

Diana Giussani de Morano

La teoría del sujeto en Jacques Lacan :
Inserción y significación histórica de
esta teoría.

Tesis para optar al grado de Doctor en
Filosofía por la Universidad Nacional de
La Plata:

Res. 256/83 y 314/86

Director: Dr. José Alberto Mainetti.

Co-Director: Dr. Rolando Karothy.

1987

INTRODUCCION

1. Delimitación del campo psicoanalítico.

Podría objetarse que el psicoanálisis, y por tanto la problemática que abordamos en la tesis presente, no corresponde al ámbito de la filosofía sino más bien, al de la medicina o la psicología. Diríamos con Alquié, que este juicio proviene de una confusión que intentaremos aclarar. (1)

Vulgarmente se confunde psicología con psicoanálisis o se inscribe al psicoanálisis en el discurso de la medicina lo cual constituye un error. Este es una praxis, una práctica que ha constituido un discurso y un campo propio a partir de Freud. Sin embargo esta praxis pone en obra, según creemos, una cuestión nacida y olvidada en la filosofía; el des-ocultamiento del ser en el ente (2) Ser al cual, es necesario decirlo rápidamente para no confundir ontología con metafísica, le corresponde el ocultarse, el perderse. La verdad que así acontece, verdad inscripta en el corazón mismo de la práctica analítica (3), es una verdad semi-dicha o medio dicha (4) ya que a lo real, al ser, le corresponde el ocultarse.

Tanto en su modo de proceder como en su metodología de análisis, el psicoanálisis se diferencia de la psicología y de la medicina, manteniéndose aparte también de la filosofía.

La confusión entre psicoanálisis y psicología, o la inclusión del psicoanálisis en la medicina original, afirma Ferdi-

nand Alquié, graves errores(5). Procederemos, con el autor citado, al análisis de uno de esos errores, la descalificación del psicoanálisis como una lectura posible de los pensadores que hacen a la historia de la filosofía. Postura que surge, asegura Alquié, de la confusión entre psicología y psicoanálisis.

En su artículo Psychanalyse et histoire de la philosophie Ferdinand Alquié desarrolla una respuesta a la pregunta que él formula acerca del psicoanálisis. Dice: "Quelle lumière peut-elle apporter à l'historien de la philosophie?"(6)

Responde Alquié:

(...)"la possibilité d'introduire la psychanalyse en histoire de la philosophie semble se heurter à une objection préalable, tirée de l'impossibilité de l'explication psychologique des jugements vrais, ou même prétendant à la vérité. Tout jugement humain peut être considéré dans son existence de fait ou dans sa signification de pensée. Il a des causes et une fin. Ses causes sont matérielles, psychologiques, sociales. Sa fin est la vérité. Expliquer un jugement par ses causes, c'est en négliger l'intention et le sens, en nier la valeur, le tenir pour une chose. Ainsi procède-t-on quand on considère une affirmation à prétention universelle comme le fruit d'un intérêt de classe, ou une indignation qui se croit juste comme l'effet d'une colère, elle-même explicable par un excès de boisson. Réduire un jugement à ses causes, subordonner une pensée à des causes, c'est nier la validité de ce jugement, de ce-

tte pensée. Les comprendre par leur fin et leur sens, c'est leur rendre, leur dignité d'actes intellectuels"(7)

Por eso, explica Alquié, la ciencia excluye los caminos subjetivos que llevan a un descubrimiento científico importándole solamente la coherencia del conjunto de afirmaciones que se postulan para alcanzar un resultado objetivo. No importan las causas subjetivas de los juicios científicos. La ciencia no hace ningún llamado a la psicología.

Del mismo modo, afirma el autor citado, la filosofía que pretende enunciar juicios universalmente verdaderos, rechaza toda explicación basada en las causas psíquicas de esos juicios. Pregunta entonces Alquié si debemos concluir que el psicoanálisis no es válido en relación al análisis de la historia de la filosofía y si deberíamos acusar de psicologismo toda tentativa de usar el psicoanálisis en ese campo. Responde el autor:

"De telles objections (dont on devine que mes critiques ne se sont pas privés) reposent, selon moi, sur deux confusions essentielles. Car il me paraît que l'explication freudienne n'est en rien psychologique, au sens usuel de ce mot; autrement dit, elle ne fait jamais appel à la recherche des causes objectives d'une pensée. D'autre part, la vérité du jugement philosophique ne peut être assimilée à celle du jugement scientifique. Le problème de l'usage de la psychanalyse en histoire de la philosophie n'a donc à mon sens, aucun rapport avec le

probleme de l'usage de la psychologie en histoire des sciences"(8)

El autor señala la diferencia entre ciencia y filosofía y, por otra parte, entre psicología y psicoanálisis. En relación a esta última diferenciación dirá que el psicoanálisis no intenta explicar los juicios por causas objetivas, como lo hace la psicología respecto a la historia de la ciencia, ya que su metodología de análisis no es naturalista y causal(9). Ahora bien, en relación a la medicina, el autor citado afirma que Freud se ha separado claramente del discurso médico que se asemeja al discurso de la física. La medicina sabe objetivamente lo que el paciente ignora. Este saber más es lo que justifica a la medicina.

"Freud est un médecin, et s'exprime souvent dans un langage scientifique; on est donc tenté de considérer son œuvre comme un chapitre de la médecine. Or la médecine, comme toute science, ne comprend la réalité qu'en l'objectivant: les douleurs, les angoisses même que révèle le malade pendant son interrogatoire sont juxtaposés avec les résultats d'examen externes ~~ou~~ de radiographies, et tenues avec ces résultats, pour les "symptômes" objectifs d'un état que le malade ignore. Et de même que la physique ne se constitue qu'en substituant à la Nature des structures que cette Nature ne saurait connaître, et dont on ne peut même pas penser qu'elles puissent exister, à titre d'en soi, dans la réalité(...), de même le ~~le~~ médecin ne se justifie que dans la mesure où le médecin sait ce

dont souffre le malade autrement que lui, et au sens objectif du mot vérité, avec plus de vérité que lui" (10)

Advierte Alquié que un examen superficial podría llevar a la idea de que el psicoanálisis opera del mismo modo que la psicología, la medicina o la física ya que al darle importancia a la represión, a la censura, descalificaría lo que el sujeto dice para sustituirlo por las interpretaciones que vienen del lado del analista sustituyendo así la ignorancia del sujeto por el saber del psicoanalista. Nada tan erróneo como esta interpretación que sólo podría sostenerse si el psicoanálisis conceptualizara la verdad, de la cual se ocupa, como adecuación entre el juicio y la cosa constituyendo además un saber acerca de aquello que el sujeto no sabe. Esta posición en que se sustenta tanto la psicología como la medicina es ajena y opuesta al psicoanálisis. Alquié hace notar que ninguna terapéutica de tipo externo, causal u objetiva, sigue a la interpretación psicoanalítica.

"Freud est sans doute le seul thérapeute à admettre que le malade en sait, sur son cas, plus long que le médecin, proposition qui suffirait à distinguer radicalement sa méthode de toute méthode calquée sur celle de la physique, car on imagine malaisément un savant déclarant que la matière connaît mieux que le physicien les mathématiques auxquelles obéissent ses mouvements" (11)

El psicoanálisis, explica Alquié, conduce al sujeto a descubrir el sentido de lo que estrictamente el sujeto ignora. Pero, aclara, descubrir no es constituir que es lo que hacen las explicaciones de la física, la psicología u otra ciencia

causal. Estas constituyen un sentido mientras que el psicoanalista se ocupa del descubrimiento o lo que es lo mismo, de la verdad como des-ocultamiento.

Estos errores en relación a situar el campo propio del psicoanálisis han llevado a descalificar las lecturas que, desde el psicoanálisis, se realizan de los filósofos. Al estudio de esas lecturas nos abocamos en nuestra tesis, ya que Jacques Lacan hace una lectura psicoanalítica de los discursos de la filosofía. Lecturas a partir de las cuales se lo ha acusado de tergiversar el sentido de las obras filosóficas. Al respecto, Alquié expresa:

"Si d'autre part, on considère les méthodes classiques employées par les historiens de la philosophie, on s'aperçoit que aucune d'elles ne met en oeuvre un procédé original et spécifique pour appréhender la réalité philosophique. Les affirmations des philosophes en général expliquées pour les système de celui qui les émet, comprises en fonction de la cohérence d'un certain nombre de concepts de type objectif ou scientifique. Le résultat de cette méthode, que certains croient respectueuse des auteurs étudiés est la transformations de l'histoire de la philosophie en une sorte de nécropole, où reposant des pensées auxquelles nul ne peut plus croire. Car les philosophies considérées comme systèmes se revelent comme contradictoires et opposées, et leur examen conduit fatalement au scepticisme. On voit que ce n'est pas l'explications des philosophies à partir des démarches qui leur ont donné nais-

ce, mais bien le fait de considérer leurs affirmations comme type scientifique et systématique, qui conduit ici à priver le jugement de sa valeur de vérité"(12).

Esencialmente Alquié reconoce a Lacan el mérito de no, tomar las obras filosóficas como sistemas científicos objetivos, sino como enunciados que suponen un sujeto que dice, sujeto que enuncia. Sujeto abolido en la ciencia.

"La vérité que veut atteindre le philosophe n'est pas d'ordre scientifique; elle ne saurait se découvrir dans une pure mise en ordre du monde, ni s'obtenir par l'oubli total du sujet qui formule le jugement. Le cogito de Descartes, la révolution copernicienne de Kant ne sont sous de forme diverses, que le rappel de ce sujet. Or, le sujet ne se revévèle que par l'inversion de l'attitude spontanée qui nous fait considérer le seul monde objectif et nous oublier en lui"(13)

Creemos fundamental la discriminación entre los campos correspondientes a la psicología, la medicina y el psicoanálisis, ya que, de su confusión nacen graves errores de apreciación, tal como lo muestra Ferdinand Alquié.

La delimitación del campo del psicoanálisis le permite, al autor citado, reconocer la validez de las lecturas psicoanalíticas de los discursos filosóficos. Por otra parte, admite que el psicoanálisis tiene el mérito de no excluir al sujeto que enuncia, lo cual es fundamental ya que, dice: La verdad en filosofía no es de orden científico.

A la lectura Lacaniana de ciertas problemáticas planteadas desde la filosofía se orienta nuestra tesis, por lo cual nos ha parecido oportuna la referencia al artículo de Ferdinand Alquié, que desde la filosofía, ubica el discurso psicoanalítico como una lectura válida del llamado pensamiento occidental.

2. Estatuto del discurso de la tesis.

Lacan se ha pronunciado acerca de la historia de la filosofía, de las problemáticas planteadas por los filósofos re-situando esas problemáticas en relación a su teoría del sujeto. Nuestra labor consiste en ubicar las cuestiones abordadas por Lacan en los filósofos a los que hace referencia, para luego seguir el tratamiento que realiza de esas problemáticas desde la perspectiva del sujeto, efecto del significante. Pero además la tesis presente sitúa a la teoría del sujeto en Lacan, con relación al pensamiento occidental, como una teoría superadora del substancialismo. Por tanto, nuestro hacer se enmarca en un campo definido como filosofía del psicoanálisis, ya que para la filosofía, todo discurso que se sustenta en ella no podría pretender situarse en otro campo sin caer en incoherencias(14).

"Dès lors, l'expression "philosophie et psychanalyse" qui semblait prêter à confusion, serait justifiée au regard de la philosophie puisqu'elle se poserait sur la forme: philosophie de la psychanalyse, c'est-à-dire sous ung forme où la psycha-

nalyse, tout comme la morale, la politique, les sciences, etc. serait à soumettre à la critique et à la appréciation philosophiques" (15)

En relación a la noción de sujeto efecto del significante, se trata en la tesis, de demostrar que esta noción no implica ni la idea de un sustrato, una substancia, ni de un proceso sin sujeto. Esta afirmación es dicha desde la filosofía, por tanto, el estatuto de nuestra tesis corresponde a la filosofía, a un capítulo del campo definido como filosofía del psicoanálisis. (16)

3. Enunciado de la tesis.

Habiendo delimitado el campo propio del psicoanálisis que no se confunde ni con la psicología, ni con la medicina o la filosofía, y ubicado el estatuto del discurso de nuestra tesis como un capítulo de la filosofía del psicoanálisis, enunciamos:

→ "La teoría del sujeto en Jacques Lacan no supone la idea de un sustrato sujeto substancializado, siendo a la vez erróneo afirmar que se trata de un proceso sin sujeto.

