentes del ser una especie de ley filosófica. Provisoriamente, dejaremos esta cuestión en suspenso. Si la introduzco aquí y no dejo pasar la intervención de Mannoni –bien habría podido excluirlo–, es porque tendremos que plantearnos la pregunta: ¿en qué medida un olvido del olvido puede ser logrado? ¿En qué medida debe todo análisis desembocar en lo que acabo de llamar ese remonte en el ser, o en cierto retroceso en el ser, hecho por el sujeto respecto de su propio destino?” (S1: 284-85)²⁰⁴

²⁰⁴ Dejo asentada aquí la enorme cantidad de discrepancias y errores que encontré en esta discusión entre Lacan e Hyppolite, en el paso de la versión de las ST a la del S editado. Por sólo indicar el ejemplo más saliente, ST dice: “una especie de *Ver...* fundamental” (!), S1 dice: “un λήθη fundamental” (!!), y STAFERLA dice: “una especie de *Verborgenheit* fundamental”. Coincido con la corrección hecha por esta última.

Esta discusión bien densa y no carente de vaivenes en el razonamiento, se articula, al fin y al cabo, en torno a una cuestión: la de si lo reprimido retorna de forma posible (puede o no hacerlo), por lo cual habría algunas represiones logradas y otras no logradas; o si lo hace de forma necesaria, o sea, toda represión es no lograda en cierto punto. Freud, que mantuvo una indecisión entre ambas opciones, es corregido por Lacan sin duda alguna: la verdad (ἀλήθεια) del inconsciente implica necesariamente un λήθη (olvido) o *Verborgenheit* (ocultamiento) – palabras griegas que, por lo demás, sólo pueden provenir, como se vio más arriba, de “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” o de “Carta sobre el humanismo”–. Ahora bien, ¿es la dialéctica del olvido normal de Heidegger equivalente a la dialéctica de la represión de Freud? El desarrollo del diálogo entre Lacan e Hyppolite impide responder por la afirmativa o la negativa.²⁰⁵

Sea como fuere, el descubrimiento de Freud implica la represión en dos niveles: por un lado, la verdad del inconsciente es reprimida en cada hombre; y, por el otro, la represión recae sobre el descubrimiento freudiano mismo. Por otra parte, Lacan no sólo lee la historia del psicoanálisis como una dialéctica del ocultamiento y des-ocultamiento, donde un movimiento es el contra-movimiento esencial al otro. En este punto, se puede invertir la afirmación de Lacan de más arriba: si “la represión y el retorno de lo reprimido son lo mismo”, así como lo reprimido puede (debe) retornar, lo retornado se puede (debe) volver a reprimir. Queda claro, entonces, la dimensión profundamente histórica que es implicada por esta noción de represión (*Verborgenheit*) como y como retorno (*Un*):

El retorno a Freud se da la tarea, entonces, inherente al psicoanálisis “como método de verdad y de desmitificación de los camuflajes subjetivos”: a saber, “aplicar sus principios a su propia corporación, esto es, a la concepción que los psicoanalistas tienen de su papel respecto del enfermo, su lugar en la sociedad intelectual, sus relaciones con sus pares y su misión educativa” (E: 241). En efecto, hay dos modos de exégesis del texto: interrogarlo por sus relaciones con el autor (crítica histórica o literaria, siempre “resistencial”), o

“hacerle responder a las preguntas que nos plantea [...]: aplicar a la comprensión de un

²⁰⁵ En *Más allá del principio de placer*, Freud reitera que el inconsciente no puede ser alcanzado e insiste de modo irreductible al principio del placer. Así, vuelve a destacar “la esencia de su descubrimiento, que se tiende a olvidar” (S2: 105).

mensaje los mismos principios de comprensión que el mismo mensaje conlleva. Es la forma más racional de poner a prueba su autenticidad. El habla plena se define por ser idéntica a aquello de lo que habla.” (E: 381)

Lo que Lacan propone con su retorno a Freud es, también, a mi parecer, un retornar el psicoanálisis *contra* el psicoanálisis mismo –más precisamente, contra los sucesores del fundador, conocidos por lo general como “posfreudianos”–.²⁰⁶ El desconocimiento muchos “debemos investigarlo siguiendo los métodos que aplicaríamos en cualquier caso similar” (E: 217). Si analistas contemporáneos “desconocen la excentricidad radical de sí respecto de sí mismo a la que se enfrenta el hombre –en otras palabras, la verdad descubierta por Freud–, se faltará al orden y los caminos de la mediación psicoanalítica, y se hará de ella la operación de compromiso en la que se ha convertido efectivamente –o sea, en lo más repudiado por el espíritu y la letra de la obra de Freud–” (E: 524). En efecto, para Freud, la noción de compromiso es “el soporte de todas las miserias que su análisis socorre”, por lo cual “recurrir al compromiso, ya sea explícito o implícito, desorienta cualquier acción psicoanalítica y la hunde en la noche” (E: 524). Este compromiso no quiere decir otra cosa que lo siguiente: “con el término de ‘psicoanálisis’ se tiende cada vez más a recubrir, a desconocer, a enmascarar el orden primero cuya chispa Freud fue el primero en encender” (Lacan 1957d: 22). La escuela psicoanalítica ha hecho “una tentativa de reducción [...] de lo más molesto, de lo más subversivo de la teoría de Freud” (Lacan 1957d: 22). No es sino “una degradación que pretende recuperar el psicoanálisis para ‘fomentar’ la salud mental de los ciudadanos y que se confunde con los valores de una adaptación normativa incuestionada, hasta llegar a veces, como en los Estados Unidos, a formulaciones que están en franca contradicción con la inspiración freudiana” (Lacan 1957d: 22).

En particular, el desarrollo del psicoanálisis estadounidense es “nefasto por su retorno al yo autónomo y la cosificación implícita del sujeto anudada a aquél (entificación)” (Lacan

²⁰⁶ Existe un lugar común en la tradición oral de la historia del psicoanálisis según el cual Lacan, con su retorno a Freud, habría criticado a los “posfreudianos”. Ahora bien, me ha sido imposible hallar esta expresión en el corpus del período estudiado. Tal categoría no puede ser, por lo tanto, más que un efecto simplificador de una trasmisión para la cual Lacan, como portador de la verdad, se opondría a un conglomerado de psicoanalistas anónimos que termina siendo descartado en masa. Si bien en esta versión de la historia es incluso fomentada por algunas declaraciones de Lacan, lo cierto es que su relación con los sucesores de Freud es más compleja y matizada de lo que suele pensarse.

1955b: 10). Por ejemplo, el desconocimiento de que el psicoanálisis depende solamente de palabras y la atención a los aspectos no verbales del comportamiento, se vinculan con una preferencia por un punto de vista desde el cual el sujeto es un objeto: desde el pietismo a los ideales de la eficiencia, pasando por propedéuticas naturalistas, buscan en el psicologismo que, al cosificar a los seres humanos, podría conducir al peligro de un nuevo tipo de alienación del hombre: *homo psychologicus*.

“¿Nos dejaremos fascinar por la fabricación del *homo psychologicus*? ¿O podemos, repensando la obra de Freud, *recuperar el sentido* de su iniciativa y los medios con los que mantener su valor salúfero? [...]. Se produjo un *movimiento opuesto* entre los psicoanalistas [...], parece que esta verdad inspira temor en los practicantes que perpetúan esa técnica.” (E: 217; mi subrayado)

Tan es así, que “desde Freud no hemos avanzado un ápice, sino más bien retrocedido” (Lacan 1956f: 117). Al desestimar la interrogación de Freud, los analistas desembocan en un ambientalismo y regresan a un elemental egocentrismo. La consecuencia de estas prácticas es la resistencia, víctima de su propio curso y situada en los efectos imaginarios de la relación diádica. El verdadero trabajo en el análisis permanecería oculto por naturaleza. Según la teoría del yo autónomo del analista como la medida de la realidad, el propio análisis del analizado termina siendo la prueba de esa realidad.

En “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (1956h), Lacan afirma que Freud define la experiencia psicoanalítica con conceptos, y la tradición posterior, no pudiendo repensar esos conceptos, los habría hecho parte de un rito convirtiéndolos en meros preceptos, ceremoniales vacíos. Así, opone la “situación verdadera” y la “formación válida”, que sería la suya, a lo que llama la “situación real” y la “formación dada” (E: 459). Los términos freudianos satisfacen las exigencias de los conceptos, porque son idénticos a la estructura de la relación analítica y al significante que se capta en esa relación. En su calidad de conceptos, “no corresponden a nada que se dé en la intuición inmediatamente” (E: 461).²⁰⁷

²⁰⁷ Así como es comprender la “fuerza” desde la física es radicalmente distinto que entenderla desde el sentido común, es diferente entender la “*Versagung*” correctamente como una renuncia (simbólica) y, erróneamente, como una frustración (real, en el sentido de la mera realidad). Del mismo modo, es muy distinto definir la “transferencia” acertadamente como la forma de reproducción que ocurre en el análisis (reproducción que, en su mayor parte, debe ser inadvertida por el sujeto) y como una constelación de sentimientos experimentados

En cambio, la escasez del rigor conceptual y de los desarrollos técnicos en el psicoanálisis obedece a una peculiar confusión en los preceptos de la práctica. Según Freud, la actitud asistemática es la base de dos preceptos, que tiende la experiencia psicoanalítica: la regla fundamental –que exige al paciente no omitir mencionar nada de lo que se lo ocurra, y para ello, renunciar a cualquier crítica y selección de sus ocurrencias– y la atención libremente flotante por parte del psicoanalista –correlativa de la regla–. Corresponden al discurso del sujeto y a la escucha de ese discurso por parte del psicoanalista, a lo cual los psicoanalistas de la primera hora se dedicaron, según Lacan, obteniendo abundantes datos o fuentes de conocimiento. Pero esos analistas llegaron a un callejón sin salida, porque al orientarse con esos datos se toparon con el problema de que los pacientes, también familiarizados con esos conocimientos, les ofrecían interpretaciones prefabricadas para que el analista confirmase. Así, perdido el más allá del discurso, quisieron recuperarlo inventando un tercer oído que percibiese sin intermediarios, una inmediatez de lo trascendente (llamada, variando según cada autor, afecto, vivencia, actitud, descarga, necesidad de amar, agresividad latente, armadura del carácter y sistema de defensas), cuyo reconocimiento sólo era accesible a una nueva instancia incognoscible: lo inarticulado. Con ello, erigieron todas las fantasías psicológicas de la tradición psicoanalítica. Así, en contra del intento freudiano de “distinguir entre lo imaginario y la realidad [*réel*] en los mecanismos del inconsciente” (E: 463), terminaron, primero, convirtiendo a lo imaginario en una realidad más, y, luego, encontrando en lo imaginario la norma de la realidad. Si bien acertaron al reconocer que lo imaginario no es algo ilusorio, erraron al olvidar que la función imaginaria se subordina a la determinación simbólica.

La perspectiva abierta por Freud debía abolir las precedentes, pero en los términos teóricos reapareció una noción del yo absolutamente distinta de la del conjunto de su teoría de Freud, y que, al contrario, tiende a la reabsorción del saber analítico en la psicología general,²⁰⁸ que es, en suma, una psicología preanalítica. Este retroceso teórico repercutió en la práctica del análisis, y así, la técnica de Freud, que en su origen trasciende esta la ilusión fundamental del

por el paciente (y que serían advertidos por él). Y asimismo, no tiene nada en común definir la “resistencia” como los acontecimientos en la vida de un sujeto que obstaculizan el análisis, que entenderla como la actitud de oposición propia de ese vocablo en su uso vulgar.

²⁰⁸ Esta línea es representado por la psicología del yo que, desprendida de la obra de Anna, Freud es preconizada por Heinz Hartmann, Ernst Kris y Rudolf Loewenstein.

hombre contemporáneo, se volvió cómplice de ella fundamental del hombre contemporáneo: “el problema es saber si el psicoanálisis se dejará llevar poco a poco a abandonar lo que por un momento fue vislumbrado o si, por el contrario, manifestará otra vez, dándole nueva vida, su relieve” (S2: 13). Esa ilusión fundamental es la noción de yo, emergida en los albores de la modernidad, y según la cual el hombre no puede evitar pensarse a sí mismo con el yo ni, tampoco, por una ilusión retrospectiva, entender a los personajes del pasado adjudicándoles un yo. Precisamente, Freud introdujo la segunda tópica –ordenada en el yo, el superyó y el ello– porque el yo había dejado de responder entre la década del diez y del veinte, dado que si a fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte con las primeras revelaciones analíticas los sujetos se curaban milagrosamente, esto se fue debilitando. El objetivo de *Más allá del principio de placer* (1920) fue introducir las nociones necesarias para mantener “el principio del descentramiento del sujeto”, pero “lejos de habérselo comprendido como se debía, hubo una verdadera liberación de colegas: ¡Ah, el buen yo, otra vez con nosotros! ¡Qué alivio, volvemos a los caminos de la psicología general!” (S2: 23). La idea de un yo autónomo, de Heinz Hartmann, o de yo central, es de una psicología general propia de la psicología de todo el mundo. Sin embargo, Lacan recuerda que Freud siempre consideró conflictivo el yo. Si el hombre común es ya un poco loco al decirse en su ingenuidad: “Yo soy yo”, la convicción de un yo autónomo es una locura mucho peor, dado que si bien el hombre cree ser él, no está tan seguro como parece y si en circunstancias precisas duda de ello, no sufre por esto ninguna despersonalización. Así, volver a introducir la realidad trascendente del yo autónomo es una “entificación” (S2: 24).

A la pregunta: “¿Qué es eso que el psicoanálisis nos enseña que le es propio, o lo más propio, verdaderamente propio, verdaderamente lo más, lo más verdaderamente?”, Lacan responde: “el inconsciente” (E: 440). Pero nadie da esta respuesta, según él, pues esa palabra hace tiempo que ya no es cuestionada, confundida entre las concepciones del dualismo de las funciones psíquicas entre lo consciente y lo inconsciente (en el sentido de lo instintivo y lo intelectual, lo automático y lo controlado, lo intuitivo y lo discursivo, lo pasional y lo racionalizado, lo elemental y lo integrado). Según Lacan, Freud comprendía el yo, a partir de su concepción del narcisismo, como la suma de las identificaciones imaginarias del sujeto, y no, como los psicoanalistas contemporáneos, como el aparato de una relación con la realidad. Es muy distinto entender el “principio de realidad” como el de una adecuación de

la “realidad psíquica” con la “realidad” a secas, y como el de una de las dos caras de una dialéctica más amplia: la relación dialéctica entre el principio de realidad con el principio de placer. Esta segunda perspectiva restituye en el seno del yo el conflicto dialéctico.

La relación de los sucesores de Freud con sus textos se caracteriza por una fidelidad que, sin embargo, los traiciona: por un lado, una preservación formal, y, por el otro, una distorsión por sus interpretaciones erradas. Debido a tal reverencia al texto freudiano, los conceptos fundamentales de Freud permanecieron inquebrantables, pero incomprendidos. Lacan llega a afirmar que

“Freud quiso que así fuese hasta el día en que sus conceptos [...] pudiesen ser reconocidos en su ordenamiento [...]. Esto hizo inevitable [1] *la represión que se produjo de la verdad* que esos conceptos llevaban, y [2] la extraordinaria cacofonía que hoy constituye unos discursos de sordos [...]. [*Estos discursos*] *ocultan las manifestaciones vergonzosas de la verdad que Freud reconoció con el nombre de retorno de lo reprimido*. Un retorno a Freud que proporcione la materia a una enseñanza digna de ese nombre, sólo puede producirse por *el camino por el que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura.*” (E: 458)

Para concluir, he mostrado que los tres momentos de la historia del olvido del ser,²⁰⁹ ante todo, pero también la lectura politzeriana de la historia de la psicología, son los dos modelos que determinan la estructura en tres tiempos del retorno lacaniano a Freud. La dinámica del encubrimiento de *Ser y tiempo*, aplicada a la historia del ser por Heidegger en la década de 1940, es puesta en paralelo por Lacan con las tres fases de las formaciones del inconsciente: el conflicto, la represión y el retorno de lo reprimido, modelo el cual es aplicado a su vez a la historia misma del psicoanálisis: el descubrimiento, el olvido y el retorno. Es sólo gracias a que la fenomenología hermenéutica de Heidegger tiene una dinámica como la presentada que Lacan puede hacer esta operación. Sin embargo, esto no quiere decir que, para Lacan, el descubrimiento de Freud sea un capítulo más de la historia del ser. Así como Heidegger se presenta como el que retorna al origen del ser con otro pensar penetrando los encubrimientos

²⁰⁹ El vínculo entre el “retorno a Freud” lacaniano y el “olvido del ser” heideggeriano había sido propuesto, si bien no con el grado de profundidad aquí desarrollado, por Héctor López, 2009: 47.

metafísicos, Lacan se concibe como quien aquél que retorna a Freud denunciando los desvíos posfreudianos.²¹⁰

Ahora bien, que abierta la pregunta por el carácter conservador de este planteamiento.²¹¹ Porque si bien tanto Heidegger como Lacan destacan que el retorno sólo tiene sentido por lo que obtienen de originario en su regreso al momento primero, también es cierto que tanto el filósofo como el psicoanalista reconocen, en mayor o menor medida, el aspecto innovador que tiene toda repetición, por cuanto ella siempre supone la dimensión futuriente tanto a nivel colectivo como a nivel individual (y esto es especialmente cierto en lo que concierne a la dinámica de la cura, vista en el Capítulo 5, así como en la idea heideggeriana de repetición).

3.2. *El sentido del descubrimiento como descubrimiento del sentido*

El proyecto de un “psicoanálisis del psicoanálisis” es, en cierto sentido, un caso particular del principio más general enunciado por Lacan, visto más arriba, de someter a una obra sus propios principios. Con Freud, lo que Lacan hace es “aplicar a su propia obra las reglas de comprensión y entendimiento que ella explicita” (S2: 175). En ese sentido, el retorno a Freud es una torsión de la obra sobre sí misma: leer a Freud desde Freud –es decir, poner a Freud a la prueba de Freud–.

La prueba más cabal de esta torsión se halla, a mi juicio, en la interpretación que Lacan hace, en el *Seminario 2*, del primer sueño analizado en *La interpretación de los sueños* (cf. AE IV: 127-41), el sueño de la inyección de Irma. Él muestra que este sueño, al igual que en toda formación del inconsciente,

“pone en juego la estructura del lenguaje en general y, en particular, la relación del hombre con el lenguaje. Mi comentario va a demostrarlo, atestiguando así que los términos que utilizamos para volver a entender la obra de Freud están incluidos en ella.

²¹⁰ Como lo muestra con toda elocuencia el título de un texto de esta época: “El psicoanálisis verdadero y falso” (Lacan 1958d).

²¹¹ Problema también presente en la historia de las ciencias, en particular de la psicología. La lectura que Lacan hace del psicoanálisis en tres tiempos es contraria en gran medida a la que caracteriza a la psicología. En efecto, la psicología se caracteriza por tener cada cierto tiempo una crisis que da lugar a una refundación con pretensiones de mayor cientificidad que la tradición así puesta en cuestión, con todos los problemas que la llamativa recurrencia de tales situaciones plantea al epistemólogo y al historiador de la ciencia (Caparrós 1991). Esta idea de progreso en el campo de la psicología en virtud la cual se desecha lo perimido para hacer lugar a una revolución, es exactamente contraria a lo que Lacan propone en el psicoanálisis. El objetivo no es superar a Freud, sino retornar a los fundamentos echados por él y desconocidos por sus sucesores.

Queremos aplicar a la elaboración del pensamiento de Freud el mismo modo de interpretación que Freud emplea para lo que acontece en el orden psíquico.” (S2: 189)

Este sueño, soñado por el propio Freud, prueba que el sueño es la realización de un deseo. Pero la “solución”²¹² que el padre del psicoanálisis ofrece para ese sueño –a saber, el deseo que él tiene de librarse de su responsabilidad por el fracaso del tratamiento de su paciente, Irma– es insatisfactoria para Lacan, quien estima que este deseo es a lo sumo preconsciente. En cambio, la interpretación lacaniana es más radical: “si Freud considera ese sueño como el sueño de los sueños, el sueño inicial, típico, es porque siente que dio ese paso” (S2: 231): el paso al deseo inconsciente.

Así, Lacan distingue dos partes del sueño. La primera comienza con la relación del yo de Freud con Irma (quien lo remite a su mujer y a la joven seductora), que es real, pero está impregnada por condiciones imaginarias obstaculizadoras. Se extiende hasta el momento en el que Freud ve en el fondo de la boca de Irma

“esos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca, un espectáculo horroroso [...] [que] muestra todas las significaciones de equivalencia, todas las condensaciones imaginables [...], desde la boca hasta el órgano sexual femenino, pasando por la nariz [...], es el fondo de las cosas, el revés del rostro, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia [...], última revelación del ‘Tú eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe’.” (S2: 235-36)²¹³

Freud llega a esa revelación gracias su pasión por saber,²¹⁴ que vence la resistencia que la palabra encontraba hasta entonces en el yo (Freud) y sus imágenes (Irma y las otras mujeres). Es porque tiene agallas que él no despierta frente a esa revelación, que es comparable, según Lacan, a las palabras hebreas “*mane, thecel, phares*” que, según la Biblia

²¹² Lacan señala la ambigüedad de “*Lösung*” en alemán (y en castellano), como la “solución” que se inyecta y la “solución” de un conflicto.

²¹³ Aquí está la idea seminal de lo real que Lacan desarrollará más tarde: “la aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto, sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de la angustia por excelencia” (S2: 249).

²¹⁴ La idea de este querer saber es tomada por Lacan, en realidad, de Erikson (1954), pero no porque, como éste, el yo de Freud haga una regresión por quedar pasmado ante el espectáculo de la garganta.

(Daniel 5: 1-30), aparecieron escritas con letras de fuego en el muro del salón donde Baltasar celebraba su última orgía mientras Ciro penetraba en Babilonia. Su significado literal “pesado, contado, dividido”,²¹⁵ suele aludir, empero, al fin próximo, fatal y desastroso que se prevé para algo.

La segunda parte del sueño empieza en ese momento. Ahora Freud ya no cuenta, sino que llama al doctor M. al tiempo que entran en escena Otto y Leopold, personajes que encarnan las identificaciones del yo de Freud. M. representa el ideal del padre imaginario (que en la vida de Freud ocupó su medio hermano Philipp), Otto corresponde al allegado íntimo que es a la vez amigo y enemigo, y Leopold se opone imaginaria e inversamente a este último. Todo ellos se devuelven la pelota a propósito de las cuestiones que son fundamentales para Freud en ese momento de su vida: el sentido de la neurosis y el sentido de su cura. Y en este punto es que Lacan propone su interpretación:

“detrás de todo ello, está el Freud que sueña ser un Freud que está buscando la clave del sueño. Por eso la clave del sueño debe ser lo mismo que la clave de la neurosis y la clave de la cura.” (S2: 239)

Así pues, *el sentido del sueño es que el sueño tiene un sentido*. El punto culminante de la segunda parte del sueño es la aparición, escrita en la pared, de la fórmula de la trimetilamina. Este químico, producto de la descomposición del esperma que le da un olor amoniacal, conjuga los dos temas centrales en Freud: la muerte y la sexualidad. Lacan compara la aparición de esta fórmula, al igual que la visión de la garganta de Irma, con las palabras hebreas “*mane, thecel, phares*”, en la medida en que ella representa la palabra como tal. En efecto, al igual que el oráculo bíblico, la fórmula no responde con ningún contenido,

“pero la manera en la que se enuncia, su carácter enigmático, hermético, sí es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sueño. Se la puede calcar de la fórmula islámica: ‘No hay otro Dios que Dios’. No hay otra palabra, otra solución a su problema, que la palabra.” (S2: 240)

²¹⁵ “Ésta es la interpretación: *Mane* quiere decir ‘contado’: Dios ha contado los días de tu reinado y ha señalado un límite; *Tecel*, es decir ‘pesado’: has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso; *Fares*, es decir ‘dividido’: tu reino ha sido dividido y entregado a medos y persas” (Daniel 5: 26-28).