La teoría del sujeto en Jacques Lacan tiene desde esta perspectiva, un significado histórico que enunciamos como: superación del substancialismo".

Si bien hay una cercanía a Heidegger en tanto este autor, a partir de su exégesis del pensamiento occidental señaló la necesidad de la superación del substancialismo como modo del

De pensar es esta
tesis ↓

pensar que confunde el ser en el ente, sin embargo, el camino seguido por Lacan tanto en el análisis del discurso de los filósofos como en la teoría del sujeto en que consuma la superación del substancialismo, es absolutamente peculiar.

Lacan tematiza la experiencia del cogito cartesiano como acto inaugural del sujeto efecto del significante. Se trata para Lacan de un sujeto desustancializado mientras que Heidegger tematiza el acto inaugural de Descartes como la continuación, de un modo nuevo, de la idea griega de hypokeímenon (sustrato) identificado al YO. A partir de su análisis del cogito Heidegger ubica al sujeto cartesiano como un sujeto sustancializado.

Lacan plantea su noción de sujeto a partir de su lectura del texto freudiano, resituando problemáticas fundamentales planteadas desde la filosofía. Da, de este modo, a su teoría del sujeto una inserción histórica ya que la pone en relación con la llamada historia del pensamiento occidental.

La demostración de la tesis enunciada supone entonces recorrer el tratamiento de esas problemáticas que Lacan analiza y sitúa en relación a su noción de sujeto efecto del significante.

4. Tratamiento del tema.

La época que tomamos para desarrollar nuestra tesis es la época de los Écrits (17), (1936-1966). Circunscribir el tratamiento del tema a la época de los Écrits se impone por la ex-

tensión y complejidad de la obra de Jacques Lacan. Por otra parte, esta obra no ha sido, por cierto, publicada totalmente. Del período elegido se han publicado en su totalidad los Seminarios I, II y III, establecidos por Jacques -Alain Miller y el Seminario XI, mientras que de la época posterior contamos solamente con la publicación del Seminario XX.

Para trabajar los Seminarios inéditos hemos utilizado las fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

En el tratamiento del tema, al abordar las extrapolaciones y las lecturas de la filosofía realizadas por Lacan, nos ha sido necesario distinguir diversos momentos, ya que hay ciertos corrimientos en el tratamiento de los temas según la época de la conceptualización de la teoría. Por ejemplo, un acercamiento a Hegel en la época del escrito Intervenciones sobre la transferencia (1951) y una reconceptualización posterior en que Lacan plantea divergencias esenciales en relación a Hegel.

Otra ruptura se presenta en el análisis del cogito. Hay un momento (1957) en que Lacan critica la versión substancialista del sujeto en Descartes y un momento posterior (1962/63) Seminario de la Identificación (inédito) en que Lacan precisamente conceptualiza el cogito como acto inaugural del sujeto efecto del significante, sujeto desustancializado.

Hasta el Seminario de la Identificación, Lacan conceptualiza al objeto del deseo como objeto metonímico. A partir del Seminario de la Angustia (1962-63) -inédito-, y con más preci-

sión a partir del Seminario XI (1963/64), lo tematiza como objeto causa del deseo.

5- Estructura de la tesis.

El presente trabajo consta de cinco unidades:

- 1- Lacan; La noción de sujeto efecto del significante.
- 2- Heidegger-Lacan; La problemática del substancialismo.
- 3- Aristóteles-Lacan; La cuestión de la causa.
- 4- Heidegger-Lacan; La cuestión de la verdad como desocultamiento.
- 5- Hegel-Lacan; La estructura imaginaria y la estructura del deseo.

Cada unidad está subdividida en temas desarrollados en diversos puntos, correspondiendo el primer número de la enumeración a la unidad, el segundo al tema y el tercero al punto desarrollado. Cada unidad comienza con un planteamiento de la cuestión a modo de introducción, un desarrollo y conclusiones parciales.

Planteamos, además, un introducción general y conclusiones generales. Y transcribimos un estudio cronológico de la obra de Lacan durante la época que nos ocupa(18)

La unidad 1; "Lacan; la teoría del sujeto efecto del significante" corresponde al desarrollo de nociones fundamentales en la teoría del sujeto de Jacques Lacan.

La unidad 2: "La problemática del substancialismo" parte de la idea de substancia(ousia) en Aristóteles para situar el rescate unitario del sentido de ousia e hypokeímenon que realiza Heidegger continuando con la lectura heideggeriana del acto inaugural de Descartes. A esta lectura contraponemos la lectura lacaniana del cogito cartesiano

La unidad 3: "Aristóteles-Lacan: La cuestión de la causa", parte del concepto de naturaleza planteado en la Física, para abordar la cuestión de las cuatro causas que determinan lo que la cosa es y situar en relación a ellas a la Tyche y el Automatón. Se aborda posteriormente la lectura lacaniana de este tipo de causalidad.

La unidad 4: "Heidegger-Lacan: La cuestión de la verdad como des-ocultamiento" intenta mostrar puntos de convergencia entre Heidegger y Lacan en torno a la cuestión de la verdad como des-ocultamiento. Pero, si bien hay cierto espacio en común, Lacan resitúa la cuestión de la verdad desde la noción de sujeto de lo real, por tanto, plantea la cuestión de la verdad como des-ocultamiento, de un modo nuevo.

La unidad 5: "Hegel-Lacan: La estructura imaginaria y la estructura del deseo" intenta mostrar las extrapolaciones realizadas por Lacan a partir de Hegel y las divergencias que surgen de la óptica desde la cual Lacan las analiza. Esa óptica peculiar es el sujeto efecto del significante.

Comenzamos el tratamiento del tema con la exposición de

las cuestiones nodales que hacen a la teoría del sujeto en
Jacques Lacan durante la época que nos ocupa.

Citas y notas INTRODUCCION.

- (1) Alquié, F. : Psychanalyse et histoire de la philosophie.
En: Les études philosophiques/Presses Universitaires de France.- París N°4 Oct.Dec.1956,
pág.594 a 604.
- (2) Juranville, A. : Psychanalyse et philosophie. En: Ornicar?/
Champ.freudien.- París N°29 Avril-Juin.1984,
págs.88.
- (3) Lacan, J. : La cosa freudiana o sentido del retorno a
Freud en psicoanálisis. En: Escritos 1, México,
Siglo XXI, 1979, p.149.
- En el original, p.405.
- (4) Ver en este trabajo punto 4.6.1
- (5) Alquié, F. : Psychanalyse et histoire, op.cit.p.596.
- (6) Ibidem p. 594
- (7) Ibidem p. 594
- (8) Ibidem p.595/96
- (9) Ibidem p.595/96
- (10) Ibidem p. 596
- (11) Ibidem p.596/97
- (12) Ibidem p.597/98
- (13) Ibidem p. 598
- (14) Cfr. Discours philosophique et discours analytique. En:
Scilicet/ Champ.Freudien; Collection dirigée

par Jacques Lacan. París, Nº 6/7(1976), p.257.

(15) Ibidem p. 257

(16) Cfr. Ibidem p. 257 y sigs.

(17) Lacan, J. : Ecr,ts, París, Seuil, 1966.

Version castellana. Escritos 1, México, Siglo
XXI, 1979.

Escritos 2, México, Siglo
XXI, 1980.

Unidad 1- Lacan;La noción de sujeto efecto del significante.

1.1.1.- Los tres tipos de identificación al rasgo unario(S1) o los registros de la falta;privación-frustración-castración!

1.1.2.- Introducción.

El sujeto, enuncia Jacques Lacan, es efecto del significante. Esta afirmación rige toda la teoría. El sujeto es causado por el significante, lo cual significa que el significante lo engendra y no que lo designa.

El significante dá a esa "X" incognoscible, que advendrá al ser en el significante, un lugar en lo simbólico. Antes no hay sujeto. En la definición del significante Lacan lo enuncia como; "el significante es lo que "representa" al sujeto para otro significante"(1)

El sujeto es identificado a un significante(S1) Este, por ser pura diferencia lo escinde, dejando un resto que Lacan llamó objeto "a". Hasta aquí no podemos hablar propiamente de sujeto. Será necesario el pasaje por la castración simbólica, sólo entonces es posible hablar de sujeto.

Se trata del sujeto escindido entre un significante primero(S1), representante del sujeto del cual Lacan ha dicho que es lo real de lo simbólico, y la cadena significante S2 representante de la representación en la cual el sujeto se constituye alienándose. La operatoria deja un resto que por los efec-

tos de la castración simbólica se constituye en causa del deseo; el objeto "a".

Con lo anterior queremos señalar algunas cuestiones esenciales en la teoría del sujeto de Jacques Lacan que desarrollaremos a continuación:

- 1- El sujeto es engendrado por el significante.
- 2- El sujeto en tanto hablante se constituye en el lugar del Otro.
- 3- Al constituirse identificándose el significante se escinde. Se constituye como no pudiendo saber. Se constituye por algo que no puede saber.
- 4- Lacan se refiere a tres tipos de identificación en los cuales el objeto "a", como registro de la falta, se ubica en diferentes posiciones. Se trata de la privación, la frustración y la castración. En estos tres momentos, el objeto "a" aparece respectivamente como resto, como lo no-especularizable y como causa del deseo.

Lacan se opone al substancialismo planteando la noción de sujeto de un modo nuevo. Mostrará que la idea de sujeto así planteada nos aleja de toda versión substancialista siendo a la vez erróneo afirmar que se trata de un proceso sin sujeto. Su punto de partida es la experiencia cartesiana del cogito y la idea de sujeto presente en la obra de Freud. Este camino singular, que intentaremos mostrar, no repara en una crítica exhaustiva al substancialismo tal como lo ha hecho Heidegger, sino más bien en el desarrollo de la idea de sujeto de un modo

nuevo, en que no actúa soterráneamente la idea de sustrato (hypokeímenon), según la advertencia heideggeriana acerca de la utilización de la noción de sujeto(2)

El significante permite conotar la diferencia en lo real. "No basta con decir - es evidente - que esta diferencia está en lo vivido del sujeto, del mismo modo que no basta decir "pero de todos modos fulano de tal no soy yo".(3)

Se dirá "Lacan es Lacan" y "Laplanche es Laplanche". La cuestión no se resuelve en lo real. Es el significante el que decide; es él el que muestra la diferencia como tal en lo real"(4)

El significante no es lingüístico en Lacan sino topológico.

Otra de las características que distingue Lacan en el significante, es la imposibilidad de que el significante pueda significarse a sí mismo.(5) Esta afirmación implica también el rechazo de toda concepción de un metalenguaje. Cada significante remite a otro y el nuevo significante modifica a la red constituida hasta ese momento y al sujeto representado por el significante. También en este sentido, el sujeto es efecto del significante.

No hay tautología, afirma el autor, al decir: Lacan es Lacan, ya que cada nueva marca significante es diferente a la anterior. La repetición es repetición en la diferencia, repetición de lo aparentemente igual. Al repetirse, el significante marca una diferencia y un nuevo efecto de significación.

Dice Lacan:

"Sócrates es el nombre de aquel que se llama Sócrates, lo ~~que~~ no es decir la misma cosa"(6)

LX
 No hay, desde esta perspectiva, ~~un lenguaje~~ y luego otro que pueda significantizar al primero, convertirlo en objeto. 71
 Cada nueva marca del significante produce un nuevo efecto de significación y un cambio en el sujeto en tanto representado por un significante para otro significante.

El significante no quiere decir nada, no significa sino una sola cosa, es decir, el sujeto. En el Seminario Los problemas cruciales para el psicoanálisis, inédito, Lacan acentúa la presencia del referente en el efecto de significación. El referente es lo real no denotado en el sentido de una correspondencia biunívoca, sino connotado. Se trata del sujeto de lo real, sujeto representado por el significante ya que el significante no hace más que representar al sujeto. Ningún sujeto tiene razón de aparecer en lo real, sino porque ya está en ese real el significante a descifrar.

"Hay, dice Lacan, para aquellos que han seguido mi discurso del pasado, acentuación nueva de algo de lo cual sin duda podrán reencontrar el lugar en mis esquemas precedentes (...) ese referente existía, pero en otro lugar; ese referente era el deseo, en tanto estaba instituido en la formación del sujeto cruzándose en algunas partes en el intervalo entre los dos significantes esencialmente evocados en la definición del significante mismo"(7)

Los dos significantes esenciales son el S1, rasgo unario, primera marca que deja un resto "a" el objeto, resto no significantizable; y el S2, cadena significante. La escisión del sujeto entre el S1 y el S2, es efecto de la castración simbólica en que el objeto "a" pasa a constituirse en causa del deseo.

Recién entonces se constituye propiamente el sujeto. Entre el S1 y el S2, es decir, entre el significante que representa al sujeto y la cadena en la que se aliena, el sujeto de lo real está en fading, escabuyéndose. Se trata del referente.

Hasta aquí tenemos que:

- * El sujeto es efecto del significante.
- * El significante no manifiesta sino la presencia de la diferencia como tal.
- * El significante es, en la teoría del sujeto de Jacques Lacan, topológico.
- * El significante no puede significarse a sí mismo.
- * La Repetición significante es repetición en la diferencia.

Ahora bien, cada efecto inconsciente, modifica a la cadena significante(S2) y al sujeto representado ausente en la cadena.

La repetición es repetición significante en tanto se manifiesta en los efectos del inconsciente: sueños, síntomas, lapsus, recuerdos encubridores y actos fallidos. En el discurso, la pulsación inconsciente, pulsación temporal, muestra al sujeto

de lo real, como perdido o en fading, de la cadena significante que lo determina. En el acto de enunciar el sujeto desaparece(8)

La definición del significante como lo que representa el sujeto para otro significante, quiere decir que el significante se dirige al Otro, va a ligarse con otro significante, por eso en su decir el sujeto no-sabe lo que dice ya que no sabe su efecto de palabra sobre el Otro.

No sabe con qué otro significante va a ligarse, por lo tanto el sujeto del inconciente no-sabe lo que dice y por no saberlo dice más de lo que cree decir.

El sujeto es representado por un significante, está bajo ese significante sin saber. Se trata del significante que lo representa, el representante del sujeto. En su decir, el sujeto representado por el significante está ausente, como decíamos antes, siguiendo a Lacan, en "fading".

Dadas algunas de las características esenciales del significante en la conceptualización de Lacan nos referiremos ahora a los tres tipos de identificación al S1, significante unario. Se trata de una serie estructurada y no de momentos evolutivos.

1.1.3 - El momento de la privación.

El sujeto es representado por un significante, el más simple, que Lacan llama rasgo unario. Este tipo de identificación

es uno de los tres tipos que da Freud en Psicología de las masas y análisis del yo, a saber: el 'sujeto adopta el lugar del objeto amado, elegido en tanto pérdida. Se trata de una identificación parcial muy limitada, que toma del objeto u- no solo de sus rasgos.(9).

Es a partir de la identificación al S1, rasgo unario, identificación 'inaugural', que toda la perspectiva del sujeto como no-sabiendo va a desplegarse.

El saber, como cuerpo de significantes, es en Lacan saber del Otro, saber inconciente que surge como metáfora del sig- nificante unario; por eso el sujeto no es sujeto de un saber sino de un no-saber o saber inconciente, ya que en el cuerpo de significantes hay un significante que falta.

El significante que falta es el significante radical, el significante que representa al sujeto para otro significante: S2.

El nombre propio, S1, es un (-1) en el conjunto significante, "puede faltar, sugiere el agujero y es en realidad una sutura de una falta"(10)

Lacan llama a ese primer significante nombre propio o ras- go unario. No se trata de una totalidad, de un Uno, sino del u- no contable, del un uno.

El sujeto es causado a partir de la aparición de ese pri- mer trazo o significante unario, aunque no puede hablarse aún propiamente del sujeto.

Por unario no debe entenderse una unidad, una totalidad, un uno primitivo, sino el un con el cual se cuenta.

La relación entre el sujeto y la cadena significativa, en la cual el sujeto figura como elemento ausente bajo la forma de un representante, lleva, explica Jacques A. Miller, el nombre de sutura, ya que al faltar no está puramente ausente. (11)

Dice Lacan:

"...L'être du sujet est à la suture d'un manque. Précisément du manque qui se dérochant dans le nombre, le soutient de sa recurrence, mais en ceci ne le supporte que d'être ce qui manque au significant pour être l'un du sujet: soit ce terme que nous avons appelé dans un autre contexte le trait unaire. La marque d'une identification primaire qui fonctionnera comme idéal.

Le sujet se refend d'être à la fois effet de la marque et support de son manque" (12)

Miller explica que este concepto de sutura está presente por doquier en la obra de Lacan aunque no lo enuncie como tal. En un escrito temprano, Significación del Falo, (1958) se lee:

"El falo es el significante privilegiado con esa marca por la cual la parte del logos se une al deseo" (13)

En el Seminario del mismo año (1957/58), titulado Las formaciones del inconsciente, Lacan afirma la irreductibilidad del deseo al significante. (14)

El falo como significante privilegiado une dos órdenes he-

terogéneos; la parte del logos; cadena significativa, y el deseo. De este lado, del lado del deseo, debemos ubicar al referente; el sujeto de lo real, sujeto representado, ausente en la cadena significativa. Sujeto que no se reduce al significativo.

Miller muestra, en el texto citado, la proximidad entre la definición del cero suministrada por Frege(15) y la cuestión del sujeto en tanto figura en la cadena significativa como elemento ausente, bajo la forma de un representante.

Dicen Lacan:

"El sujeto sería reconocible en lo que se prueba en el pensamiento matemático estrechamente atinente al concepto de la falta. En ese campo cuyo número es cero.

La analogía es sorprendente con ese concepto, con lo que he intentado formularles como el sujeto, como apareciendo y desapareciendo en una pulsación repetida, como efecto del significativo, efecto siempre evanescente y renaciente.

La analogía es sorprendente en esta metáfora con el concepto de la reflexión del filósofo matemático Frege" (16)

Esta analogía fue analizada en relación al sujeto efecto del significativo por Jacques A. Miller; a ello nos referimos en lo que sigue.

A partir del concepto de identidad, explica Miller, el cero se obtiene como el número asignado al concepto "Lo no idéntico a sí mismo"(17)

Siendo que todo concepto subsume un objeto, al concepto lo no-idéntico a sí mismo le corresponde el cero.

"Puesto que la verdad es, ningún objeto ocupa el lugar de lo subsumido en este concepto, y el número que califica su extensión es el cero.

Esta generación del cero se apoya en la proposición de que la verdad es. Si no hay objeto que caiga bajo el concepto de la no identidad consigo mismo, hay que salvar la verdad. Si no hay cosas que no sean idénticas a sí mismas, la no-identidad consigo mismo es contradictoria con la verdad. Al concepto de la no-identidad consigo mismo, le asignamos el cero"(18).

Por tanto, el cero designa el concepto de un objeto imposible, el objeto no-idéntico a sí mismo.

[La sutura del discurso Lógico es esta asignación del cero a un objeto imposible. El cero hace visible la falta.]

"Del cero falta (ausencia) al cero número, se conceptualiza, explica Miller, lo no-conceptualizable" (19)

El cero es así la inscripción de la falta de objeto. El cero es "La primera cosa no real en el pensamiento"(20)

Ahora bien. En relación a la serie de los números el cero cuenta como uno. El pasaje de la falta de objeto al número de dicha falta da origen a la serie de los números, ya que sólo entonces es posible aplicar la fórmula del número sucesor $(n + 1)$ y originar la serie.

El 0 se cuenta 1 en la serie de los números.

Dice Miller:

"La computación del 0 como 1 (a pesar de que el concepto de cero sólo subsume en lo real un blanco), es la base de la serie de los números (...) en el orden del número está también el cero, y el cero se cuenta como uno"(21).

El cero posibilita construir la serie de los números ya que la operación de sucesor consiste en obtener el número que sigue a un número cualquiera de la serie "n" agregándole una unidad.

Miller compara la relación del cero con el resto de los números en relación del sujeto con el significante. El cero, dice, como número, es el representante suturante de la ausencia que se vehiculiza en la cadena o serie de los números según el movimiento alternativo de una representación y de una inclusión(22).

El cero es a la vez el concepto de lo imposible y un elemento que ocupa un lugar en la serie de los números.

Asimismo el sujeto excluido de la cadena significativa, es representado como ausencia por un significante y, por tanto, ocupa un lugar como elemento contable.

El cero, el sujeto, según la analogía trazada por Miller y confirmada por Lacan, es una falta, una constante que sostiene la cadena significativa.

"Al cero, objeto imposible, exceso operante en la serie de

los números, convocado como lo no-idéntico a sí mismo, rechazado como lo negativo puro, Miller lo llama: el sujeto⁽²³⁾.

El uno contable, el uno de la serie de los números, sutura dos órdenes heterogéneos, ya que el uno unario que fija el cero en la serie, subsumido bajo el concepto de identidad, representa a lo no-idéntico. Es ésta la relación del objeto falta, objeto "a" y de lo que lo designa, el Sl (rasgo unario), sutura de la falta.

La relación del cero como número de lo imposible al uno de la serie de los números, se análoga a la relación entre el sujeto de lo real, sujeto del objeto falta y el significante puro, real, que lo representa para otro significante.

"La exclusión del sujeto respecto del discurso al que, sin embargo, convoca íntimamente, es la sutura"⁽²⁴⁾.

El sujeto excluido del campo del Otro, es representado en este campo por lo que Lacan llama trazo unario.

El sujeto se constituye, a partir de esta escisión y exclusión, como no-sabiendo. En lo real empírico, el sujeto no tiene alojamiento pero sí en un lugar en lo real a través de una marca: el rasgo unario: Sl. Identificado a esa marca primera en la cual se aliena es el sujeto de la enunciación.⁽²⁵⁾

La identificación al Sl deja un resto no significantizable: el objeto "a". En el momento de la privación, que es uno de los momentos lógicos en que el sujeto efecto del signifi-

cante se constituye como no-sabiendo, el objeto falta cae del significante que sutura la falta. Su registro es el de un resto.

Al primer significante Lacan lo llama también; el nombre propio. Su función, dice, es la de designar algo que desde entonces, es decir, desde que es engendrado por el significante, puede faltar o desaparecer.

Lo real está sumido en una indiferenciada presencia absoluta. La privación supone el orden simbólico, ya que para que algo falte de su lugar es necesario un orden de diferencias, un orden simbólico. Sólo entonces es posible registrar una falta.

El rasgo unario que designa el objeto falta, objeto "a", en relación análoga al uno de la serie que designa al cero como número de lo imposible, es lo real de lo simbólico. El Sí es el significante puro. En este sentido el nombre propio se análoga a esa relación en tanto hay un cierto pegamento de las relaciones fonemáticas del nombre, al referirse al sujeto.

"La existencia del nombre no es el corte, dice Lacan, es si se puede decirlo, lo contrario, a saber; la sutura(...)

(...) de todos los nombres que interrogamos bajo este aspecto de la nominación, es el nombre propio el que representa de modo más manifiesto ese trazo, que hace del acto fundador del nombre, en su función de designación, ese algo que tiene siempre en sí, esta dimensión, esta propiedad de ser un pe-

gamento, de dejar velado algo esencial en la estructura del nombre propio... el pegamento, la sutura, son destinados a enmascarar el agujero"(26)

Otra de las características del nombre propio señaladas por Lacan, es: que el nombre propio es insustituible y, por tanto, puede faltar.

Es decir, un nombre propio no es sustituible por otro nombre propio. El olvido del nombre muestra el agujero que el nombre propio viene a suturar, ya que el nombre propio apunta a lo real como imposible.

Lo particular es denominado con un nombre propio en el sentido que él es irreemplazable.

"Es decir, afirma Lacan, que él puede faltar. Que él sugiere el nivel de la falta, el nivel del agujero.

El nombre propio está hecho para llenar los agujeros, para darles su obturación, una falsa apariencia de sutura"(27)

El nombre propio es, además, intraducible. Está ligado al trazo, a su escritura. A la escritura del nombre propio, observa Lacan, se la debe respetar en todas las lenguas.

"Es a propósito de Cleopatra y Ptolomeo, que todo el desciframiento del jeroglífico egipcio fue posible, ya que en todas las lenguas Cleopatra es Cleopatra y Ptolomeo es Ptolomeo. Lo que distingue el nombre propio(...) es que de una lengua a otra eso se conserva en su estructura, su estructura sonora,

sin duda; pero esta estructura sonora se distingue porque a ésta entre todas las otras, debemos respetarla y, en razón de la afinidad justamente, del nombre propio a la marca, a la designación directa del significante como objeto"(28).

En esta otra apoyatura de la conceptualización de un significante real, que intraducible e insustituible, aparece como pegado al agujero, suturado al referente; el sujeto de lo real designado por el nombre propio.