Lacan llama a este sueño “el sueño de los sueños”, pues, porque el sentido del sueño es, como se vio recién, que el sueño tiene un sentido. Este hito se inserta en el marco más general del descubrimiento de Freud:

“Para Freud, la experiencia del descubrimiento fundamental fue un cuestionamiento vivencial de los mismísimos fundamentos del mundo [...]. Freud vive en una atmósfera angustiante [en sus cartas a Fliess], con la sensación de hacer un descubrimiento peligroso. El propio sentido del sueño de la inyección de Irma está ligado a la profundidad de esta experiencia. Este sueño se incluye en ella, es una de sus etapas. El sueño que Freud sueña está integrado, como sueño, en el progreso de su descubrimiento. Así, adquiere un sentido doble. En segundo grado, este sueño no es sólo un objeto que Freud descifra, sino una palabra de Freud. Esto le confiere su valor ejemplar; si no, quizá sería menos demostrativo que otros sueños [...]. Su balance de la significación de este sueño es superado con creces por el valor histórico que le reconoce al presentarlo en este punto de su *Traumdeutung* [*La interpretación de los sueños*].” (S2: 247)

Al final de la primera parte, la más cargada imaginariamente, entra lo que Lacan llama la multitud, relacionada con la masa estructurada freudiana. En este momento de *immixtion des sujets*, intromisión de los sujetos, por cuanto se inmiscuyen en las cosas,²¹⁶ “ya no hay nadie que pueda decir *je* [...], es entrada del bufón, pues tal es el papel que representan los sujetos a los que Freud apela –está en el texto: *appelliere* [apelo, *AE IV*: 139)]–. La raíz latina del vocablo muestra el sentido jurídico que en este caso posee: Freud apela al consenso de sus semejantes” (S2: 250). Se produce una descomposición imaginaria del yo como serie de identificaciones que marcaron la vida del sujeto, causada por la aproximación angustiante a lo real último. Ella revela los componentes normales de la percepción, que es la relación del hombre con un cuadro en el que él se reconoce en un punto o en varios (en elementos que representan imágenes diversificadas de su yo, puntos de estabilización). Si el objeto siempre

²¹⁶ Sobre el concepto original de “*immixtion*”, cf. Pichon y Damourette 1932-51. Hay otro sentido de *immixtion*, que aquí queda en suspenso: el hecho de que el fenómeno inconsciente tiene lugar *entre* dos sujetos –dado que se despliega en lo simbólico y descentrado respecto del ego–: la palabra al emerger constituye dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes

está estructurado como la imagen del cuerpo del sujeto, en todo cuadro perceptivo reaparece la imagen especular del sujeto.

La segunda parte del sueño revela esa imagen que suele estar disimulada: aparece un real último, más allá de cualquier mediación simbólica o imaginaria, y que Lacan equipara a lo que Freud llama el “ombbligo del sueño”. En el plano imaginario, se da algo desemejante: ni suplemento ni complemento, sino la imagen de la dislocación esencial del sujeto. El sujeto pasa al otro lado del espejo donde sigue viendo, con todo, su propia imagen: cesa toda interposición entre el sujeto y el mundo. Entra así en relación con un otro absoluto, más allá de toda intersubjetividad. Lacan lo caracteriza como “una suerte de a-lógica”, en la que, sin embargo, “el *λόγος* no pierde todos sus derechos, ya que ahí comienza la significación esencial del sueño, su significación liberadora” (S2: 266). En efecto, a partir de ahí Freud es capaz de escapar de su culpabilidad latente. Así, el sujeto es sustituido por una imagen policéfala que parece tener algo del acéfalo, porque ella supone una abolición de aquél: “si existe una imagen que podría representarnos la noción freudiana del inconsciente, es la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene *ego*” (S2: 254). Pero, con todo, es el sujeto hablante quien hace pronunciar a los personajes esos discursos que por ser insensatos tienen sentido. De entre la cacofonía de los múltiples *egos*, a Freud le interesa la acusación de ser culpable por lo ocurrido con Irma. Ella es destruida y su culpabilidad queda destruida junto con ella.

Pero al final de la segunda parte del sueño, en el instante en el que éste se sume en el caos imaginario, entra en juego algo insensato: la fórmula de la trimetilamina. La palabra es tomada por una voz que es un sujeto fuera del sujeto, a saber, “el inconsciente: algo más allá del *ego*, algo que, en el sujeto, es del sujeto y no es del sujeto” (S2: 241). Así,

“el verdadero valor inconsciente de este sueño está en la búsqueda de la palabra [...], de la significación como tal. En medio del consenso de la república de los que saben [...], se revela a Freud, en ese momento original en el que nace su doctrina, *el sentido del sueño: la única palabra clave del sueño es la naturaleza misma de lo simbólico.*” (S2: 242; mi subrayado)

El sujeto se descompone en lo imaginario (la serie de los yoes) para pasar a lo simbólico (la fórmula de la trimetilamina). Es designado por el “AZ” de la última palabra del sueño, la

cual “no quiere decir nada a no ser que es una palabra” (S2: 259). Este sujeto acéfalo es el propio Freud diciéndonos algo que, sólo reconociéndolo en el análisis, es al mismo tiempo él y ya no lo es:

“Soy aquel que quiere ser perdonado por haber osado empezar a curar a estos enfermos, a quienes hasta hoy no se quería comprender y se desechaba curar. Soy aquel que quiere ser perdonado por esto. Soy aquel que no quiere ser culpable de ello, porque siempre es ser culpable transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana. No quiero ser eso. En mi lugar están todos los demás. No soy allí sino el representante de ese vasto, vago movimiento que es la búsqueda de la verdad, en la cual yo, por mi parte, me borro. Ya no soy nada. Mi ambición fue superior a mí. La jeringa estaba sucia, no cabe duda. Y precisamente en la medida en que lo he deseado en demasía, en que he participado en esa acción y quise ser, yo, el creador, no soy el creador. *El creador es alguien superior a mí. Es mi inconsciente, esa palabra que habla en mí, más allá de mí*. Este es el sentido de este sueño.” (S2: 258-59)

Conclusiones

1. Resultados obtenidos en los capítulos precedentes

La presente tesis dispuso sus capítulos en función de tres nociones: el *Sinn*, la *ἀλήθεια* y la *Zeitlichkeit*. A primera vista, podría parecer que así se replica el orden seguido por *Ser y tiempo*, que, partiendo de la comprensión, pasa por la verdad de la apertura para desembocar en la temporeidad. Podría pensarse, en cambio, que ese orden obedece a la lógica conceptual del período delimitado de la obra de Lacan, de modo que sólo en la base de la concepción de lo simbólico se fundarían la verdad del inconsciente y la temporalidad inherente a su cura y su descubrimiento. Sin embargo, los tres ejes elegidos para ordenar en secciones la presente tesis, no funcionan en cierta medida más que como un artificio, como lo revela la lectura de sus capítulos. No podría ser de otro modo, pues la lectura lacaniana de Heidegger no admite en última instancia, como se verá a continuación, una sistematización temática.

En la Introducción, podrá recordarse, esta tesis fue definida metodológicamente como un estudio de la recepción de la obra de Heidegger en la de Lacan. Ella no trata, como se anticipó en ese momento, de un estudio de un suelo común de pensamiento, ni de una fundamentación de un sistema conceptual en un meta-sistema, y menos aún de una impostura conceptual o de una pose estilística. El desarrollo de los capítulos previos ha refrendado esto, permitiendo ahora concluir lo que la recepción de Heidegger en Lacan, primero y principal, no es. Por un lado, ella no consiste en la aplicación a la práctica o experiencia analítica de la fenomenología hermenéutica o de la ontología fundamental –como fue el caso, por ejemplo, del análisis del *Dasein* de Ludwig Binswanger (1942)–. Por otro lado, tampoco se propone llevar a cabo una rectificación del psicoanálisis sobre la base de categorías de esta tradición filosófica –como fueron los intentos de caracterizarlo como una hermenéutica, si bien con diversos fines: para demostrar su inviabilidad (Bouveresse 1991), para establecer sus derechos y sus limitaciones (MacIntyre 1958), o para desarrollar ese proyecto más allá (Ricoeur 1965) o dentro (Lorenzer 1970) del campo de la praxis analítica–.

Lo que los capítulos precedentes han exhibido, en el mayor grado de detalle de posible, es que la recepción de Heidegger en Lacan consiste, por sobre todo, en *una operación de lectura que da lugar a una apropiación creativa de conceptos, argumentos y, en términos generales,*

retóricas heideggerianas. Así pues, la pregunta por la “validez” o “invalidez” del uso que Lacan hace de los elementos que halla en la obra de Heidegger carece de importancia, ya que es de imposible respuesta por el supuesto metodológico de esta tesis —a saber, que toda lectura produce un desliz de sentido—. Ahora bien, el hecho de que un balance de ese tenor se vea impedido no obsta para, por lo demás, hacer otro que exhiba los diversos “modos de uso” que Lacan demuestra para con la obra de Heidegger. Tal balance servirá también a guisa de indicaciones metodológicas sobre la recepción.

Un primer resultado de esta investigación destaca una exigencia que debería ser evidente, pero que, como se verá, uno se ve obligado a reafirmar: la necesidad de rigurosidad histórica y filológica, en cualquier estudio de la recepción de un autor en otro, con el fin de no caer en el vago concepto de “influencia”. Esto es particularmente cierto en el caso de la apropiación que Lacan hace de Heidegger. El estudio de la recepción exige evitar hacer extrapolaciones o trazar homologías, para, en cambio, reconstruir las lecturas particulares que Lacan hizo de textos determinados de Heidegger en momentos específicos. Así es que el Capítulo 1 mostró, por ejemplo, el modo en el que la génesis de lo simbólico, en particular la etapa plasmada en “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” (1956b), lleva la marca de la lectura lacaniana de “Carta sobre el humanismo” (1947b). Mientras que la “luz”, la “apertura”, la “revelación” o el “dejar ser” del ser son tomados por Lacan como modelos de la simbolización primordial, en un argumento que podría calificarse de heideggeriano en un sentido laxo, por otro lado, al ser entendida la ex-sistencia como el carácter de ser de lo real, opuesto la existencia, que es la constitución de ser de lo simbólico, se produce así una reduplicación conceptual ausente en la obra de Heidegger (donde el concepto temprano de existencia es reemplazado, o más bien radicalizado, por el otro tardío de ex-sistencia). Que la traducción francesa de la carta por Rober Munier se publicase en 1953, casi en el mismo momento en el que Lacan estaba dando la clase del *Seminario I* (1953-54) que luego puso por escrito en la referida “Respuesta...”, demuestra cuán al día seguía él las producciones de Heidegger. Semejante carácter puntual y localizado de las lecturas lacanianas es un motivo para insistir en la necesidad de esta precisión metodológica.

Evitando multiplicar los ejemplos, sólo señalaré también que el Capítulo 2 hizo lo propio, mostrando el papel que el *lóγος* como lenguaje tiene en “La instancia de la letra...” (1957b) procede de una lectura del artículo casi contemporáneo, “*Logos* (Heráclito, Fragmento 50)”

(1954j), en virtud de la cual el *λόγος* como coligar todo lo presente a la presencia y dejarlo ser –o sea, como articulación primaria del sentido, en términos de *Ser y tiempo*– es entendido por Lacan como el efecto del significante sobre las significaciones inacabadas. Ahora bien, el poco cuidado por el detalle de la lectura hace cometer inexactitudes a las investigaciones que procuran delimitar las relaciones entre ambos autores. Para sólo dar un ejemplo, la apropiación del concepto de *das Ding* que Lacan lleva a cabo en el *Seminario 7* (1959-60) con el fin de demostrar que el significante produce creaciones *ex nihilo*, ha llevado a algunos (entre quienes destaca, Estrin 2002: 136) a cometer la imprecisión metodológica de suponer que Lacan se basa tanto en el artículo de “La cosa” (Heidegger 1954h) como en el curso de Heidegger de 1935-36 titulado “La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant”, cuando una mirada más atenta se percató de que aquel artículo fue publicado antes que el psicoanalista dictase dicho seminario, a fines de la década 1950, por lo que pudo tener acceso a él, mientras que ese curso de Heidegger sólo vio la luz en forma de libro en 1962, de modo que hasta ese momento era de imposible la lectura para él. No sería necesario insistir en esto, que parece una evidencia, si situaciones como las que se acaba de precisar no abundasen entre los comentaristas, en especial los provenientes del campo del psicoanálisis.

Por otra parte, si bien toda apropiación implica un uso que se circunscribe a cada concepto en su singularidad, creo que es posible ahora dar un paso más allá de esto a fin de determinar, en estas conclusiones, cierta forma general de conceptualidad común a Heidegger y Lacan. En efecto, como se vio en el desarrollo, Lacan hace un empleo explícito de muchos conceptos heideggerianos –por ejemplo, como luz del ser, *λόγος*, *ἀλήθεια*, *Zeitlichkeit*, *Gewesend*, y *sein-zum-Tode*, entre otros–, pero no siempre lo hace en el mismo sentido que Heidegger. El mayor o menor grado en el que él sigue o reinventa cada uno de ellos ya ha sido mostrado en cada caso puntual en los capítulos de esta tesis. Ahora expondré, a la manera de consideración más general, otro modo en el que Lacan sigue a Heidegger: no tanto empleando cada uno de sus conceptos, sino, más bien, apropiándose del modo de empleo que el filósofo hace del conjunto de los conceptos. Paso a explicarlo.