(...)"en el Seminario sobre la identificación el rasgo unario adquiere, aunque siempre solidario de la demanda, una nueva dimensión. Lacan lo utiliza para fundar el Uno que indica qué tiene en común todo significante por ser, primeramente, rasgo. Este soporte que es el rasgo es inseparable del significante como inscripto, como escritura. Como tal, marca la subsistencia de la diferencia irreductible que, al repetirse, insiste; su soporte es la letra y gracias a él la diferencia se introduce en lo real"(29)

El nombre propio no se traduce, se transfiere. Esta característica es considerada esencial.

"No es éste un hecho contingente, afirma Lacan, es aquí que yace, que reside, la propiedad tan particular del nombre propio.

Esto está hecho para hacernos interrogar sobre lo que hay de eso en este punto radical, arcaico, que tenemos necesidad de suponer en el origen del inconsciente; es decir, eso por lo cual en tanto el sujeto habla no puede sino avanzar siempre más adelante en la cadena, en el desarrollo de los enunciados

pero que dirigiéndose a los enunciados, por ese hecho mismo en la enunciación elide algo que es, hablando con propiedad, lo que no puede saber, a saber, el nombre de lo que él es en tanto sujeto de la enunciación"(30).

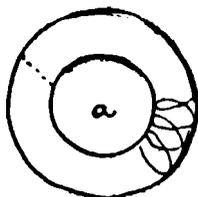
El sujeto, el cero, el agujero suturado por el primer significante está excluido del saber, excluido de la cadena significativa, del conjunto de los significantes. Es el menos uno de la cadena significativa, aparece como falta. El sujeto constituido y alienado en la cadena en que es representado ausente, no puede saber su deseo, no puede cerrar el círculo, saberse a sí mismo. La falta-en-ser es irreductible en tanto el representante del sujeto está ausente en sus representaciones.

Es un (-1) a la cadena significativa.

En el Seminario de la Identificación, Lacan conceptualiza al objeto del deseo como objeto metonímico; posteriormente lo conceptualiza como causa del deseo(31.) En el mismo Seminario desarrolló una serie de figuras topológicas para formalizar los espacios del sujeto. Al sujeto, en el momento de la privación, lo conceptualiza a través del toro.

El toro (por ejemplo una cámara de auto) es una superficie *Agua* que muestra dos tipos de círculos irreductibles. Los círculos que se repiten alrededor del toro dan a su vez una vuelta por el vacío central. Lacan ubica en los círculos en torno al toro, el espacio topológico de la demanda(32) que van contorneando a su vez, el vacío central. En la teoría el "vacío", el objeto

falta puede también tematizarse como el resto inalcanzable e irreductible de la demanda. Aquello que por ser insignificante siempre se escapa. Aparece aquí el "a" como objeto metonímico, objeto que siempre está más allá.



Las líneas de punto representan a la demanda. Esta no se cierra sobre sí misma sino que se repite sin apoderarse del objeto que la soporta; se perfila así el objeto metonímico, el objeto del deseo. En el toro; el vacío central. La demanda es causada además, por aquello que siempre se escapa. El sujeto se constituye como no sabiendo. No sabiendo acerca del objeto del deseo. En este dar la vuelta al toro por la vía de la demanda, el sujeto - dice Lacan - se equivoca en la cuenta, cuenta una vuelta menos, la que da en torno al vacío central (33) Aparece así el menos uno (-1) en su función constitutiva. El sujeto se constituye como siendo esa vuelta de menos que faltará en su cálculo transformándose en el lugar donde él ya no está para decir dónde está. Se trata decíamos, del sujeto en el momento de la privación.

*Concernant la privation, le tore nous donne ici un premier modèle. Il illustre, en effet, que les cercles qui se répètent en hélice autour du tore peuvent figurer la demande dans sa fonction répétitive. Si le signifiant, dans son incarnation

vocale se présente comme essentiellement discontinu et successif, la topologie est ce qui permet de conjoindre la discontinuité avec la différence en montrant comment le même, d'être répété, peut s'inscrire comme distinct de lui-même"(34)

1.1.4 - El momento de la frustración.

En este segundo tipo de identificación el rasgo unario, el sujeto, se constituye en tanto imaginario constituye un cuerpo propio.

En la experiencia que Lacan describe a través de la analogía con el modelo óptico, se representa un doble efecto de alienación del sujeto: identificación simbólica con el Ideal del Yo del Otro y la identificación imaginaria en que constituye un cuerpo como propio manteniendo la ilusión de totalidad en oposición a la prematuración del nacimiento; Yo Ideal.

El SI, que simboliza aquí el Ideal del Yo del Otro, sostiene la identificación especular $i(a)$ que Lacan representa con el modelo óptico(35)

El sujeto se identifica a la imagen siempre y cuando esa identificación garantice una buena posición frente al Otro. Se trata de una imagen en la que el sujeto se ve como amado o amable ante la mirada del otro, ante el SI, Ideal del Yo del Otro.

Es como imaginario - afirma Lacan -, que el sujeto se ve afectado por la frustración que se refiere a un objeto real

y hace intervenir al Otro como simbólico.(36).

La frustración consiste en la inadecuación entre la demanda del sujeto de ser reconocido y el deseo del Otro que sostiene la identificación especular. La inadecuación entre la demanda y el deseo se muestra en la identificación especular, por un blanco, o vacío, un corrimiento del investimento libidinal en la imagen, por lo cual el Otro se muestra como deseante.

El sujeto se identifica al rasgo unario del Otro, S_1 , pero en un momento su demanda de adecuarse al Ideal del Yo del Otro, sufre un efecto de corrimiento. El deseo del Otro no se adecua a la demanda del sujeto, puerta abierta a la angustia. Momento de la frustración como registro de la falta y modo de identificación.

Lacan se sirve del esquema óptico llamado "florero invertido" para explicar en base a una analogía de espacios e imágenes, la identificación por la cual el sujeto constituye un cuerpo como propio en relación a lo simbólico y al otro semejante.

Nos ocuparemos ahora de la explicación del modelo óptico con el objetivo de referirnos al segundo tipo de identificación al (S_1).

El Yo, es en Lacan, una formación. No hay Yo antes de ese efecto que Lacan llama identificación especular y que explica a través de la analogía óptica que llama: La ilusión del

florero invertido.

Para que el sujeto constituya una imagen del cuerpo como propia, para que reconozca a una imagen como propia, es necesario que esa imagen aparezca en determinado juego de relaciones, cierto montaje que permite al infaus alienarse a una imagen que le brinda un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real (37).

En la analogía del modelo óptico, Lacan nos dice que ubicándose cerca del espejo cóncavo y en relación simétrica al SI, Ideal del Yo del Otro, que regula el montaje, el sujeto verá aparecer, en un punto simétrico al punto donde está la imagen real, la imagen real como imagen virtual. (38)

Se trata de la imagen de su cuerpo leída en el otro i(a). Lacan acentúa la relación de alienación en la que se introduce al sujeto, desde la identificación especular i(a), con respecto a su propia imagen sostenida por el Ideal del Yo del Otro.

La relación especular expresa la dependencia con respecto al Otro en que se constituye el sujeto efecto del significante.

En el Seminario de la Angustia, de 1962/63, inédito, dice Lacan:

"La imagen especular depende de que toma su lugar del hecho de que el sujeto se constituye en el lugar del Otro. No

hay otra cosa en la pequeña imagen ejemplar de donde parte la demostración del estadio del espejo, en ese momento llamado jubiloso donde el niño se asume como totalidad que funciona como tal en su imagen especular. Desde hace largo tiempo vengo recordando la relación esencial con ese momento, de ese movimiento que hace que el circuito que viene a captarse en la experiencia inaugural del reconocimiento en el espejo, se vuelva hacia quien lo lleva, hacia quien lo soporta, lo sostiene, que está allí, detrás de él, hacia el adulto, se vuelve hacia el adulto, hacia aquel que allí representa al gran Otro, para solicitar, en cierto modo, su asentimiento(...) demandándole que ratifique el valor de ésta"(39)

La ilusión se sostiene en tanto el sujeto se ve desde cierto lugar como susceptible de ser amado, en tanto aparece como amable para el Otro.

Continuamos con el modelo óptico. A la izquierda del espejo plano (A), espejo que representa el lugar del Otro, las flores figuran a los objetos de las pulsiones parciales; la voz, la mirada, las heces y el pecho(40) como contenidos sin continente. Es ésta la experiencia del cuerpo fragmentado tal como - nos dice Lacan -, se presenta en las esquizofrenias. Un cuerpo en lo real, para el cual no se ha constituido la imagen ortopédica que da la ilusión de totalidad, al ser marcado por el deseo del Otro.

En la neurosis, el cuerpo real está perdido, alienado en la

imagen especular sostenida por el Ideal del Yo del Otro.

Ahora bien, Lacan señala que la imagen aparentemente completa que presenta la idea provisoria de un sujeto sin tachar es solo una ilusión que intenta borrar algo que en lo especularizable resulta no-especularizable y que es aquello por lo cual el Otro aparece como deseante. Se trata del vacío resultante del hecho de que no puedo verme desde donde el Otro me mira, lugar del Ideal del Yo del Otro. Esto distancia al Ideal, da lugar a un vacío que indica que la mirada como objeto está profundamente perdida. La mirada aparece como lo que yo no podría ver, por tanto como no-especularizable.

"L'image est tout au contraire marquée d'un blanc, d'un manque, qui est ce par quoi l'Autre s'avère desirant et nous avons à revenir sur ce trait de structure qui dérobe l'objet à la fonction imaginaire et le désigne comme sans image dans le miroir ou non specularisable"(41)

La mirada está perdida en tanto no puedo verme desde donde el Otro me mira. La mirada representa eso del sujeto que no pasa al campo del Otro.

Ahora bien. Se trata de comprender, afirma Lacan, cómo del efecto de la entrada del significante en lo real nace el sujeto.

"El problema es la entrada del significante en lo real y ver cómo de esto nace el sujeto(...) se trata de saber qué permite encarnarse en ese significante; y lo que se lo permi-

te es - desde luego - aquello que tenemos para presentificar-nos los unos a los otros, nuestro cuerpo"(...) "Sólo que se trata de advertir que el cuerpo en cuestión no nos es dado de manera pura y simple en nuestro espejo, que incluso en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, esa imagen especular que creemos tener se modifica. (...) y el valor de la imagen comienza a cambiar, sobre todo si hay un momento en que esa mirada que aparece en el espejo comienza a no mirarnos ya a nosotros mismos, initium, aurora de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia" (42)

En un momento que puede situarse como giro de la mirada que sostiene la identificación especular y que produce un cierto temblor, algo del orden del desacomodamiento, aparece el pequeño preguntando por el Deseo del Otro. Ese Otro que (43) ahora, intriga al sujeto ¿Qué quiere? ¿Qué me quiere? ¿Qué desea? ¿Quiere algo más allá de lo que me demanda? Este desacomodamiento, este cambio de posición libidinal, Lacan lo grafica con un falo en menos en el lugar de la imagen especular, la imagen sostenida por el Ideal del Yo del Otro. Ese falo en menos, es justamente eso, algo que no encaja y muestra la diferencia entre el sujeto y el Ideal.

En la imagen del cuerpo, en ese predominio del registro imaginario, el falo aparece como un blanco, aparece en menos. Como algo cortado de la imagen especular. La investidura de la imagen especular tiene en esto, un límite. Ocurre que no

todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Algo se muestra escapando a la investidura libidinal. Lacan lo caracteriza bajo el modo del falo. Dice:

"Tal investimento de la imagen especular, es un tiempo fundamental de la relación imaginaria, fundamental por el hecho de que tiene un límite y es que no todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto. Ya he intentado hacerles concebir cómo y porqué podemos caracterizar ese resto bajo un modo central, pivote en toda esta dialéctica(...) bajo el modo digo del falo" (44).

En lo imaginario, en la $i(a)$ identificación especular, el falo llegará bajo la forma de una falta: $- \varphi$; se lee falo negativo o negativización del falo. Algo hace tope a la ilusión de totalidad de la imagen en el espejo, algo allí marca un blanco.

Lacan ubica el "a" del lado de la imagen real y el $- \varphi$ del lado de la imagen especular (45).

En el espacio de la imagen real el "a" simboliza los objetos de la pulsión; flores desencajadas, continente sin contenido. La imagen especular dará al contenido un continente.

El $- \varphi$ es algo que no se proyecta, que no se invierte a nivel de la imagen especular y que es el punto de anudamiento al deseo del Otro; por tanto, lugar también de la angustia: angustia de castración en relación con el Otro. La forma de la

castración en su estructura imaginaria, ya está hecha aquí en el abordaje de la imagen libidinizada del semejante, está hecha en cierta fractura que se produce en cierto momento de cierto dramatismo imaginario(46).