De forma en extremo atinada, Ed Pluth (2008: 18-20) ha calificado metodológicamente el empleo que Lacan hace del término “sujeto” con lo que Derrida denomina “paleonimia”. Esta última consiste en la preservación con fines estratégicos de un antiguo término metafísico.

Tal operación hace que el uso de un concepto dominante de la tradición filosófica cambie de atributos con el objetivo último de abandonarlo eventualmente. Lo que Pluth afirma respecto del sujeto, en mi opinión, puede atribuirse a otros conceptos que Lacan retoma, ya sea tanto de la lingüística (“significante”) como de la antropología (“estructura” y “función”) y demás disciplinas –y, en verdad, de prácticamente cualquier concepto–. De este modo, todo uso de las nociones heideggerianas se puede comprender como paleonímicos, es decir, una toma de apoyo en ellas para ir más allá de ellas. Ahora bien, lo que resulta sorprendente es que es el propio Heidegger quien hace uso de esta misma estrategia paleonímica –por ejemplo, al hablar de “metafísica”, “ἀλήθεια” y “existencia”–. Tal es una de las funciones que adquiere para Heidegger, por caso, el célebre empleo de comillas, en *Ser y tiempo*: destacar el empleo novedoso de un término tradicional. Y en el retorno a las fuentes de su obra tardía ocurre lo mismo, como lo prueba, por ejemplo, el reiterado rescate del λόγος.

Ahora bien, junto con esta estrategia en Lacan, convive otra, en cierto modo contraria, en la que se puede ver una huella aún más nítida de Heidegger. En efecto, si rara vez se destaca este rasgo de paleonimia del discurso lacaniano, es probablemente debido a que la mayor parte de los comentaristas suele subrayar esa otra característica que se ha dado en llamar el “neologismo”. El empleo profuso de los neologismos por parte de Lacan, en efecto, suele ser asociado por los comentaristas, en una explicación que apela la “personalidad” del autor, con el estilo difícil de escritura del psicoanalista. Pero un estudio más detenido permite advertir que los neologismos y la complejidad estilística no evolucionan para nada paralelamente en la obra lacaniana. Su estilo recargado, rebuscado y alusivo, célebremente comparado con el de Góngora, data ya de la década de 1930. En efecto, la tesis de doctorado en psiquiatría y los textos de esta especialidad pertenecientes a esa época (Lacan 1931, 1932, 1933) están escritos con bastante claridad, sin lugar a dudas, debido a las restricciones que imponían el género y el público al que estaban destinados. Pero en los textos en los que Lacan podía dar rienda suelta a su pluma en mayor proporción en ese entonces (1935a, 1935b) –a saber, los del campo psicoanalítico–, ya se aprecian los rasgos que más tarde se irían acusando para signar finalmente su estilo.

Ahora bien, los neologismos de Lacan sólo empiezan a aparecer en 1953, como lo revela la curva histórica trazada por el único diccionario que los recoge (Bénabou *et al.* 2001: 114-17). Podría explicarse esto invocando dos factores: por un lado, un retorno a Freud que desde

ese mismo año pone el acento en las obras de éste que trabajan con el lenguaje (Freud 1900, 1901, 1905c); y, por otro lado, su redescubrimiento de la lingüística estructural de Saussure y Jakobson. Sin embargo, considero que es necesario agregar un tercer factor, acaso aún más determinante: el estilo de los textos de Heidegger de la década de 1950, sobre todo a partir de *Introducción a la metafísica*, de 1953, y de los que fueron recogidos en *Conferencias y artículos*, de 1954. Y aun la fecha de la aparición de esta clase de textos heideggerianos puede llevarse más atrás del retorno a Freud, de 1953, ya que, como Lacan precisa (1956d: 59), su traducción de “*Logos* (Heráclito, Fragmento 50)” se basó en la primera versión de este texto, aquella recogida en 1951 en la compilación celebratoria *Festschrift für Hans Jantzen*. En efecto, el hecho mismo de haber traducido este texto de Heidegger debe haber dejado con toda probabilidad una marca en el estilo de escritura de Lacan. No sólo las reflexiones sobre la etimología y la traducción del *λόγος* en “*Logos* (Heráclito, fragmento 50)” (1954j) son importantes, sino que incluso puede verse a Lacan imitando juegos de palabras hechos por el propio Heidegger.²¹⁷

Dos ejemplos pueden darse de neologismos elaborados, adicionalmente, desde la filosofía de Heidegger.²¹⁸ Lacan afirma en “Variantes de la cura-tipo” (1955a) que en el habla verdadera los sujetos están “inter-esados” (E: 351) con sus seres. A propósito de esto aclara, en junio de ese año, que “el hombre se interesa, en el sentido de *inter-esse*” (S2: 420). Por su parte, un año antes, en el artículo “¿Qué significa pensar?” (1954f), Heidegger afirmaba que “*inter-esse* significa: estar en medio de y entre las cosas, estar en medio de una cosa y permanecer cabe ella” (GA 7: 131). Si bien es evidente la replicación lacaniana del neologismo de Heidegger –el cual es, a la vez, una apelación a la etimología y un juego de palabras–, también se ve que su apropiación lo somete a una transformación. Porque mientras que, con este neologismo, Heidegger mienta el modo impropio de ser entre las cosas, Lacan se refiere al hecho de que la palabra plena concierne al sujeto en su ser. Al mismo tiempo, la operación heideggeriana sobre la palabra no es sólo imitada, sino extendida por Lacan, quien en toda la página siguiente a la recién citada (E: 352) hace proliferar expresiones como “inter-

²¹⁷ Al respecto, véase en la nota 9 de abajo el modo particular en el que Lacan traduce el *legen* que vierte el *λόγος*.

²¹⁸ Me limitaré a dar ejemplos diferentes de los vistos en el desarrollo de la tesis. Piénsese así, entre estos últimos, el caso de la (*c*)*ouverture*, elidida en las ediciones oficiales y hallada gracias a una lectura pormenorizada de las estenografías originales del seminario de Lacan. La *Erschlossenheit*, transformada en este neologismo, es la *ouverture* como *couverture* del ser.

acusación”, “con-vencer” y “per-suadido”. No creo que sea casualidad, además, que sea ese preciso año de 1955, en el que Lacan imita en el modo de hablar a Heidegger, el mismo en el que ambos se dieron cita en dos ocasiones seguidas: primero en la visita del psicoanalista a Friburgo para las pascuas de 1955, y luego en la estancia del filósofo en la residencia de campo de Lacan en Guitrancourt para dar su conferencia “¿Qué es la filosofía?” (1956a) en Cerisy-la-Salle.

El otro ejemplo, un poco más extenso, es el siguiente. Lacan afirma en “El seminario sobre ‘La carta robada’” (1956g) que el inconsciente tiene el modo de ser de lo que Freud llama, en *Más allá del principio de placer* (1920), la *Wiederholungszwang*. Esta última es definida por Lacan como “la *insistencia* de la cadena significativa”, insistencia que es “un correlato de la *ex-sistencia* (o sea, del lugar excéntrico) donde debemos situar al sujeto del inconsciente” (E: 11). Así, la ley de la cadena significativa –que *in-siste*– rige los efectos que determinan al sujeto del inconsciente –que *ex-siste*–. Ellos se guían por la *Entstellung* del significativo, que Lacan traduce aquí por “desplazamiento” del significativo.²¹⁹ Ahora bien, este vínculo entre insistencia y ex-sistencia es, según pude hallar, una operación de lectura sobre un párrafo de “De la esencia de la verdad” (1943a). Allí Heidegger afirma que la libertad del Dasein, como dejar ser a lo ente, es una relación de la que el comportarse recibe la indicación para lo ente y su descubrimiento. Pero “esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido” (GA 9: 195). Así, agrega entonces que “el inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación* en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste [*ek-sistiert*], sino que al mismo tiempo *insiste* [*insistiert*], esto es, se pone terco y persistente en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo. *Ex-sistiendo, el Dasein insiste*. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya ‘inesencial’ de la verdad” (GA 9: 196). El insistente entregarse a lo accesible y el ex-sistente

²¹⁹ La idea de que la *Entstellung* freudiana es la “ex-sistencia”, es reiterada por Lacan. En “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958e), él vierte *Entstellung* por “ex-sistencia” (E: 629), y en “Comentarios sobre la comunicación de Daniel Lagache” (1960a), afirma que “las pulsiones ex-sisten, en el sentido de que no están en su lugar, que se presentan en esta *Entstellung*, en esta de-posición, diríamos, o, si se quiere, en este tropel de personas desplazadas. ¿No da esto también al sujeto su oportunidad de existir algún día?” (E: 662).

apartarse del misterio se asocian para Heidegger entonces, por cuanto siguen la orientación de un dar vueltas del Dasein: el errar (*Irren*) opuesto a la verdad como fundamento del error. Considero que es esta asociación entre insistencia y ex-sistencia la que debe haber motivado la relación que Lacan establece entre ellas. Sólo que la determina en un sentido distinto, en un claro caso de forzamiento del texto heideggeriano. Pues mientras que Heidegger pone la insistencia como lo que en términos de *Ser y tiempo* sería una forma caída de la existencia, Lacan les da un contenido que, al mismo tiempo que conserva el sentido de la “ex-sistencia” como un “estar fuera” o “éxtasis” del ser del sujeto (debido a que el lugar del inconsciente es “ex-céntrico”),²²⁰ cambia el sentido de la “insistencia” por otro más positivo: el “retorno” de la cadena inconsciente. Y en todo caso, agregaría yo, lo que Heidegger llama la “insistencia empecinada del Dasein”, puede equipararse a la “resistencia” con la que el yo se opone, según afirma Lacan en su escrito, a esa “insistencia” del inconsciente.

Así pues, a pesar de que la recepción lacaniana de la obra de Heidegger consiste, en última instancia, en una serie dispersa de apropiaciones de conceptos, argumentos y retóricas por medio de operaciones de lectura puntuales, acotadas y que requieren de una contextualización, también es posible establecer que *las paleonimias y los neologismos son los dos vectores por los cuales Lacan se adueña, ya no de elementos puntuales, sino de estrategias discursivas del propio Heidegger*. Ahora bien, con esto no se han agotado las consideraciones generales que pueden hacerse, a modo de conclusión, sobre las relaciones entre estos dos autores.

2. Fundamentación fenomenológico-hermenéutica de la noción lacaniana de inconsciente

De lo anterior, así como de los capítulos precedentes, considero que se desprenden dos apreciaciones generales sobre la apropiación lacaniana de la obra de Heidegger. La primera concierne a la relación de Lacan con la obra heideggeriana en su conjunto. Puede afirmarse que, al menos en el período estudiado por esta tesis (1946-57), Lacan se apropia de la filosofía heideggeriana de modo tal que no demuestra conocer la diferencia, marcada por la *Kehre*, entre el así llamado “primer Heidegger” y el “segundo Heidegger”. Aunque la bibliografía

²²⁰ Para complejizar más este punto, recuérdese la definición que Lacan da en otro texto de la “ex-sistencia” como el modo de ser de lo real (y no del sujeto, como sucede aquí), expuesta en el Capítulo 1 y reiterada unas líneas más arriba en estas conclusiones. Tal es el proceder anti-sistemático, por así decir la “transitoriedad”, de las operaciones de lectura de Lacan, que siempre deben comprenderse como un elemento a partir de su contexto.

especializada, que ha establecido estas diferencias, si bien no sin debates, permite indicar los textos a los que recurre Lacan como pertenecientes a un período o a otro –correspondiendo, para tan sólo nombrar los más relevantes, *Ser y tiempo* (1927) al primero, y “Carta sobre el humanismo” (1947b) e “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” (1949), al segundo–, la lectura lacaniana de ellos es tal que, podría decirse, “aplana” y aún “desconoce” las diferencias entre ambos.

Esto puede explicarse, en mi opinión, por dos motivos. El primero es la circunstancia de que Lacan asistió al momento histórico en el que Heidegger apenas comenzaba a dar a conocer, y de forma no lo suficientemente explícita, las implicancias de su “giro” o “viraje”. No está de más decir que la bibliografía especializada sólo mucho más tarde daría cuenta cabalmente de las diferencias entre los dos momentos. Ahora bien, este primer motivo, por muy correcto que sea desde el punto de vista de la historia de las ideas, oculta otro, mucho más determinante en mi opinión. Este motivo adicional por el que Lacan parece desconocer la diferencia entre el primer y el segundo Heidegger ya ha sido entrevisto, en efecto. Reside en que él no se apropia del sistema de conceptos del primer Heidegger o del segundo, sino de nociones, argumentos y retóricas muy puntuales. *Es el estilo de lectura del Lacan el que hace que desatienda esa diferencia*, desatención que por eso mismo él habría cometido, a mi juicio, incluso si hubiese estado anoticiado de ella.

Por otra parte, la segunda apreciación general sobre la recepción de Heidegger en Lacan concierne a algo esbozado ya en el Capítulo 4 en relación con el antihumanismo que él atribuye al psicoanálisis de Freud y tras cuyas huellas él se sitúa. Como se vio, Lacan replica con esto la crítica que Heidegger dirige en “Carta sobre el humanismo” a la interpretación que Sartre hace de *Ser y tiempo*: a saber, la perspectiva existencialista de la analítica del Dasein que presenta en *El ser y la nada* (1943), ofrecida a su divulgación y su réplica en “El existencialismo es un humanismo” (1946). Así como Heidegger llama a “dejarse interpelar de nuevo por el ser” (GA 9: 319), sin colocar la esencia del hombre (*homo*) en su humanidad (*humanitas*), Lacan hace de esta interpelación aquélla del inconsciente.

La filosofía existencial de Sartre, en efecto, ya había sido criticada por Lacan (1949) por recaer, pese a haber señalado la esencia negativa de la existencia, en “los límites de una auto-

suficiencia de la conciencia” (E: 99).²²¹ Así pues, del mismo modo que la existencia sartreana es criticada por Heidegger por apegarse a la metafísica de la presencia occidental, su confianza en un *cogito* como presencia a sí se opone, según Lacan, a la experiencia del inconsciente. La “interpelación por el ser” heideggeriana, leída de esta manera por Lacan, se revela entonces como el paso decisivo, coincidente con el despuntar del estructuralismo, para el abandono al menos parcial del momento fenomenológico de la filosofía en Francia, tal como lo llamó Descombes (1979). En consecuencia, Lacan se revela, sorpresivamente, como uno de los primeros pensadores que, no sólo se ocupa de los textos posteriores a *Ser y tiempo*, sino que, más importante, *lee a Heidegger en una clave no existencialista, sino más bien trascendental*²²² y acaso, en ciertos aspectos, también cercana a la filosofía posterior *al giro*. El hecho de que esta última sea más difícil de caracterizar como trascendental queda fuera de consideración aquí, ya que Lacan, como se vio, no podía tener por consabida esta diferencia.

De modo que esta segunda apreciación general conduce a la siguiente pregunta. Si bien se ha demostrado que la lectura lacaniana de Heidegger es fragmentaria, ¿puede reconocerse alguna de unidad, un hilo conductor, que rijan si no todos, al menos buena parte de ella? ¿Y qué relación guardaría esta unidad con la filosofía trascendental? Creo que, si bien el propio Lacan nunca se ocupó de ello, puede responderse afirmativamente a la primera pregunta con la siguiente aseveración: *la diferencia trascendental entre un origen y una derivación es la estructura recurrente en la mayoría de los argumentos que él elabora en base a la filosofía de Heidegger en el período de 1946-1957*. Sea que se trate, resumiendo escuetamente los que los capítulos precedentes han arborizado, de la simbolización primaria como instancia de articulación del sentido (en el Capítulo 1), del significante como rector de los efectos de significación (en el Capítulo 2), de la diferencia entre el saber y la verdad (Hegel) o de la verdad divina (san Agustín) (en el Capítulo 3), la verdad del inconsciente en carácter de

²²¹ Auto-suficiencia “que, por ser una de sus premisas, encadena la ilusión de autonomía en la que confía a los desconocimientos constitutivos del yo. Aunque se nutre considerablemente de préstamos de la experiencia analítica, este ejercicio intelectual culmina en la pretensión de fundar un psicoanálisis existencial” (E: 99). Otras críticas a Sartre, que no son el tema de esta tesis, se encuentra en Lacan (1945): “no somos uno esos de filósofos recientes para quien el encierro entre cuatro muros no es sino una ayuda para alcanzar el fin último de la libertad humana” (E: 199), y en Lacan (1948): “la aprehensión del prójimo, frecuentemente muy poco ‘realizada’, en el ejercicio de algunas de estas perversiones, [...] [tiene un] valor subjetivo muy diferente del que le atribuyen las reconstrucciones existenciales, por lo demás muy cautivantes, que ofreció Jean-Paul Sartre” (E: 120).

²²² Sobre todo, pero no de modo excluyente, de *Ser y tiempo*, cuya ontología fundamental se basa en argumentos trascendentales (Ainbinder 2011).

habla plena, de cosa, de diferencia de la conciencia y de Otro lugar (en el Capítulo 4), de la temporización del sujeto en la cura de un modo propio o impropio (en el Capítulo 5), o bien del retorno al origen del descubrimiento freudiano remontándose desde los desvíos posfreudianos (en el Capítulo 6), un mismo argumento es el que se repite: la diferencia entre dos niveles, uno originario y otro derivado.

Ahora bien, esta conclusión, ante una breve reflexión, se muestra incompleta. En efecto, ocurre que la estructura del origen y la derivación sólo agota parcialmente el tema de estudio. En realidad, considero más adecuado proponer la siguiente tesis: que *la lectura lacaniana de la obra de Heidegger obedece a dos “vectores” o “líneas de fuerza”*, por así decir. La primera línea está constituida por lo expuesto en el párrafo previo. Es la línea que llamo de la “primacía del sentido”, según la cual existe un sentido originario que tiende a deformarse u olvidarse a menos que se efectúe una operación de retorno a su fuente. Ésta es la línea más antigua en la lectura lacaniana de Heidegger, que se esboza ya en 1946. Ahora bien, muy de a poco, y sobre todo para 1957, surge una segunda línea, que denominaré la de la “primacía de la letra”, según la cual es el significante insensato el que existe en un primer momento para determinar sólo en un segundo momento un significado. En la primera línea, el lenguaje es revelación del sentido originario, mientras que en la segunda, el λόγος es la operación del significante.²²³ Ahora bien, el hecho de que la primera puede llamarse de modo sucinto línea “del sentido”, y la segunda, línea “literante”, no significa que aquélla sea la única que trata el sentido, mientras que la segunda lo desecha. Por el contrario, son dos formas de organizar el sentido de acuerdo a principios diferentes. Resulta entonces que una y otra de estas líneas se corresponden respectivamente con la primera y la segunda teoría del lenguaje de Lacan, estudiadas en el Capítulo 2.

Ahora bien, cabe destacar un punto que es común a esas dos líneas. Es que *la diferencia trascendental entre dos instancias formales subsiste en ambas, variando tan sólo en cada una de ellas el contenido*. En la primera línea, el sentido originario es la condición de

²²³ Estas dos líneas de fuerza constituyen lo que llamaría “motivos”, entendiendo este término en su acepción del campo de la estética: a saber, un tema o una estructura recurrente. Si bien no hay un leitmotiv heideggeriano que recorre la obra de Lacan, sí ocurre que esas dos líneas atraen para un lado u otro la apropiación de la obra del filósofo. Los motivos deben distinguirse de lo que denomino “referencias”, esto es, el empleo de sintagmas heideggerianos, ya sean términos o fórmulas. Ahora bien, el hecho de que Lacan, al igual que la mayor parte de la intelectualidad francesa de su época, no nombre a los autores con los que dialoga –sea para refrendarlos o bien para criticarlos–, no tiene que llevar a confusiones entre estas dos nociones distintas.

posibilidad del sentido derivado como desfiguración, olvido o recuperación de aquél. En cambio, en la segunda línea, el significante es la condición de posibilidad del significado, en la medida en que la operación primaria de creación de sentido es, en el fondo, una sustitución insensata de un significante por otro significante. Esto sólo puede ocurrir porque el λόγος que Lacan reafirma no es, en esta segunda línea, el heideggeriano, sino el freudiano; a saber, lo que él llama “la instancia de la *letra* o la *razón* desde Freud”, como dice el título del texto que, al marcar este viraje de lectura, pone fin, con el año 1957, al período de estudio elegido. Lacan, en consecuencia, no lee a Saussure desde Heidegger, sino que lee a estos dos desde Freud, como bien señala Halfon-Laskman (2007:103), quien de tal modo dirime el corte de Lacan respecto de Heidegger en base a lo que él llama “el rechazo de un *logos* literal” por parte del filósofo.²²⁴

Tiene que quedar claro, sin embargo, que pese a que una línea y otra son inconciliables en última instancia, la fragmentariedad de las lecturas lacanianas, así como el constante fluir de su pensamiento, hace que, por un tiempo al menos, ellas convivan en sus argumentaciones sin entrar en directa colisión. Así, la primera línea está fuertemente presente, por ejemplo, en la estructuración de la cura analítica en modalidades propias e impropias, como se vio en el Capítulo 5, en la concepción lacaniana de la historia del psicoanálisis como un olvido de la verdad freudiana originaria, como se vio en el Capítulo 6, e incluso en la consideración, rayana en lo temerario, de su propia orientación como el “psicoanálisis verdadero” opuesto al “falso” (como reza el título de Lacan 1958). Y por su parte, la segunda línea, si bien se consolida en 1957, ya está incipiente antes, en el *Seminario I* (1953-54), por ejemplo, cuando Lacan aborda el problema de la relación entre lo que Freud llama represión primaria y la represión propiamente dicha. Porque si, en efecto, como se vio en el Capítulo 5, lo que se reprime primariamente sólo se determina en un segundo tiempo, el vector futuriente hace que lo “primario” sólo tenga un “sentido originario” a posteriori, de modo tal que no puede decirse propiamente que en el origen “hay” trauma. Este último es, más bien, un efecto de articulación entre dos escenas –a saber, un efecto de sustitución significante–. Sea como fuere, más allá de estos vaivenes de Lacan entre una y otra línea, lo cierto es que el abandono

²²⁴ Sólo en el artículo de Halfon-Laskman, como se dijo en la Introducción, encontré una argumentación de valor respecto de la relación entre Heidegger y Lacan, de la cual estas conclusiones se han enriquecido.

de la primera por la segunda es en gradual y se efectúa, más que por una crítica explícita a Heidegger, por un abandono de éste, no sin algún señalamiento puntal.

Entonces, considero que *la diferencia trascendental es una constante entre las dos líneas de fuerza*. Lacan se vale de Heidegger de modo tal de mostrar que la trascendencia marca la diferencia radical entre la conciencia y el inconsciente. Como se vio en el Capítulo 4, ésta no es una oposición binaria, sino una distinción de dos diversos niveles. La diferencia entre el inconsciente y el yo es, así pues, la matriz del pensamiento heideggeriano que se mantiene constante en Lacan. En efecto, las dos líneas de fuerza permiten a Lacan, durante el período de 1946-57, definir el inconsciente de un modo radicalmente opuesto a una sustancia, una cosa natural o cualquier clase de objetividad. Pero mientras que, a la pregunta por la esencia del inconsciente, la primera teoría responde por “el sentido”, la segunda lo hace por “el significante”.

Por consiguiente, si por fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente se entiende una que se guíe por la primera línea de fuerza –a saber, una fundamentación de la diferencia del inconsciente como un sentido originario opuesto al sentido derivado de la conciencia–, entonces la recepción de Heidegger en la obra de Lacan consiste en los avatares del intento por llevar a cabo un proyecto que termina por fracasar para dar lugar a lo que yo denominaría otra forma de fundamentación: aquella que, guiada por la segunda línea de fuerza, funda la diferencia del inconsciente como un sistema significante que produce efectos de significado. Podría incluso afirmarse que la primera línea de fuerza es la verdaderamente heideggeriana, si recordamos, como se vio en el Capítulo 6, que “la estructura significativa fundamental del pensamiento de Heidegger” es “la oposición entre origen y derivación”, en una dinámica por la que “uno surge del otro” (Bertorello 2008: 91-92). Así pues, el abandono de la primera línea por la segunda, a saber, por el λόγος como letra o significante, fue el paso interpretativo de mayor significatividad en la lectura que Lacan hiciera de Heidegger, en la medida en que es el que le permitió crear algo novedoso.²²⁵

²²⁵ Ese paso novedoso se ve en la traducción de Lacan del artículo de Heidegger, “*Logos* (Heráclito, Fragmento 50)”. En efecto, su elección de verter el *legen*, con el que Heidegger traduce λέγειν, por *lèguer*, hace primar la “significancia” (el aspecto de fonema) por sobre la “significación” (el aspecto de sentido). Y si bien apela a la etimología –es decir, la derivación por el sentido– para reforzar ese argumento, la operación traductora se guía primero por las posibilidades que da la letra del texto. Así ha de entenderse, creo yo, su explicación: “Ofrecemos este equivalente [*lèguer*] para el uso que aquí se hace del *legen* alemán, que, en lo que sigue, traduciremos más correctamente por ‘*mettre à reposer*’. Porque queremos dar una idea de la aproximación fonemática con la que el autor combina el sentido de *legen*, que es *mettre* y *poser*, con esta acepción del λέγειν que es expresamente

3. Problemas para futuras investigaciones

Los resultados arrojados por la presente investigación parecen infructuosos tomados por sí solos, pero adquieren otro aspecto apreciados por el rasero de las dificultades que abren. De entre todas, la que sale primero al paso es la siguiente: el hecho de que Lacan fundamente los conceptos del psicoanálisis de modo trascendental –sea que lo haga en la primera línea de la fundamentación vía el sentido originario, sea que lo realice en la segunda línea vía la letra– da lugar a un problema mucho más general que aquí sólo puedo explicitar: a saber, si acaso el psicoanálisis no es finalmente una filosofía trascendental. En efecto, se dirá, si toda filosofía trascendental hace del espacio del sentido el lugar desde el cual se establece la diferencia entre la filosofía y la ciencia, entonces el psicoanálisis lacaniano no es una ciencia y forma sus conceptos del mismo modo que la esta filosofía –es decir, el psicoanálisis se hace equivalente a la filosofía–. Como este problema excede las pretensiones de estas reflexiones finales, me limitaré a hacer notar dos cosas: primero, que Lacan separa el psicoanálisis de toda psicología científica entendida como investigación con métodos positivos; y, segundo, que es su rechazo de la psicología el que lo lleva a buscar otra forma de legitimación de los conceptos psicoanalíticos, a saber, la filosofía trascendental. Así pues, la equiparación del modo de argumentación del psicoanálisis lacaniano con la filosofía trascendental sería válida en un principio, pero siempre teniendo en mente que sólo lo sería para el período estudiado de 1946-57, y de ningún modo para las producciones anteriores, y menos aún posteriores, de Lacan. Y agregaría, por otra parte, la pregunta de si es que acaso se mienta el mismo tipo de trascendental en el caso de la primera línea que en el de la segunda.