El $-\psi$ como pasaje del objeto "a" como resto, al objeto "a" como causa del deseo, se inscribe en la distancia entre el ideal y el sujeto. Entre el narcisismo y el deseo inconsciente se inscribe la función del $-\psi$, castración imaginaria.

El falo en menos es lo que falta en el espejo, lo que no tiene imagen, lo no-especularizable. Algo entre el campo del narcisismo y del deseo opera un corrimiento de la especularidad. La ilusión de completud de la imagen en el espejo se desmorona. Todo lo que es residuo, aquello que no llega a investirse, es lo que aparece cortado de la inversión libidinal de la imagen en el espejo.

Por lo tanto, es como imaginario que el sujeto se ve afectado por la frustración que se refiere a un objeto real, el vacío no-especularizable, y hace intervenir al Otro como simbólico, como deseante.

En la neurosis, la castración imaginaria $-\psi$ es anudada al deseo del Otro. Se pone en relación algo de un corrimiento de la especularidad y un λ , un Otro deseante. El sujeto formula la pregunta por el deseo del Otro. El objeto "a" pasa, por efecto de la interdicción paterna, a constituirse en causa del deseo. A ello nos referimos en el siguiente punto.

1.1.5 - El momento de la castración.

En el momento de la privación el niño es marcado por un primer significante, S1, que Lacan llama rasgo unario. El S1 es el representante del sujeto; él está representado por esa primera marca, el rasgo más simple. Pero el S1 no es el sujeto. No podemos aún hablar de sujeto.

Lacan define al significante, como veíamos, diciendo que el significante es lo que representa al sujeto para otro significante. El S1 representa al sujeto para otro significante; S2. La cadena de significantes en que se aliena el sujeto con exclusión del ser, o lo que es lo mismo, representado en ello como ausente.

El S2 es el representante de la representación, significante de la represión primaria, también, cadena significante en que se aliena el sujeto de la castración simbólica constituyéndose a la vez el objeto "a" separado de la cadena, en causa del deseo; ya que, la interdicción paterna ha operado la metaforización del deseo de la madre significando al sujeto como falo.

La castración simbólica, el significante del nombre del padre, opera el pasaje de ser el falo a tener el falo. Ese pasaje está mediado por la negativización del falo o castración imaginaria. Cuando la mirada que sostiene la identificación especular i(a) cambia, el niño deja de ser el falo, el cual entrará a circular en términos significantes.

El corrimiento de la mirada, la inadecuación al Ideal del Yo del Otro, da lugar a que sea formulada desde el sujeto la pregunta por el deseo del Otro. Pregunta que convierte al Otro en demandante: ¿ qué quiere de mí ? ¿ qué quiere ? ¿ qué me quiere ?. Pero el Otro está sin poder para satisfacer la demanda del sujeto, ya que el Otro desea sin saber, no sabe su deseo. No se trata de Otro consciente, autoconsciente, sino de un Otro descante, inconsciente, que desea sin saber su deseo.

El (λ), explica Miller, es un ... "matema que se puede traducir como "el deseo del Otro", en tanto es necesario para que el Otro pueda tener un deseo, que algo le falte. Pero, al mismo tiempo, ésta es una traducción parcial. Ocurre que no sería muy interesante inventar y utilizar escrituras de este tipo si tuvieran un sólo sentido. La ventaja de λ , reside justamente, en que es una escritura para por lo menos dos significaciones: 1) deseo del Otro, 2) una falta en el significante, en el campo del significante" (47).

El sujeto anuda su demanda a la demanda del Otro. Entre las dos demandas no hay adecuación, no hay congruencia. El objeto "a" es en la castración, la marca de que las dos demandas no son homogéneas.

El significante del nombre del Padre metaforiza al deseo

de la Madre, operando la división del sujeto entre el significante que lo representa, S1, y la cadena significante o representación, S2. El objeto "a" se constituye en causa del deseo.

El objeto "a" que es resto en la privación pasando por la castración imaginaria ψ se constituye, por efecto de la inscripción del significante del nombre del Padre en causa del deseo.

El significante del nombre del Padre instaura el deseo y la ley, la prohibición y el deseo.

Lacan da la fórmula de la metáfora paterna:

N. del P.	Deseo de la M.	A
Deseo de la M.	Sdo.	Falo

En la metáfora paterna el nombre del Padre sustituye al deseo de la Madre, significando al sujeto como falo.

Al ejercer el Padre simbólico su función de castración simbólica, produce el reemplazo de la ley omnímoda del deseo de la madre por la ley como instancia exterior a todo personaje. El infans deja de ser el falo que se instaura más allá de todo personaje. Se da así el pasaje del ser al tener. El pequeño no es el falo, puede tenerlo o no. Pasaje del falo imaginario al falo simbólico.

"El falo, definido como objeto del deseo de la madre, se

instala, en tanto significación fálica producto de la metáfora paterna, como patrón de lo deseable. A nivel simbólico este falo es el significante del deseo, y en cuanto tal más allá de la circulación imaginaria, es el patrón de medida de los objetos, tal como lo señala Freud en Inhibición, Síntoma y Angustia.(48)

En el Seminario de las relaciones de objeto, inédito, Lacan afirma: "La castración no es nunca real sino simbólica y concierne a un objeto imaginario, el falo"(49)

La pérdida del falo está simbolizada por los objetos "a", objetos de las pulsiones parciales; Las heces, la voz, la mirada, el pecho. Algo del cuerpo propio que se pierda a modo de una automutilación.(50)

Por la castración simbólica el niño deja de ser el falo, pierde su identificación al falo. Se trata de un efecto de corte en la estructura edípica.

"Es en el nivel del Otro, en el Lugar en que se manifiesta la castración en el Otro, esto es en la madre, y esto tanto para la niña como para el varón, donde se instituye lo que se llama el complejo de castración.

Es el deseo del Otro lo que es marcado por la barra (barre)"(51)

El lugar del padre simbólico está dado desde el deseo de la madre como algo que a ésta le falta. El chico deja de ser

falo que se instaura, ahora, como algo que se puede tener o perder, es decir, el falo pasa a ser falo simbólico.

La significación fálica, inscripción de la función del padre simbólico, es el producto de la operación de sustitución del deseo de la Madre por el significante del nombre del Padre.

Al no ser el falo, el pequeño deja de estar identificado con el Yo Ideal y se identificará con el Ideal del Yo.(52)

Se trata de la identificación a ciertas insignias. La identificación al Ideal del Yo representa un papel tipificante, el hecho de asumir la masculinidad o la feminidad. Esta identificación se produce en relación a la diferencia sexual.

Al identificarse a determinado rasgo, en la identificación al Ideal del Yo, el sujeto integra una clase, un tipo; la clase de los hombres o la clase de las mujeres.

Se es el Yo Ideal, pero se tiene un rasgo, que a modo de insignias, de galones, lo ubican como perteneciendo a un grupo; esta constelación de rasgos es el Ideal del Yo.

La castración simbólica es la condición que instaura un sujeto del discurso. Lacan ha simbolizado cuatro discursos: del amo, de la histérica, del analista y el universitario, en forma de cuadraturas. Un cuadrante es ocupado por el objeto falta; marca de la castración simbólica que sitúa a la verdad como imposible. A esta concepción de la verdad inherente a la

teoría del sujeto de Jacques Lacan, nos referimos en la Unidad 4.

1.2.1.-El rechazo del significante del Nombre del Padre.

La forclusión.

El significante del Nombre del Padre tiene la función de garantizar la separación entre el significante uno S1, significante que representa al sujeto para otro significante, y la cedana de significantes(S2), constituyéndose así el armazón significante mínimo que posibilita que un sentimiento de la realidad se constituya para el sujeto. Ese armazón significante mínimo es llamado por Lacan: discurso(53).

En De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis(54). Lacan pregunta qué es lo que ocurriría si en una posición subjetiva determinada, al llamado del nombre del padre responde, no la ausencia del padre real sino la carencia del significante del Nombre del Padre(55).

La forclusión del significante del Nombre del Padre representa la ausencia de lo que Freud llamó en La denegación(56) afirmación primordial (Bejahung) ó juicio de atribución como precedente necesario a toda aplicación posible de la Verneinung que le opone como juicio de existencia.(57)

En la carta 52 a Fliess, Freud ubica esa Bejahung como Zeichen (signo) situado, dice, como percepción original, huella, trazo, es decir, algo del orden de la representación, del significante.

"La forclusión(Verwerfung) será pues considerada para nosotros como recusación (forclusión) del significante. En el

bejahen: gustar; agrada

Bejahen: placer; gusto

Verwerfung: rechazo; repulsión (preclusión).

punto donde ya veremos cómo, es llamado el Nombre del Padre, puede pues responder en el Otro, un puro y simple agujero, el cual por la carencia del efecto metafórico provocará un agujero correspondiente en el lugar de la significación fálica"(58)

Agujero de la inscripción del sujeto en relación al sexo y a la muerte pero también a su inscripción en el orden de las generaciones.

Al llamado del Significante del Nombre del Padre, en lo simbólico, responde en lo imaginario, la significación fálica del sujeto. Nos preguntamos entonces, siguiendo a Lacan, ¿qué ocurre cuando el significante del Nombre del Padre está forcluído? El efecto es la ausencia de significación fálica para el sujeto. Cuando el significante que falta advenga en lo real, en oposición simbólica al sujeto, dice Lacan, se desencadenará la psicosis.(59)

Decíamos que el llamado del Significante del Nombre del Padre en lo simbólico, responde en lo imaginario la significación fálica del sujeto. En la psicosis al llamado del Nombre del Padre, sobre el fondo de una relación dual imaginaria y en oposición simbólica al sujeto, responde un pulular imaginario que llamamos delirio, explica Lacan, miles de caminos adyacentes que giran en torno al agujero hasta estabilizarse en la metáfora delirante. En ese lugar del Yo, el lugar en el cual se formula la pregunta del neurótico acerca del sexo, de la muerte y sobre su deseo, aún sin formularla. Esta pregunta es velada, está marcada por el retorno de lo reprimido.

El desencadenamiento de la psicosis como advenimiento de Un-Padre en lo real es explicado por Lacan, diciendo:

"...es preciso que ese Un-Padre venga a ese lugar donde el sujeto no ha podido llamarlo antes. Basta para ello que ese Un-Padre se sitúe en posición tercera en alguna relación que tenga por base la pareja imaginaria a-á, es decir, yo-objeto o ideal-realidad, interesando al sujeto en el campo de la agresión erotizada que induce"(60)

Aquí "a-á" significa no el objeto 'a' minúscula como causa del deseo, sino la relación imaginaria a un otro semejante.

En la psicosis, al llamado del Nombre del Padre en oposición simbólica al sujeto responde un pulular imaginario en el lugar en que debía responder, en lo imaginario, la significación fálica del sujeto.

Lacan da la imagen de un taburete que no tiene los pies necesarios para sostenerse pero que, sin embargo, funciona hasta que se ve confrontado a su falla. Del mismo modo, el sujeto puede tener una especie de armazón imaginario en función de cierto modo de identificación, muletas imaginarias con las que intenta suplir la falla, pero en un momento, en determinada encrucijada de su historia se confrontará a ese defecto que existía desde siempre.

"El cataclismo imaginario y la profunda perturbación del discurso que conocemos como manifestaciones típicas de las psicosis, aparecen como consecuencia de la falta de uno de

estos pies del taburete. El hecho de que lo recusado (forclus) sea un significante primordial, lleva al sujeto a poner en duda el conjunto del sistema signifiante, a tener que remodelar, reconstruir el orden signifiante"(61)

Está a la base del tema tratado la cuestión de la relación del sujeto con el signifiante. El sujeto se constituye en esa relación según los mecanismos de la represión, la forclusión o la renegación.(62) Psicosis, Neurosis o Perversión son el resultado de la relación del sujeto con el signifiante y no un ser definido por naturaleza como psicótico, neurótico o perverso.

"Es en la relación del hombre con el signifiante, dice Lacan, donde (el drama de la locura) se sitúa! (...)

El ser del hombre no sólo no puede comprenderse sin la locura, sino que no sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad" (63)

1.2.2 La afirmación primordial (Behajung) y la expulsión (Astossung)

En las psicosis, dice Lacan parafraseando a Freud, "algo que fue rechazado en el interior reaparece en el exterior"(64) Y más adelante explica;

"Previo a toda simbolización - esta anterioridad es lógica, no cronológica -, hay una etapa, lo demuestra la psicosis, donde puede suceder que una parte de la simbolización no se lleve a cabo. Esta etapa primera precede toda la dialéctica neurótica,

fundada en que la neurosis es una palabra que se articula, en tanto lo reprimido y el retorno de lo reprimido son una sola y única cosa.