Ahora bien, más allá de los resultados intrínsecos al proyecto de esta tesis, ésta deja varias tareas por realizar. En primer lugar, la de llevar a cabo una operación que en la Introducción quedó excluida por motivos metodológicos: a saber, la contextualización de la apropiación lacaniana de Heidegger en el marco de las interpretaciones que Lacan hizo de otros autores del movimiento fenomenológico (como Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur y Henry, y

coucher (en su empleo transitivo). Se intercederá en favor del calambur al que se recurre así, observando que éste utiliza un equívoco espontáneo de nuestra lengua, ya que se sabe que la grafía *legs*, en la impronta que aporta tanto al sentido como a la pronunciación, sólo delata un error resabido del siglo XVI respecto de la raíz de una palabra *lais* francamente proveniente de *laisser*. Se verá la convergencia inadvertida de derivados como *alléguer* y *reléguer* con verbos alemanes en la serie de *legen*. Y nos serviremos de la palabra *lais* en su forma antigua para la traducción de *Lege*, que habremos de distinguir en la segunda parte del texto” (Lacan 1956: 61).

entre otros).²²⁶ Por otro lado, debido al período recortado en esta tesis, ha quedado excluida la recepción de Heidegger en la obra de Lacan de los años que suceden a 1957. Una primera aproximación delimita, siempre a mero título de hipótesis de trabajo, dos períodos ulteriores de influencia de Heidegger sobre Lacan: un segundo período (1958-63), centrado en la angustia y el objeto *a*, y, por último, un tercer período (1964-80), temáticamente más inespecífico y que por eso plantea mayores dificultades.

En el período de 1957-63, el objeto de la angustia es definido como el objeto *a* por Lacan basándose en gran medida en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. En especial, las consideraciones sobre ese afecto en *Ser y tiempo* y “¿Qué es metafísica?” (SZ: §30 y §40, 1929b) le sirven de modo crucial tanto para la reconsideración de la *Angst* freudiana como del lugar trascendental del objeto en este fenómeno. Yendo contra la tradición filosófica y psicológica que distingue el miedo de la angustia por el hecho de que el primero tiene un objeto determinado mientras que la segunda carece de objeto, Lacan hace una interpretación de la definición freudiana de ella como “*Angst vor etwas*” (AE XX: 154) para afirmar que ese *etwas* es un objeto no objetivo, pero cuya extracción es la condición de posibilidad de la objetividad, y cuyo retorno a esta última la desestabiliza. Así, se acerca a la fenomenología de lo inaparente que Heidegger desarrolla en otro sentido (Marion 1964). La búsqueda del *etwas*, el objeto *a* que no es nada de ente, retoma la idea de que la angustia “la nada se desvela, pero no como ente, tampoco como objeto [...], la nada aparece a la una con lo ente en su totalidad” (GA 9: 113), nada que es lo que “previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente” y, en vez de ser el opuesto indeterminado de lo ente, “se revela como perteneciente al ser de lo ente” (GA 9: 114, 120).

Este argumento trascendental es justamente el replicado por Lacan, en la medida en que para él en la experiencia de la angustia se da un elemento que excede la representación: la condición de posibilidad que es el objeto *a* real, que como resto queda excluido del plexo de objetos constituido por la realidad simbólico-imaginaria. El problema reside entonces en

²²⁶ De la relación individual de Lacan con todos estos fenomenólogos existe bibliografía de una extensión que puede calificarse de digna, entre la que destacan sobre Husserl (Schmidgen 1994), Jaspers (Kripper *et. al.* 2010) Merleau-Ponty (Phillips 1996), Sartre (Leguil 2012) y Ricoeur (Simms 2007). La única excepción lo constituye la relación de Lacan con Henry, cuya interpretación de la frase: “La esencia del dolor es el dolor mismo” (Henry 1963: 677) por parte de Lacan (1966b: 870) data del momento mismo en el que ella apareció en *La esencia de la manifestación*. Esta circunstancia da cuenta de la constante compenetración de Lacan con los desarrollos más actuales de su época, y llama a un estudio hasta ahora inexistente.

precisar el estatus fenomenológico de lo real lacaniano (como “nada de ente”), excluido inmediata y regularmente de la realidad (lo ente). La fenomenología heideggeriana de lo inaparente halla su oportunidad aquí, por cuanto permite esclarecer la estructura de una mostración que rebasa el marco de los objetos de la representación: la pulsión y el objeto *a* en cuanto reales. De hecho, la peculiar topología que Lacan construye de los tres registros parece inspirarse en la diferencia ontológica, dado que la exclusión del campo de la mostración en un primer momento de un elemento (lo real) es la condición para la subsecuente mostración de lo presente (la realidad simbólico-imaginaria), y debido a que lo excluido sigue habitado el seno mismo de la realidad, aunque de un modo intencional peculiar. La poca literatura secundaria (Baas 2003, Simonelli 2014a, Robertson 2015) prácticamente no ha puesto de relieve esta situación, y cuando lo ha hecho (Kripper 2010), ha sido de forma no lo bastante profunda.

Queda por establecer, finalmente, la forma en la que la filosofía de Heidegger contribuyó a la teoría de último período de la obra de Lacan (1964-1980). Porque si bien es cierto que en esta época hay referencias a Heidegger, no parecen ser tan originales ni tan coherentes como en los dos períodos anteriores. Algunas son extensiones de las interpretaciones elaboradas en tiempos anteriores. Y otras son más bien imitaciones de un estilo enunciativo que difícilmente producen un discurso coherente. Así, aunque en la *hontologie* – condensación de *honte* (vergüenza) y *ontologie* (ontología)– resuena la *Ontotheologie* heideggeriana, no somete este concepto a ningún tratamiento de lectura de significatividad. Además, en este mismo período sería preciso volver sobre lo afirmado en estas conclusiones: a saber, que lo que dirime el apartamiento de Lacan respecto de Heidegger es la cuestión de la letra. En efecto, sería preciso indagar si el cambio que el concepto de letra sufre en su obra posteriormente –pasando a no ser tomada ya tanto en el aspecto simbólico como un sinónimo de “significante”, sino en el aspecto real como un indicador de goce– no tiene consecuencias sobre su relación con Heidegger. En última instancia, habría que delimitar la relación entre el problemático concepto de lo “real” lacaniano y el “ser” heideggeriano.

Bibliografía

1. Abreviaciones

- SZ *Sein und Zeit* de Martin Heidegger (Tubinga: Max Niemeyer, 1927).
- GA *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1975-).
- GW *Gesammelte Werke* de Sigmund Freud (Fráncfort del Meno: S. Fischer, 1940-1968).
- AE *Obras completas* de Sigmund Freud (Buenos Aires: Amorrortu, 1976-85).
- S *El seminario* de Jacques Lacan (Buenos Aires: Paidós, 1981-).
- E *Écrits* de Jacques Lacan (París: Editions du Seuil, 1966).
- EE *Autres écrits* de Jacques Lacan (París: Editions du Seuil, 2001).
- ST *Sténotypies du séminaire* de Jacques Lacan (inéditas, recuperadas del sitio web: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-1-et-non-j-1/>).

2. Bibliografía de Lacan

2.1. El seminario de Lacan

- Lacan, J. (1951-52). *Seminario sobre el hombre de los lobos*. Inédito.
- ----- (1953-54). *El seminario: Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- ----- (1954-55). *El seminario: Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- ----- (1955-56). *El seminario: Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

2.2. Artículos y escritos de Lacan

- Lacan, J., Lévy-Valensi, J. y Migault, P. (1931). “Écrits ‘inspirés’: Schizographie”, en Lacan, J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. París: Editions du Seuil, 1975, pp. 365-82.
- Lacan, J. (1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. París: Editions du Seuil, 1975.

- ----- (1933). “Motifs du crime paranoïaque: le crime des sœurs Papin”, en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Editions du Seuil, 1975, pp. 389-398.
- ----- (1935a). “Psychologie et esthétique. Compte rendu sur l’ouvrage d’E. Minkowski: le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques”, en *Recherches philosophiques* 4, pp. 424-431.
- ----- (1935b). “Compte rendu de ‘Hallucinations et délires’ de H. Ey”, en *L’Évolution Psychiatrique* 1, pp. 87-91.
- ----- (1936). “Au-delà du “principe de réalité””, en *L’Évolution Psychiatrique* 3, pp. 67-86.
- ----- (1938a). “La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie”, en *Encyclopédie Française*, t. VIII. Paris: Société de gestion de l’Encyclopédie française, 1938, 40–3-42–8.
- ----- (1945). “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme”, en *Cahiers d’art 1940-1944*, pp. 32-42.
- ----- (1947a). “Propos sur la causalité psychique”, en *L’Évolution Psychiatrique* 1, pp. 123-65.
- ----- (1948). “L’agressivité en psychanalyse”, en *Revue Française de Psychanalyse* 12 (2), pp. 367-88.
- ----- (1949). “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je*, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, en *Revue Française de Psychanalyse* 12 (4), pp. 449-55.
- ----- (1951-52). “Notes sur l’Homme aux Loups”, en *Petits écrits et conférences, 1945-1981*, inédito.
- ----- (1952). “Intervention sur les exposés de D. Lagache: ‘Le problème du transfert’ et de M. Schlumberger: ‘Introduction à l’étude du transfert en clinique psychanalytique’”, en *Revue Française de Psychanalyse* 16, 1-2, pp. 154-63.
- ----- (1953a). “Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose”, en *Ornicar?* 17-18 (1978), pp. 290-307.
- ----- (1953b). “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, en *Bulletin de l’Association freudienne* 1 (1982), pp. 1-44.

- ----- (1953c). “Fonction et champ de la parole et du langage dans la psychanalyse”, *La Psychanalyse* 1 (1956), pp. 81-166.
- ----- (1953d). “Discours de Rome et réponses aux interventions”, en *La Psychanalyse* 1 (1956): pp. 202-211 y pp. 242-255.
- ----- (1954). “Du symbole, et de sa fonction religieuse”, en *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*. Paris: Éditions du Seuil, 2007, pp. 53-96.
- ----- (1955a). “Variantes de la cure-type”, en *Encyclopédie médicochirurgicale. Psychiatrie*, t. III. Paris: Éditions Techniques, 1955, fasc. 37812-C10, pp. 1-11.
- ----- (1955b). “Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne”, en *Ornicar?* 42 (1987), pp. 7-11.
- ----- (1955c). “Intervention sur l’exposé de J. Hyppolite: “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, en *La Psychanalyse* 3 (1957), p. 32.
- ----- (1955d). “Intervention sur l’exposé de J. Favez-Boutonier ‘Psychanalyse et philosophie’”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 1, pp. 37-41.
- ----- (1956a). “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud”, en *La Psychanalyse* 1, pp. 17-28.
- ----- (1956b). “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud”, en *La Psychanalyse* 1, pp. 41-58.
- ----- (1956c). “La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse”, *L’Évolution Psychiatrique* 1 (1956): pp. 225-52.
- ----- (1956d). “*Logos* – Traduction d’un texte de M. Heidegger”, en *La Psychanalyse* 1, pp. 59-79.
- ----- (1956f). “Intervention sur l’exposé de C. Lévi-Strauss: ‘Sur les rapports entre la mythologie et le rituel’”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie* 48, pp. 113-19.
- ----- (1956g). “Le séminaire sur ‘la Lettre volée’”, en *La Psychanalyse* 2, pp. 1-44.
- ----- (1956h). “Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956”, en *Études Philosophiques* 4, numéro especial, pp. 567-84.