Puede entonces suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado"(65)

Lacan pregunta quién habla, en la psicosis en lugar del YO. Le preocupa qué cosa ocupa en la psicosis el lugar del Yo, o sea, el armazón significante del sujeto. Armazón que posibilita que un sentimiento de la realidad se constituya para el sujeto. A nivel del armazón significante del sujeto, que Lacan llamó discurso, y no a nivel del Yo como síntesis, hay en la psicosis una falla.

Volvemos entonces a la pregunta de Lacan que formula aproximadamente así:

"En la psicosis, en el lugar del yo ¿quién habla? (66)

"Acaso es el otro cuya función de reflejo expuse en la dialéctica del narcisismo, el otro de la parte imaginaria de la dialéctica del Amo y el esclavo que fuimos a buscar en el transítivismo infantil, en el juego de prestancia donde se ejerce la integración del socius, el otro que se concibe también mediante la acción cautivante de la imagen total en el semejante? ¿Es realmente ese otro reflejo, ese otro imaginario, ese otro que para nosotros es todo semejante en tanto nos da nuestra propia imagen, nos cautiva mediante la

aparición que la proyección de nuestra totalidad nos proporciona, es él quién habla?(67)

A nivel imaginario, en el orden del fenómeno, el delirio reproduce la tensión de agresividad esencial a la constitución del yo humano. Pero el nivel imaginario es insuficiente para explicar el fenómeno y hemos dicho siguiendo a Lacan, que se trata de ir del fenómeno a la explicación de la causa de la psicosis.

La pregunta es ¿Quién habla en el delirio?

En la neurosis, a partir de la represión de un significativo primordial, se producirá como única cosa, el retorno de lo reprimido bajo la forma de efectos inconscientes: sueños fallidos, síntomas, recuerdos encubridores.

En ellos, dos preguntas esenciales respectivamente a la histeria y a la neurosis obsesiva serán formuladas en el lugar del Yo, discurso del sujeto. Discurso doblemente dimensionado.

Para la histérica la cuestión del lugar en el sexo ¿qué es ser mujer? Formulará esta pregunta desde la identificación al hombre, identificación viril.

Para el obsesivo la cuestión es que él quiere saber si está vivo o muerto.

El sexo y la muerte, como imposibles, como real reprimido y designado por el significante de la falta (Falo) (S1), retornan

en la producción inconciente, en la repetición. El armazón significante funciona produciendo, entonces, un sujeto del discurso. Esto es posible sólo a partir de la represión de la castración, de lo cual el sujeto sabe algo sin querer saberlo.

Dice Lacan:

"El neurótico hace su pregunta secreta y amordazada con el yo(...) usa del yo para hacer la pregunta, es decir, precisamente para no hacerla"(68)

En el discurso del neurótico, algo que se ha querido callar, sin embargo insiste, repite, habiendo funcionado la represión.

El sujeto psicótico no es sujeto del discurso. Si del lenguaje ya que éste le precede siempre, le pre-existe(69).

Ya que no hay represión en la psicosis, no hay allí retorno de lo reprimido sino que aquello que no ha sido simbolizado, que no ha sufrido una negación(Verneinung) primordial como en el caso de las neurosis, aparecerá en lo real.

El significante, explica Lacan (70), aparece en lo real desmuniendo de todo significado o efecto de significación.

La cuestión del sexo y la muerte, la cuestión del cuerpo, invaden el imaginario del sujeto sin mediación simbólica. Hay en la psicosis, una invasión de lo real en lo imaginario como respuesta a aquello que aparece en oposición simbólica al sujeto sin haber sido jamás inscripto en el sujeto.

El rechazo del significante primordial se produce - explica Lacan - "en el campo de la articulación simbólica. Es allí don-

de se produce la forclusión (Verwerfung)"(71)

Este es el mecanismo, situado a nivel del orden simbólico, que Lacan retoma a partir de Freud para explicar la estructura psicótica.

Dice Lacan: "A propósito de la Verwerfung Freud dice que el sujeto no quería saber nada de la castración, ni siquiera en el sentido de la represión. En efecto, en el sentido de la represión, todavía sabe uno algo sobre eso mismo, sobre lo que nada quiere, en cierta manera, saber, y todo el análisis con siste en mostrar que uno lo sabe muy bien.

Si hay cosas sobre las que el paciente nada quiere saber, incluso en el sentido de la represión, esto supone otro mecanismo"(72) Se trata del mecanismo de la Verwerfung, forclusión.

Lacan nos remite para el estudio de la Verwerfung, al texto de "La Denegación (Verneinung) en Freud, que fue comentado por Jean Hyppolite.

Dice Lacan:

"¿De qué se trata cuando hablo de Verwerfung? Se trata del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel. Este es el mecanismo fundamental que spongo está en la base de la paranoia.

Se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el inte-

rior de un primer cuerpo de significantes".(73)

Freud supone - dice Lacan -, que es en el interior de ese cuerpo primordial donde se constituye el mundo de la realidad. O sea que, para Freud, la realidad se constituye, estructurada en términos significantes.

La primera aprehensión de la realidad por el sujeto, es según Freud, el juicio de existencia que consiste en decir; tal objeto no es ni mi sueño, ni mi representación, ni mi alucinación.

Dice Freud:

"Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogida o no en el interior del Yo, (juicio *Behagen* de atribución), sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser re-encontrado también en la percepción (realidad). De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí afuera"(74)

El juicio de existencia está regido, en Freud, por el principio de realidad, mientras que el juicio de atribución está regido por el principio de placer por medio del cual una cosa del mundo (objeto de satisfacción) que posee la propiedad buena, es acogida en el yo.(75)

Dirá Freud que el juicio de existencia es una puesta a prue-

ba del exterior por el interior.

La problemática de las relaciones de objeto en Freud se funda en la cuestión central planteada en términos de re-encuentro del objeto. Todo hallazgo de objeto es un re-encuentro.(76)

La explicación de esta concepción freudiana se fundamenta en algo que para Freud precede al juicio de existencia y que llama juicio de atribución.

Freud nos dice que la función del juicio tiene que adoptar dos decisiones. Debe admitir o impugnar la existencia de una representación en el exterior, en la realidad (juicio de existencia) y debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa.

El juicio de atribución está regido por el principio del placer. Se trata entonces para el Yo-placer originario, de introyectar todo lo bueno y arrojar de sí todo lo malo.(77)

En el texto La negación, Freud hace una referencia esencial a la relación del sujeto con el lenguaje y a cómo a partir de esa relación se constituye la realidad humana. Lacan ubicará a la obra freudiana y por tanto al psicoanálisis y su propia teoría del sujeto, como una superación del modo de pensar que confunde el ser en el ente.(78) Volveremos sobre este punto.

"...desde el momento en que se plantea la pregunta sobre

cómo funciona el lenguaje, es inevitable remitirse a este "mito de los orígenes" de la subjetividad humana. Eso era lo que preocupaba a Freud en su texto sobre Die Verneinung(...) (79)...

"La tesis fundamental es aquí la siguiente; el significante precede siempre el fenómeno; la aprehensión de lo concreto de la experiencia no va seguida del recurso al significante que nombrará la cosa, sino lo contrario, el significante es anterior, está siempre allí, y lo empírico es aprehendido luego, convirtiéndose en su correlato imaginario"(80)

Este papel de soporte que juega el lenguaje en el mundo humano es esencial en la teoría del sujeto de Jacques Lacan.

Recordamos el pasaje en que alude a la relación del hombre con el significante como a las "amarras de su ser"(81)

A partir de la relación del sujeto con el lenguaje, Lacan ubicará las diferentes estructuras que corresponden a los mecanismos descritos por Freud: represión, forclusión y reñegación. Mecanismos que estructuran a la neurosis, la psicosis y la perversión. Siempre está en juego la relación del sujeto con el lenguaje que le pre-existe. La psicosis no es un déficit, no es cuestión de hablar de un a-sujeto, sino de una particular relación del sujeto con el lenguaje en la cual un significante primordial ha sido rechazado, forcluido.(82)

El juicio de atribución en Freud, inscribe un primer nudo de significantes, huella que Freud llamará (Bejahung) o afir-

mación primordial. Sobre ésta puede actuar la Verneinung. Si falta, hay allí, entonces, un agujero en lo simbólico. Nada a sustituir. No habrá ni represión ni retorno de lo reprimido.

El primer nudo de significantes es tematizado también por Freud en la Carta 52 a Fliess. Dice Freud:

"S-pppc (signo perceptivo) es el primer registro o transcripción de las percepciones, totalmente incapaz de llegar a ser conciente y estructurado de acuerdo con las asociaciones por simultaneidad" (83)

En la carta 52 Freud relaciona la Verneinung con el primer registro o transcripción de las percepciones.

Dice Lacan:

(Freud) "Admite formalmente en la carta 52 que la Verneinung primordial conlleva una primera puesta en signos Wahrnehmungszeichen. Admite la existencia de ese campo que llamo del significante primordial. Todo lo que dice a continuación en esa carta (...) supone el estadio primordial que es el lugar elegido de lo que llamo para ustedes Verwerfung" (84)

La estructuración del sujeto, su constitución, se realiza en relación al lenguaje. En esa relación habrá represión de un significante o nudo de significantes primordiales, forclusión o renegación.

Sobre el nudo significante reprimido actuará la denegación (Verneinung) dejando aparecer lo reprimido como velado en el

discurso. La Bejahung, afirmación primordial, inaugura el advenimiento del mundo para el ser humano. Engendramiento del sujeto.

"Lo que el examen del mecanismo de la denegación pone en evidencia, es que lo reprimido inconsciente ya pertenece al universo simbólico del sujeto; dicho de otro modo, ya existe y es por eso que, bajo la forma de denegación, puede aparecer en su discurso. Si ese "no querer saber nada" en que se resume la represión es posible, es porque ya hay un mundo simbólico (y el sujeto ya sabe algo sobre lo reprimido). De aquí deriva la posibilidad de concebir un proceso primario de afirmación, de admisión, esa Bejahung, según Freud, representa el equivalente de la unión, es decir de la acción de Eros, pulsión primaria que junto a Tánatos gobierna la vida psíquica" (85).

El proceso de afirmación, de admisión, tiene su opuesto, la expulsión fuera del yo (Ausstossung). El Yo Placer originario que funciona regido por el principio del placer expulsa al malo, lo extraño. (86)

"Quevan así delimitados dos campos: el de aquello que gracias a la Bejahung adviene al ser para el sujeto, y el de aquello que queda fuera de esta simbolización, a saber, "lo real" desde ahora bien diferenciado de la realidad" (87)

La Bejahung es la posibilidad del advenimiento de un mundo para el ser humano. La forclusión, equivalente a la expulsión, deja fuera, en lo real, aquello que no ha sido admitido

*Ausstossung: expulsion - Ausstoßen: (schrei): lanzar, dar.
Worte: proferir
Dampf (wahr, huna) expela, expulso. - Jam: elidir
vahr*

como Bejahung; expulsado, abolido, retornará a lo real. El sujeto no puede operar los mecanismos de la Denegación (Verneinung) ya que no hay afirmación primordial sino rechazo o forclusión.

En los Escritos se lee:

"La Verwerfung, pues, ha salido al paso a toda manifestación del orden simbólico, es decir a la Bejahung que Freud establece como el proceso primario en que el juicio atributivo toma su raíz, y que no es otra cosa sino la condición primordial para que de lo real venga algo a ofrecerse a la revelación del ser o, para emplear el lenguaje de Heidegger, sea dejado-ser. Porque es sin duda hasta ese punto alejado donde nos lleva Freud, puesto que sólo ulteriormente una cosa cualquiera podrá encontrarse allí como ente"(88)

De la relación del sujeto con el lenguaje y la problemática de la superación del olvido de la diferencia ontológica ente-ser, Lacan da en el párrafo precedente y el que citaremos a continuación, el lugar que, según su lectura, la obra de Freud ocupa. Durante la época de los escritos a la cual nos referimos, Lacan tematiza su teoría del sujeto en función de lo que llamó "retorno a Freud", interpretando el propio Lacan la inserción histórica de esa obra y, por tanto, su propia teoría, como superadora de un modo del pensar que confunde el ser en el ente.