- ----- (1956i). “Intervention sur l’exposé de A. Hesnard: “Réflexion sur le *Wo Es War, soll Ich werden* de S. Freud”, en *La Psychanalyse* 3 (1957): 323-24.
- ----- (1957a). “La psychanalyse et son enseignement”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie* XLIX, 2, pp. 65-101.
- ----- (1957b). “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *La Psychanalyse* 3, pp. 47-81.
- ----- (1957c). “Intervention sur l’exposé de D. Lagache: “Fascination de la conscience par le moi”, en *La Psychanalyse* 3, p. 329.
- ----- (1957d). “Clefs pour la psychanalyse. Entretien avec Madeleine Chapsal”, en *L’express* 310, 31 de mayo de 1957, pp. 20-22.
- ----- (1958a). “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, en *La Psychanalyse* 4, pp. 1-50.
- ----- (1958d). “La psychanalyse vraie et fausse”, en *Freudiana. Publicación de la Escuela europea de psicoanálisis del campo freudiano* IV-V (1992), pp. 11-21.
- ----- (1958e). “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”, en *La Psychanalyse* 6 (1961), pp. 149-206.
- ----- (1960a). “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: ‘Psychanalyse et structure de la Personnalité’”, en *La Psychanalyse* 6 (1961), pp. 111-47.
- ----- (1966). “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, en *Écrits*. París: Éditions du Seuil, 1966, pp. 793-827.
- ----- (1969). “Préface à une thèse”, en *Autres écrits*. París: Éditions du Seuil, 2001, pp. 393-402.
- ----- (2006). *Écrits: The First Complete Edition in English*, trad. de Bruce Fink, Nueva York: W. W. Norton & Company.
- ----- (2016). *El primerísimo Lacan. 40 intervenciones tempranas*, trad. de Agustín Kripper. Buenos Aires: Non Liquet.

2.3. Textos comentados por Lacan

- san Agustín (389). *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. Madrid: Trotta, 2003.
- san Agustín (397-98). *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010.

- Angelus Silesius (1657). *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.
- Bennitt, C. (1954). "A study of the dream in depth, its corollary and consequences", en *The Psychoanalytic Review* 41, pp. 122-34.
- Benveniste, É. (1952). "Comunicación animal y lenguaje humano", en *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI, 1971, pp. 56-62.
- Bergman, P. (1950). "The germinal cell of Freud's psychoanalytic psychology and therapy", en *The Yearbook of Psychoanalysis* 6, pp. 51-73.
- Bühler, K. (1934). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza, 1979.
- Chapman Isham, A. (1954). "Emotion, Instinct, and Pain-Pleasure", en *The Psychoanalytic Review* 41, pp. 99-113.
- Dalbiez, R. (1936). *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, 2 vols. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948.
- Damourette, J. y Pichon, É. (1932-51). *Des mots à la pensée: Essai de grammaire de la langue française*, 7 vols. París: Bibliothèque du français moderne.
- Eisler, M. (1922). "Analyse eines Zwangssymptoms", en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 8, pp. 462-70.
- Erikson, E. (1954). "The dream specimen of psychoanalysis", en *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2, pp. 5-56.
- Favez-Boutonier, Juliette (1955). "Psychanalyse et philosophie", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 1, pp. 1-20.
- Fenichel, O. (1939). *Problemas de técnica psicoanalítica*. Rosario: Ediciones Control, 1973.
- Freud, S. (1887-1904). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- ----- (1895). "Proyecto de psicología", en *Obras completas*, t. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 339-446.
- ----- (1900). *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, tt. IV-V. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- ----- (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras completas*, t. VI. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

- ----- (1905a). “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, en *Obras completas*, t. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 7-107.
- ----- (1905b). “Sobre psicoterapia”, en *Obras completas*, t. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 245-255.
- ----- (1905c). *El chiste y su relación con lo inconsciente*, en *Obras completas*, t. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- ----- (1911). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, en *Obras completas*, t. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 11-76.
- ----- (1912a). “Sobre la dinámica de la transferencia”, en *Obras completas*, t. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 97-105.
- ----- (1915b). “La represión”, en *Obras completas*, t. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 141-52.
- ----- (1917a). “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños”, en *Obras completas*, t. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 221-33.
- ----- (1917b). “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras completas*, t. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 129-35.
- ----- (1918). “De la historia de una neurosis infantil”, en *Obras completas*, t. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 9-111.
- ----- (1920). *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas*, t. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 7-62.
- ----- (1923b). *El yo y el ello*, en *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 15-59.
- ----- (1925c). “La negación”, en *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 253-57.
- ----- (1939). *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, t. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 7-132.
- Freud, S. y Breuer, J. (1895). *Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas*, t. II. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada-UAM, 2010.
- von Frisch, K. (1927). *La vida de las abejas*. Barcelona: Editorial Labor, 1984.

- Hesnard, A (1956). “Réflexion sur le *Wo Es War, soll Ich werden* de S. Freud”, en *La Psychanalyse* 3 (1957), pp. 317-22.
- Hugo, V. (1859). “Booz endormi”, en *La légende des siècles*. París: Hachette, 1921, pp. 35-40.
- Hyppolite, J. (1955). “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, en *La Psychanalyse* 3 (1957), pp. 17-32.
- ----- (1956). “Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud”, en *La Psychanalyse* 1, pp. 29-39.
- Jakobson, R. (1956). “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en Jakobson, R. y Halle, M., *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Editorial Ayuso, 1973, pp. 93-135.
- Jones, E. (1916). “The theory of symbolism”, en *Papers on Psycho-analysis*. Londres: Baillière, Tindall & Cox, 1948, pp. 129-86.
- ----- (1953-57). *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Lumen-Hormé, 1997.
- Kant, I. (1763) “Ensayo para introducir las magnitudes negativas”, en *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza, 1992, pp. 115-64.
- Klein, M. (1930). “The importance of symbol-formation in the development of the ego”, en *International Journal of Psycho-Analysis* 11, pp. 24-39.
- Leenhardt, M. (1947). *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- Masserman, J. (1944). “Language, behavior and dynamic psychiatry”, en *International Journal of Psycho-Analysis* 25 (1-2), pp. 1-8.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Ogden, C. K. y Richards, I. A. (1923). *El significado del significado*. Buenos Aires: Losada, 1954.
- Platón, “Menón”, en *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos, 1983, pp. 283-337.
- Poe, E. A. (1845). “La verdad sobre el caso del señor Valdemar”, en *Historias extraordinarias*. Barcelona: Editorial Bruguera, 1978, pp. 423-32.
- Racine, J. (1691). “Athalie”, en *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1950.

- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- ----- (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard, 1996.
- Saussure, F. de (1916). *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1991.
- Schreber, D. P. (1903). *Memorias de un enfermo nervioso*. Barcelona: Sexto Piso, 2008.
- Sófocles, “Edipo en Colono”, en *Tragedias. Áyax - Las traquinias - Antígona - Edipo rey - Electra - Filoctetes - Edipo en Colono*, Madrid: Gredos, 1981, pp. 509-78.
- Somaize (1660). *Le Dictionnaire des Précieuses*. Paris: Jannet, 1856.
- Strauss, L. (1952). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Wiener, N. (1948). *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona: Tusquets, 1998.

3. Bibliografía de Heidegger

3.1. Publicaciones de Heidegger (hasta 1957)

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- ----- (1929a). “Von Wesen des Grundes”, en *Wegmarken (GA 9)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 123-75.
- ----- (1929b). “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken (GA 9)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 103-22.
- ----- (1929c). *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- ----- (1933). “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976) (GA 16)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 107-17.
- ----- (1937). “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007, pp. 33-48.

- ----- (1941). “Hölderlins Hymne »‘Wie senn am Feiertage‘“, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007, pp. 49-77.
- ----- (1943a). “Von Wesen der Wahrheit”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 177-202.
- ----- (1943b). “Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 303-12.
- ----- (1944). “Heimkunft / An die Verwandten”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007, 9-33.
- ----- (1947a). “Platons Lehre von der Wahrheit”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 203-38.
- ----- (1947b). “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-64.
- ----- (1949). “Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 365-383.
- ----- (1950a). “Der Ursprung des Kunstwerkes” [1935-36], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 7-68.
- ----- (1950b). “Die Zeit des Weltbildes” [1938], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 69-104.
- ----- (1950c). “Hegels Begriff der Erfahrung” [1942-43], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 105-192.
- ----- (1950d). “Nietzsches Wort »Gott ist tot«” [1943], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 193-247.
- ----- (1950e). “Wozu Dichter?” [1946], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 248-95.
- ----- (1950f). “Der Spruch des Anaximander” [1946], en *Holzwege* (GA 5). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2003, pp. 296-343.
- ----- (1953a). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- ----- (1953b). “Der Feldweg”, en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)* (GA 13). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002, pp. 87-90.

- ----- (1954a). “Aus der Erfahrung des Denkens”, en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)* (GA 13). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002, pp. 75-86.
- ----- (1954b). “Die Frage nach der Technik” [1953], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 5-36.
- ----- (1954c). “Wissenschaft und Besinnung” [1953], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 37-65.
- ----- (1954d). “Überwindung der Metaphysik” [1936-46], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98.
- ----- (1954e). “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” [1953], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 99-124.
- ----- (1954f). “Was heißt Denken?” [1942], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 128-43.
- ----- (1954g). “Bauen Wohnen Denken” [1951], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 145-64.
- ----- (1954h). “Das Ding” [1950], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 165-87.
- ----- (1954i). “»...dichterisch wohnet der Mensch...«” [1951], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 189-208.
- ----- (1954j). “*Logos* (Heraklit, Fragment 50)” [1951], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 211-34.
- ----- (1954k). “*Moirá* (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)” [1952], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 235-61.
- ----- (1954). “*Aletheia* (Heraklit, Fragment 16)” [1954], en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 263-88.
- ----- (1954m). *Was heißt Denken?* (GA 8). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- ----- (1956a). “Was ist das – die Philosophie?”, en *Identität und Differenz* (GA 11), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006, pp. 3-26.

- ----- (1956b). “Zur Seinsfrage”, en *Wegmarken* (GA 9). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 385-426.
- ----- (1957a). *Der Satz vom Grund* (GA 10). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997.
- ----- (1957b). “Hebel, der Hausfreund”, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)* (GA 13). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002, pp. 133-50.
- ----- (1957c). “Identität und Differenz”, en *Identität und Differenz* (GA 11), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006, pp. 27-79.

3.2. Traducciones de Heidegger al francés (hasta 1957)²²⁷

- Heidegger, M. (1931). “Qu’est-ce que la métaphysique”, trad. M. Corbin-Petithenry, en *Bifur*, pp. 1-27.
- ----- (1931-32). “De la nature de la cause”, trad. A. Bessey, en *Recherches philosophiques*, pp. 83-124.
- ----- (1937). “Hölderlin et l’essence de la poésie”, trad. Henry Corbin, en *Mesures* 3, pp. 119-44.
- ----- (1937). “Lettre de Martin Heidegger”, en *Bulletin de la Société française de philosophie* 37, pp. 193.
- ----- (1938). *Qu’est-ce que la métaphysique?, suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, trad. Henry Corbin, París: Gallimard.
- ----- (1938). “Phénoménologie de la mort”, trad. Henry Corbin de los §§52-53 de *Sein und Zeit*, en *Hermès*, pp. 37-51.
- ----- (1941). “Fragments sur le temps”, trad. Joseph Rosenthal, en *L’Arbalète*, pp. 33-48.
- ----- (1946). “Commentaire à l’hymne *Tel qu’en un jour de fête*”, trad. Joseph Rován, en *Fontaine* 54, pp. 206-35.
- ----- (1947). “La remontée au fondement de la métaphysique”, trad. (parcial) Joseph Rován, en *Fontaine* 58, pp. 888-98.
- ----- (1947). “Lettre à Jean Beaufret” (Fragmento), trad. Joseph Rován, en *Fontaine* 63, pp. 786-804.

²²⁷ Según Janicaud 2001: 544-45.