Dice Lacan:

"Así, pues, Freud, en este corto texto, como en el conjunto de

su obra, se muestra muy adelante de su época y bien lejos de estar en falta frente a los aspectos más recientes de la reflexión filosófica. No es que se adelante en nada el moderno desarrollo del pensamiento de la existencia. Pero dicho pensamiento no es más que la exhibición que descubre para unos, recubre para otros los contragolpes más o menos bien comprendidos de una meditación del ser, que va a impugnar toda la tradición de nuestro tiempo como nacida de una confusión primordial del ser en el ente"(89)

1.3.1.-Las dos operaciones de la realización del sujeto en el campo del Otro: Alienación y Separación.
La operación de alienación.

Dice Lacan:

"El sujeto nace, en tanto que en el campo del Otro surge el significante. Pero por ese mismo hecho, eso que antes no era nada, sino sujeto por venir, se cuaja en significante"(90)

Como vemos la primacía del significante se juega ya en la identificación especular, al nivel del estadio del espejo. Esa identificación en que el sujeto constituye un cuerpo propio es posibilitada y sostenida por el significante unario, núcleo del Ideal del Yo del Otro (91). Esa nada simbolizada por unas flores desarticuladas, un continente sin contenido, constituyen, por la vía de la identificación, el Yo Ideal del sujeto. Un cuerpo en que el sujeto se reconoce porque es reconocido desde el lugar del Otro. Adviniendo a un "ese soy yo", en la imagen en espejo, la nada que era cuaja en significante.-(92)

El SI es, como vemos, un primer trazo que representa al sujeto para otro significante. Con el advenimiento de ese otro significante, se escinde, constituyéndose, alienado, en el significante. Lacan distingue en estas articulaciones de realización del sujeto en el lugar del Otro, dos operaciones: alienación y separación. El sujeto que cuaja en significante

Alienación: Entäußerung.

en el S1, no es aún sujeto barrado. Es necesaria la inscripción de un S2 y la operación de separación con intervención de la función del Nombre del Padre para que el objeto "a" se constituya en objeto causa del deseo o barrándose el sujeto.

"El significante -dice Lacan- produciéndose en el campo del Otro hace surgir al sujeto de su significación. Pero sólo funciona como significante al reducir al sujeto en curso a no ser más que un significante, al petrificarlo con el mismo movimiento que le requiere a funcionar, a hablar como sujeto" (93).

Para describir la primera de las dos operaciones esenciales en las que va a constituirse el sujeto: la alineación, Lacan se vale del Vel "v" que, dice, debe leerse como sigue: ni lo uno ni lo otro. Jugado entre el ser y el sentido, o entre el sujeto y el Otro.

* Ver esquema N° 3

El sujeto, constituyéndose en el campo del Otro, está condenado a no aparecer enteramente ni en un lado, digamos su ser, ni en el otro: el sentido, el Otro, tesoro del significante. Cuando se inscribe en el campo del Otro por vía del significante, aparece del otro lado como afanisis, desaparición.

"La alineación consiste en ese vel, (...) que condena al sujeto a no aparecer más que en esta división que acabo, me parece, de articular suficientemente, al decir que ya aparece por un lado como sentido, producido por el significante, por el otro aparece como afanisis" (94).

La idea del vel así planteado corresponde a la figura lógica de la unión: lo que puede pertenecer a ambos sin ser "ni de uno ni de otro". En el esquema la parte correspondiente al sinsentido, lugar de unión del sentido, campo del Otro y el ser, el sujeto. El vel así planteado implica que si se quiere conservar una de las partes la otra se pierde indefectiblemente. Lacan hace referencia a la elección enunciada como "la bolsa o la vida" donde se ve que si se elige una, la bolsa se pierde a ambas. Y si se elige la vida, ¿qué es una vida sin bolsa?. En relación al sujeto, el vel plantea que sólo puede aparecer dividido. Cuando aparece como sentido, producido por el significante, por el otro lado, aparece como afanisis, como desaparición. El sujeto aparece en esa división(95).

"La esencia de la alienación es pues la inscripción del sujeto en el lugar de A. Si hacemos funcionar una elección entre ambos significantes, S1 y S2, si el sujeto retiene el sentido, pierde el ser; esto es precisamente lo que ocurre cada vez que se habla. Si se elige el ser surge la petrificación del sujeto en el significante. Esta es una elección forzada, la del vel, alienante, en que cualquiera sea la opción elegida, el efecto de pérdida es constitutivo"(96)

*Sujeto
decente*

1.3.2 - La operación de separación.

La segunda operación descrita por Lacan acaba la circularidad de la relación del sujeto con el Otro. Esta operación surge del recubrimiento de dos carencias.

separan: trennen; scheiden - Diebst: entlassen; ins: sich zurückziehen

El sujeto se enfrenta a un Otro deseante, A', surgiendo en él la pregunta por el Deseo del Otro ¿qué quiere de mí? ¿qué me quiere? (97). La estructuración de un sujeto deseante, escindido, alienado en el significante, se da atravesando por ese lugar de enfrentamiento al deseo del Otro, un intervalo o falla en el significante por donde se desliza el deseo. Surge la angustia y por la interdicción paterna, el objeto "a" se constituye en objeto-causa del Deseo. Objeto en cuyo contorneo se satisface la pulsión.

El objeto "a" como causa del deseo se produce en la operación de separación. La falta en el Otro, A', produce la división del sujeto y la caída del objeto "a" que se constituye en causa del deseo.

"La separación en juego es la del objeto respecto a la cadena significativa, que entraña una ganancia a nivel del ser, positivizando su falta en tanto $\$$ se sitúa como lo que le falta al Otro, es decir, como causa de su deseo. (98).

El objeto "a", objeto causa del deseo, es también el objeto de la pulsión.

Dice Diana Ravinovich:

"El objeto de la pulsión no es sino el objeto(a) y, al igual que el objeto causa del deseo depende de la demanda para su producción(...)

Objeto "causa" y objeto de la pulsión comparten una comunidad topológica y difieren en la función que cumplen". (99)

Nos referiremos, en el siguiente punto, al concepto de pulsión en Jacques Lacan. El antecedente freudiano del objeto falta, objeto "a", es el objeto perdido. Objeto que nunca se tuvo, sino que se era.

1.4.1.-El antecedente freudiano del objeto "a"; La noción de objeto perdido en Freud.(100)

En Freud hallamos una problemática de la relación de objeto, lo cual significa la no aceptación y la crítica a las teorías que propugnan la adecuación por la vía biológica entre sujeto y objeto (esto es un objeto adecuado a la sexualidad del sujeto) en función de la pulsión sexual supuestamente análoga a la pulsión de la nutrición. También a las teorías de autonomía del yo capaz de hallar un objeto adecuado para satisfacer la necesidad.

En Tres ensayos de teoría sexual, Freud introduce la cuestión tal como se la presenta desde la biología y tal como la concepción no científica, la opinión popular esgrime sin lugar a la crítica ni a la duda. Para la biología como para la opinión vulgar, la pulsión sexual advendría en la pubertad evolucionando hacia la atracción del sexo opuesto y hacia la meta natural; la unión sexual.

"El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una "pulsión sexual". En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición; el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra "hambre"; la ciencia usa para ello "libido"(101).

"La opinión popular tiene representaciones bien precisas acerca de la naturaleza y las propiedades de esta pulsión

sexual. Faltaría en la infancia, advendría en la época de la pubertad y en conexión con el proceso de maduración que sobreviene en ella, se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre otro, y su meta sería la unión sexual o, al menos, las acciones que apuntan en esa dirección". (102)

Freud comienza por desdecir esta supuesta linealidad y adecuación biológica entre el sujeto y el objeto sexual, apoyándose para ello en la observación clínica de todo tipo de desviaciones en relación a lo que él llama "objeto sexual (103), la persona de la que parte la atracción sexual y la "meta sexual"(104), o acción hacia la cual fuerza la pulsión.

De la observación de estas desviaciones en relación a la norma supuesta desde la biología y la opinión popular, surge en Freud la necesidad de indagar cómo se constituye la relación de objeto. La cuestión de la relación de objeto se convierte en una problemática, para el psicoanálisis, desde el momento en que Freud se opone a la teoría de la adecuación en el sujeto, de la pulsión sexual y el objeto sexual según el modelo de satisfacción de la necesidad sustentado por la biología.(105)

La constitución de un objeto supone una brecha, una ruptura, una diferencia entre un YO y un no-Yo. Esa diferencia imprescindible para dimensionar la relación de objeto propiamente dicha, para instituir un objeto diferenciado del Yo

no es algo dado, sino que se constituye en los avatares de la constitución del sujeto.

Siendo que el Yo es en Freud el primer objeto, nos referimos al Yo del narcisismo primario; será necesario que algo falte, que algo se pierda, para posibilitar lo que Freud llamó el reencuentro del objeto. El problema de la relación de objeto es en Freud el problema de la falta de objeto, de la pérdida de objeto desde donde se posibilita la relación objetual siempre al modo de un reencuentro. (106)

"El hallazgo (encuentro) de objeto, es propiamente un reencuentro" (107) dice Freud. Reencuentro que como tal supone una pérdida. Lo cual lleva a situar la relación de objeto propiamente dicha en el momento mismo de la pérdida de objeto que es el Yo del narcisismo primario, Yo identificado al Ideal" Yo Ideal. Ese objeto era, no se tuvo. Por eso, el objeto se constituye como perdido. El momento de su pérdida es también el momento de su constitución.

Indagaremos el tema en los textos freudianos que tratan acerca de las fases del Yo. Yo real inicial, Yo de Placer purificado, Yo realidad definitivo.

1.4.2- Fases freudianas del Yo.

La constitución de un Yo y un no-Yo, de un mundo interior y un mundo exterior se relaciona, en Freud, con el operar de ciertos principios rectores del aparato psíquico. Esos prin-

principios del suceder psíquico son: el principio del placer y el principio de realidad. (108)

En El malestar en la cultura (109) Freud intenta reconstruir el sentido yoico desde una supuesta unidad mítica hasta la separación de un mundo interior y un mundo exterior. El tema es retomado en Pulsiones y destino de pulsión, y en el artículo "La negación", "Los dos principios del suceder psíquico" y otros. A ellos nos referimos para abordar el tema de las fases freudianas del yo.

El primer principio regular del aparato psíquico que Freud menciona, es el principio de fuga o de evitación posible, que llevaría a discernir lo interior y lo exterior, según los estímulos recibidos, sean o no evitables. Esta primera fase del Yo es llamada por Freud Yo Real Inicial. Los estímulos evitables constituirán el exterior, lo que está "afuera"; mientras que los estímulos a los cuales es imposible sustraerse constituirán el interior.

"El lactante - dice Freud -, aún no discierne su Yo de un mundo exterior, como fuente de sensaciones que le llegan gradualmente. Lo aprende por influencia de diversos estímulos. Sin duda ha de causarle la más profunda impresión, el hecho de que algunas de las fuentes de excitación - que más tarde reconocerá como los órganos de su cuerpo - sean susceptibles de provocarle sensaciones en cualquier momento, mientras que otras se le sustraen temporalmente - entre éstas el seno

materno- logrando sólo atraérselas al expresar su urgencia en el llanto. Con ello comienza por oponérsele al "yo" un "objeto" en forma de algo que se encuentra afuera y para cuya aparición es menester una acción particular"(110).

El principio regulador es, entonces, en este primer momento el principio de fuga que desde un supuesto todo mítico, inicial e indiferenciado, ante los estímulos que el ser vivo recibe, lo lleva a distinguir lo interior como aquello de lo cual es imposible huir, y lo exterior como aquello de lo cual puede abstraerse o evitarlo.

En Pulsiones y Destinos de Pulsión (111), Freud distingue entre estímulos pulsionales y otros estímulos. Los estímulos pulsionales no operan desde el exterior, sino del interior del propio organismo. Es constante, o sea no momentáneo como otros estímulos externos. No hay huida posible a los efectos del estímulo pulsional. "Será mejor, dice Freud, que llamemos "necesidad" al estímulo pulsional, lo que cancela esta necesidad es la satisfacción (112)

Retomamos la cuestión de constitución del Yo real inicial regido por el principio de fuga, Freud se remite a la idea de un organismo casi inerte, no orientado aún al mundo exterior que captura estímulos en su sustancia nerviosa. Afirma que este ser será capaz de establecer un primer distingo; Mundo interior-Mundo exterior. Los estímulos de los cuales no puede sustraerse, huir, "son las marcas de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales"(113). El ser vivo ad-

quiere así un asidero para distinguir un adentro de un afue-
ra.

evitable; exterior

Yo real inicial...Principio de Fuga

inevitable;interior (114)

Freud distingue otra fase del Yo que llama Yo Placer Pu-
rificado.En esta fase lo placiente se identifica al Yo,a lo
interior y lo displaciente al exterior.Aquí se polariza el
principio regulativo llamado por Freud principio de placer,
en el par opositivo placer-displacer.