- ----- (1948). *De l'essence de la vérité*, trad. Alphonse de Waelhens y Walter Biemel. Lovaina-París: Nauwelaerts-Vrin.
- ----- (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens y Walter Biemel. París: Gallimard.
- ----- (1953). “Lettre sur l’humanisme” (1), trad. Roger Munier, en *Cahiers du Sud* 319, pp. 385-406.
- ----- (1953). “Lettre sur l’humanisme” (2), trad. Roger Munier, en *Cahiers du Sud* 320, pp. 68-88.
- ----- (1953). “Que signifie penser?”, trad. Annelise Botond, en *Mercure de France* 1075, 3 pp. 93-407.
- ----- (1954). “Le sentier”, trad. Jacques Gérard, en *Nouvelle Revue française*, enero de 1954, pp. 41-46.
- ----- (1954). “Sur l’expérience de la pensée”, trad. Jacques Gérard, en *Nouvelle Revue française*, febrero de 1954, pp. 236-239.
- ----- (1956). “Logos”, trad. Jacques Lacan, en *La Psychanalyse* 1, pp. 59-79.
- ----- (1957). “L’homme habite en poète...”, trad. André Préau, en *Cahiers du Sud* 344, pp. 50-66.
- ----- (1957). *Qu’est-ce que la philosophie?*, trad. Kostas Axelos y Jean Beaufret. París: Gallimard.

3.3. Volúmenes de la *Gesamtausgabe*

- Heidegger, M. (GA 2). *Sein und Zeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- ----- (GA 3). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- ----- (GA 4) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- ----- (GA 5) *Holzwege*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1981.
- ----- (GA 7). *Vorträge und Aufsätze*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.

- ----- (GA 8). *Was heißt Denken?* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- ----- (GA 9). *Wegmarken*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- ----- (GA 11). *Identität und Differenz*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006.
- ----- (GA 13). *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- ----- (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1994.
- ----- (GA 21). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1995.
- ----- (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997.
- ----- (GA 40). *Einführung in die Metaphysik*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- ----- (GA 62). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005

4. Bibliografía general

- AA.VV. (1978). *Los filósofos presocráticos*, vol. I. Madrid: Gredos.
- Abeijón, M. (2013). “La recepción de la crítica de Politzer en Lacan (1932-1946)”, en *Memorias del V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Facultad de Psicología (UBA), pp. 20-23.
- Aenishanslin, J.-F. (2004). “Lógos: le lien, le legs: À propos de la traduction par Lacan du Lógos de Heidegger”, en *Irene Borges-Duarte et al. Heidegger, Linguagem e Tradução: Colóquio internacional Março 2002*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 505-15.

- Ainbinder, B. (2011). “Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental”, en Rocha de la Torre, A. (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama, pp. 111-34
- Alemán, J. y Larriera, S. (1996). *Lacan: Heidegger*, Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- Anónimo (2002). *Gran Upanisad del Bosque*, edición castellana de Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
- Assoun, P.-L. (1981). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI, 1982.
- ----- (1990). *El freudismo*. México: Siglo XXI, 2003.
- ----- (2003). *Lacan*, Buenos Aires. Amorrortu, 2008.
- Arrivé, M. (1987). *Lingüística y psicoanálisis*. México, Siglo XXI, 2001.
- Auffret, D. (1990). *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires: Gamma, 2009.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things With Words*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baas, B. (2003). “L’angoisse et la dette”, en *Savoirs et clinique* 3 (2), pp. 27-34.
- Balmès, F. (1999). *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Bénabou, M. et al. (2001). *789 néologismes de Jacques Lacan. Glossaire et listes*. París: Epel.
- Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Binswanger, A. (1942). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). *Lacan. El amo absoluto*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Bouveresse, J. (1991). *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid: Síntesis, 2004.
- Broido, M. (1988). “Killing, Lying, Stealing, and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras”, en López, Dolald S. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 71-118.
- Caparrós, A. (1991). “Crisis de la psicología: ¿singular o plural? Aproximación a algo más que un concepto historiográfico”, en *Anuario de psicología*, 51, pp. 5-20.

- Dalbiez, R. (1936). *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, 2 vols. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948.
- Daumal, R. (1938). “Les pouvoirs de la parole dans la poétique hindoue”, en *Essais et Notes, II (1935-1943): Les Pouvoirs de la Parole*. París: Gallimard, 1972.
- Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Dor, J. (1994). *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan*. París: Epel.
- Duportail, G.-F. (2003). *L’A priori littéral. Une approche phénoménologique de Lacan*. París: Cerf.
- ----- (2005). *Intentionnalité et Trauma. Levinas, Lacan*. París: L’Harmattan.
- ----- (2008). *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*. París: Millon.
- ----- (2011). *L’analytique de la chair*. París: Cerf.
- ----- (2013). *L’origine de la psychanalyse. Introduction à une phénoménologie de l’inconscient*. Milán: Mimesis.
- ----- (2016). *Existence et psychanalyse*. París: Hermann.
- Dybel, P. (2004). “Heideggers ‘Da-sein’ und Lacans ‘Subjekt’ als nicht-metaphysische Begriffe”, en Dybel, P. & Sandkühler, H.-J. (eds.), *Der Begriff des Subjekts in der modernen und postmodernen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- Estrin, D. (2002). *Lacan día por día. Los nombres propios en los seminarios de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Pieatierra.
- Fink, B. (1996). *The Lacanian Subject. Between language and jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- ----- (2004). *Lacan to the Letter. Reading Écrits closely*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- de Frutos Salvador, Á. (1994). *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. México: Siglo XXI.
- Gárate, I. y Marinas, J. M. (2003). *Lacan en español. Breviario de lectura*, Madrid: Biblioteca Nueva.

- Greisch, J. (2002). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. París: Presses Universitaires de France.
- Guignon, C. (2005). "The History of Being", en Dreyfus, H. (ed.), *A Companion to Heidegger*. Oxford: 2005.
- Gurvitch, G. (1930). *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Buenos Aires: Losada, 1939.
- Halfon-Laskman, D. (2007). "Heidegger o el rechazo de un logos literal", en *Conjetural* 47, pp. 103-117.
- Hegel, (1807). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada-UAM, 2010.
- Resweber, J.-P. (2013). "De la traduction à l'interprétation", en *Le Portique*, 31, pp. 27-71.
- Henri, M. (1963). *La esencia de la manifestación*. Madrid: Sígueme, 2015.
- ----- (1985). *Genealogía del psicoanálisis*. Síntesis: Madrid, 2002.
- von Herrmann, F. W. (1974). *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- ----- (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Bd. 1: Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*". Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- ----- (2000a). *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*". Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- ----- (2000b). "Besinnung als seinsgeschichtliches Denken", en *Heidegger Studien* 15: 37-53.
- ----- (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Bd. 2: Erster Abschnitt. Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 9- § 27*". Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- ----- (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Bd. 3: Erster Abschnitt. Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 28- § 44*". Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

- Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France*, vol. 1. Paris, Albin Michel.
- Jauss, H. R. (1991). *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid: Taurus, 1992.
- Jaran, V. (2015). “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología § 7”, en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Jinkis, J. (1993). *Lo que el psicoanálisis nos enseña*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Juranville, A. (1988). *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- Kojève, A. (1933-39). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Krippler, A. (2010). “El objeto de la angustia”, en Autino, G. y Lutereau, L. (eds.), *Estudios de Psicoanálisis y Fenomenología*. Buenos Aires: JVE Ediciones, pp. 15-32.
- ----- (2011). “La negación. Los antecedentes brentanianos en el texto de Freud”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 3, pp. 156-166.
- ----- (2014). “El sentido del inconsciente. Del punto de partida de Lacan y Merleau-Ponty”, en Bertorello, A., Lutereau, L. y Muñoz, P. (eds.), *El reverso de la conciencia*. Buenos Aires: Letra Viva, pp. 45-52.
- ----- (2017). “De la cosa a la Cosa: verdad, vacío, muerte. Algunos itinerarios de *das Ding*”, en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 17, pp. 167-176.
- Krippler *et al.* (2010). “La definición fenomenológica de la noción de personalidad en la Tesis de Lacan de acuerdo con el método jaspersiano de las relaciones de comprensión”, en *Investigaciones en Psicología* 15 (3), pp. 67-84.
- Laplanche, J. (2006). *El après-coup. Problemáticas VI*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Laplanche, J. y Leclaire, S (1961). “El inconsciente: un estudio psicoanalítico”, en Ey, E. (Ed.), *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*. México: Siglo XXI, 1970, pp. 95-134.
- Leguil, C. (2012). *Sartre avec Lacan: Corrélation antinomique, liaison dangereuse*. París: Navarin.
- Le Gaufey, G. *et al.* (2001). *Index des nombres propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*. París: Epel.

- López, H. (2009). *La instancia de Lacan*, 2 vols. Mar del Plata: EUDEM.
- ----- (2011). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lorenzer A. (1970). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Lucchelli, J. P. (2016). “The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève”, en *American Imago*, 73 (3), pp. 325-41.
- Lutereau, L. (2012). *La forma espejular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires, Letra Viva.
- MacIntyre, A. (1958). *El concepto de inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- Marion, J.-L. (1964). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo, 1997.
- Masotta, O. (1991). *Lecturas de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Medina, A. (1985). “Heidegger, Lacan and the boundaries of existence: whole and partial subjects in psychoanalysis”, en *Man and World* 18, pp. 389-403.
- Miller, J.-A. (1995). “Petite introduction aux pouvoirs de la parole”, en *La Lettre mensuelle* 142 (Septiembre), pp. 21-23.
- Mohanty, J. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Moulinier, D. (1999). “Lacan et Heidegger”, en *De la psychanalyse à la non-philosophie: Lacan et Laruelle*. París: Kimé, 1999, pp. 52-67.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (1973). *El título de la letra (una lectura de Lacan)*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires, 1981
- Okrent, M. (2005). “The Truth of Being and the History of Philosophy”, en Dreyfus, H. (ed.), *A Companion to Heidegger*. Oxford: 2005, pp. 498-517.
- Parra, C. y Tabakian, E. (1998). *Lacan y Heidegger. Una Conversación Fundamental. Dimensión trágica de la Ética*. Buenos Aires: Paradiso.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tytecha, L. (1958). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- Pluth, E. (2008). *Signifiers and Acts. Freedom in Lacan’s Theory of the Subject*. Albany: State University of New York Press.
- Politzer, G. (1928). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1966.

- Richardson, W. (1980). "Piaget, Lacan, and language", en Silverman, H. (ed.), *Piaget, philosophy and the human sciences*. Illinois: Northwestern University Press 1997, pp. 144-163.
- ----- (2006). "Toward the Future of Truth", en Hyland, D. (ed.), *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington: Indiana University Press, 93-110.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París: Éditions du Seuil.
- Robertson, B. (2015). *Lacanian Antiphilosophy and the Problem of Anxiety. An Uncanny Little Object*. Nueva York: Palgrave Macmillan
- Rodríguez, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- ----- (2011). "La manera correcta de entrar en el círculo", en Rocha de la Torre, A. (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires, Grama, pp. 305-26.
- ----- (ed.) (2015a). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- ----- (2015b). *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos.
- Roudinesco, E. (1986). *Historia del psicoanálisis en Francia*, 3 vols. Madrid, Fundamentos, 1993.
- Safouan, M. (2001). *Lacanian I. Los seminarios de Jacques Lacan: 1953-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Schmidgen, H. (1994). "'Fortunes diverses': L'oeuvre de jeunesse de Jacques Lacan et la phénoménologie", en *Psychanalyse à l'université* 19 (76), pp. 111-134.
- Simms, K. (2007). *Ricoeur and Lacan*. Londres: Continuum.
- Simonelli, T. (2014a). "De Heidegger a Lacan", en *Verba Volant* 4 (1), pp. 71-91.
- ----- (2014b). "Kojève o Lacan", en *Verba Volant* 4 (2), pp. 83-92.
- Thomä, D. (ed.) (2013). *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.
- Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: de Gruyter.
- Van Haute, P. (1992). "Lacan's philosophical reference: Heidegger or Kojève?". En *International Philosophical Quarterly* 32 (2), pp. 225-238.

- Vetter, H. (2014). *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Felix Meiner.
- Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Waldenfels, B. (1992). *De Husserl a Derrida*. Paidós: Barcelona, 1997.
- Weller, C. (2012). "On *Nachträglichkeit*", en Clifton, L. (ed.), *Invention in the Real*. Londres, Karnac, pp. 21-29.
- Wilden, A. (1968). *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ziarek, K. (1999). "Love and the Debasement of Being: Irigaray's revisions of Lacan and Heidegge", en *Postmodern Culture* 10 (1).