En el autoerotismo o narcisismo autoerótico que siguién-
do a Freud (115)es necesario ubicar entre Yo placer inicial y
Yo Placer Purificado;no existe el placer-displacer,sino pla-
cer y ausencia de placer.O sea,lo placiente y lo indiferente.
Refiriéndose al estado "narcisista primordial" o "narcisismo
autoerótico",dice Freud;

"El mundo exterior en esa época no está investido con
interés -dicho esto en general-,y es indiferente para la sa-
tisfacción.Por tanto,en ese tiempo el Yo-sujeto coincide con
lo placentero y el mundo exterior con lo indiferente(...)"(116)

El placer autoerótico está regulado por el cumplimiento
alucinatorio de deseo.En este momento la necesidad y la sa-
tisfacción de la necesidad coinciden en función de la aluci-
nación.Es éste el funcionamiento ideal del aparato.En el au-

toerotismo el aparato está regulado por el principio del Placer -ausencia de placer, sin transitar ni oponerse al displacer. Ante la tensión de necesidad, la satisfacción alucinatoria autoerótica es inmediata, simultánea. La fuente de la pulsión coincide en el autoerotismo con el objeto de la pulsión. Cuando entre la necesidad y la satisfacción se inscribe un momento de espera, una ruptura, entonces por un aumento de tensión comienza a surgir en lo que antes fue un fondo de indiferencia, el displacer. Es en ese momento de constitución del Yo Placer Purificado, regido por el Principio del Placer. Podemos graficarlo de este modo:

Placer

Autoerotismo:

Ausencia de Placer. Lo indiferente (117)

Placer= Yo

YO Placer Purificado:

Displacer + exterior (118)

..!La actividad del aparato psíquico, aún la más desarrollada, está sometida al principio del placer, es decir, es regulada de manera automática, por sensaciones de la serie placer-displacer... (...) el sentimiento de displacer tiene que ver con el incremento del estímulo, y el placer con su disminución" (119)

Regido por el principio del placer se constituye en este

momento por identificación a lo placiente del Yo, mientras que lo displaciente constituirá el mundo exterior, el no-Yo. El Yo placiente es el Yo del Narcisismo Primario, el Yo identificado al Ideal, Yo Placiente que Freud llamará Yo Ideal.

En este momento rige lo que en el artículo "La Negación" (120) Freud distingue como "origen psicológico del juicio" y que en el momento del Yo Placer Purificado atribuye lo bueno al Yo y ^{substituye} expulsa lo malo "afuera". Es éste el juicio de atribución ^{Belajm} cuyo origen psíquico Freud describe del siguiente modo:

El juicio de atribución de "atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa (...) la propiedad sobre la cual se debe decidir puede haber sido originariamente buena o mala, útil o danina. Expresado en el lenguaje de las nociones pulsionales orales, las más antiguas "Quiero comer o quiero escupir ésto" y en una traducción más amplia "Quiero introducir ésto en mí o quiero excluir ésto de mí". Vale decir "Eso debe estar en mí o fuera de mí". "El Yo Placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al Yo, lo que se encuentra afuera". (121)

Con la tendencia a disociar del Yo todo aquello que produce displacer, se constituye un Yo puramente hedónico, un yo placiente, enfrentado con un no-Yo ajeno, odiado, amenazante.

El Yo es el objeto placiente. El Yo, dirá Freud en Introducción al Narcisismo, es el primer objeto. Cuestión que resul-

ta problemática. Se discute con frecuencia si el Narcisismo Primario es objetal o no, si hay o no objeto, ya que el objeto está identificado con el Yo. En esta fase hay objeto, pero ese objeto no se diferencia del Yo sino que precisamente el Yo se constituye por identificación con lo placiente como el primer objeto. En este momento se es el objeto, Lo odiado constituye lo exterior, expulsado. Al Yo se le atribuye el Placer, lo placiente. El Yo es el objeto placiente, lo mío. La identificación con lo placiente constituye el Yo como primer objeto. No hay, entonces, un Yo previo que luego, en función del Principio del Placer se identifique a lo placiente, sino que regido por ese principio el Yo se constituye por la identificación con el placer. Se introyecta el objeto amado. Introyectar el objeto amado significa ser el objeto, no tenerlo.

Decíamos que la no-simultaneidad entre la necesidad y la satisfacción de la pulsión, establece el espacio necesario para el advenimiento del displacer donde antes se situaba lo indiferenciado. Decíamos que el Yo autoerótico no necesita del mundo exterior; le es indiferente, ya que ante la necesidad aparece simultáneamente la alucinación, el cumplimiento alucinatorio de deseo. Pero en este estado, el ser viviente moriría por inanición. Las pulsiones de autoconservación provocarían ciertos estímulos internos (hambre-sed) que resultarían displacenteros pero que están al servicio de la conservación del ser vivo. Ante la sensación de displacer se desarrollarán, dice Freud en el Proyecto, ciertas acciones inespecíficas en

el sentido de que ellas mismas no son capaces de aplacar la necesidad, de satisfacerla pero sí de movilizar a un semejante, por ejemplo a través del llanto, a satisfacer la necesidad endógena. Por la intervención de un otro la necesidad, de registro "natural" se culturaliza, se convierte en demanda. Es un otro quien decodificará el llanto diciendo, por ejemplo, "tiene hambre"; "tiene sed". El semejante será el encargado de desarrollar la acción específica para satisfacer la necesidad (122). Pero, entre tanto, el displacer como momento de ruptura y no simultaneidad entre necesidad y satisfacción de la pulsión ha surgido. Las pulsiones de conservación no pueden satisfacerse autoeróticamente, necesitan un semejante.

Lo anterior nos muestra de qué modo transitan las fases freudianas del yo, desde el Yo autoerótico al Yo Placer Purificado. Así lo explica Fred en Pulsiones y Destino de la Pulsión:

"En la medida en que es autoerótico, el Yo no necesita del mundo exterior, pero recibe de él objetos a consecuencia de las vivencias derivadas de las pulsiones de autoconservación del yo, y por lo tanto, no puede menos que sentir por un tiempo, como displacer ciertos estímulos pulsionales exteriores. Ahora bien, bajo el imperio del principio del placer, se consuma dentro de él un ulterior desarrollo. Recoge en su interior los objetos ofrecidos en la medida en que son fuente de placer los introyecta (...) y por otra parte, expelle de sí lo que en su propia interioridad es ocasión de displacer" (123).

En el Proyecto, Freud explica que ante el advenimiento de nuevos estímulos recibidos por las neuronas nucleares (Kern) del sistema Ψ la catexia pasa a los dos recuerdos (objeto deseado y movimiento reflejo), reactivándolos. Se inscribe así en el núcleo del aparato la marca de la carencia, la falta de objeto adecuado a la necesidad, o a la necesidad en tanto vacía de objeto. Esta marca que inscribe el golpe de las necesidades internas, desencadena la reactivación del recuerdo del objeto que aportó la acción específica desarrollada por un semejante y los movimientos asociados a la satisfacción. Entre los tres grupos de huellas que corresponde a los tres grupos de neuronas en las que se realiza la inscripción, se establece lo que Freud llama una "facilitación", tal que, reactivando un grupo se reactivan los otros dos.

La diferencia de una huella a otra, de la huella de la necesidad a la huella de la satisfacción, que marca un tiempo de ruptura, una escansión, constituye la energía misma del Deseo. Lacan dirá que la necesidad es convertida en demanda al ser necesariamente interpretada, puesta en palabras por un semejante. Esta puesta en palabras deja un resto que Lacan tematiza como lo real inaccesible (124). La diferencia entre la huella de la necesidad y la huella de la satisfacción es insalvable, ya que la necesidad entra obligatoriamente en el circuito de la demanda al otro semejante. El sujeto que sufre la marca del estímulo endógeno, sólo es capaz de desarrollar una acción inespecífica, incapaz por sí solo de satisfacer la ne-

cesidad (125). Bajo el imperio del principio del placer las pulsiones de autoconservación, que desencadenan el proceso descrito, por Freud en el Proyecto, ya que no pueden satisfacerse autoeróticamente, colaboran en la inscripción de los espacios interior y exterior como lo placentero y lo displacentero; respectivamente. Lo interno será instituido por identificación con el objeto placiente. El Yo es el objeto placiente. No se diferencia el Yo del objeto. Como decíamos antes, el Yo del narcisismo primario se constituye por identificación al Ideal.

"En este estado de cosas, no es posible aún hablar de relación de objeto propiamente dicha, ya que para constituirse un objeto en su objetividad, es decir, como separado del Yo, es necesario que algo se pierda. Se pierde algo que se era, no al que se tenía. Se pierde el Yo identificado al Ideal, Yo Ideal, Yo placiente, Yo del narcisismo primario. Se introduce de este modo la fase objetal del narcisismo primario regida por el principio de realidad que viene a sustituir al principio del placer. En esta fase, se constituirá un objeto como separado del Yo, siendo el momento mismo de la pérdida, de la separación, constitutivo del objeto. El objeto se constituye como perdido; antes no hay objeto separado del Yo, ya que como decíamos, el Yo identificado al Ideal es el objeto. El objeto se constituye en el momento mismo de su pérdida como objeto perdido" (126).

La institución del principio de realidad requiere para

su funcionamiento ^{que venga} que viene a sustituir el principio de placer, que algo se pierda posibilitando la discriminación, llamada por Freud "prueba de realidad", entre la representación y lo real. Si nada se pierde, no se establecería la separación necesaria para distinguir entre lo representado y lo real. El principio de realidad rompe definitivamente con el cumplimiento alucinatorio del Deseo, ese funcionamiento ideal del aparato al cual sólo habrá aproximaciones asintóticas.

Bajo el primado del principio de realidad se juega también la cuestión de discriminación de un afuera y un adentro. Ya no según la marca del placer/displacer sino que lo representado constituirá lo interno; lo real, lo externo. En el artículo La Negación, Freud señala este funcionamiento del aparato como origen psicológico del juicio de existencia.

Dice Freud:

"La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del Yo realidad definitivo, que se desarrolla desde el Yo placer inicial (examen de realidad). Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogida o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad).

De nuevo, como se ve, estamos en una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo es

sólo interior, lo otro, lo real está presente ahí afuera. En este desarrollo se deja de lado el miramiento por el principio del placer. La experiencia ha enseñado que no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad "buena" y por tanto merezca ser acogida en el Yo, sino también que se encuentra ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita" (127)

El advenimiento del principio de realidad supone la pérdida del objeto o sea la constitución del objeto como perdido. Se pierde lo que se era: Yo Ideal. Yo identificado al Ideal. Lacan tematiza este momento constitutivo del sujeto como castración simbólica. Ante la falla o falta en el Otro, \bar{A} , el sujeto sufre una especie de automutilación, caída de los objetos que representan al objeto "a". Se trata de los objetos de las pulsiones parciales; la voz, la mirada, las heces, el pecho. Esa pérdida inaugura una topología de bordes. Las pulsiones parciales no son -afirma Lacan- autoeróticas. Su recorrido circular es un movimiento de ida y vuelta por el campo del Otro. A ello nos referimos en el punto siguiente.

1.5.1.-Campo del Amor y campo del Otro.

La alienación en el placer: el amor autoerótico.

Lacan distingue entre amor y sexualidad ubicando ésta última no como un dato biológico, sino como aquello que por la vía de las pulsiones parciales se inscribe en el psiquismo. La sexuación del sujeto supone su escisión, su alienación en el campo del Otro junto al advenimiento de una topología de bordes que marca en él un adentro y un afuera, un yo y un no-yo. La realidad del inconsciente es sexual, afirma Lacan. El recorrido de las pulsiones parciales en su movimiento de ida y vuelta marcará ese paso por el Otro que supone una hiancia o apertura en el campo del Otro; se trata del inconsciente freudiano cuya realidad sexual sólo se inscribe por la vía de la carencia.

En oposición a la sexualidad, Lacan ubica el amor al nivel del Yo Real Inicial y Yo Placer Purificado, en los que actúan sólo las pulsiones de conservación.

Dice Lacan:

"A este nivel no hay rastros de funciones pulsionales, sino de las que no son verdaderas pulsiones y Freud llama Ichtriebe.

El nivel del Ich es no pulsional, y es ahí donde Freud funda el amor"(128)

Al nivel del Amor funciona la identificación sostenida

por el Ideal del Yo del Otro² que en el modelo óptico, como reformulación del estadio del espejo bajo la primacía del significante, Lacan expone en el Seminario I, capítulo "Tópico de lo Imaginario", retomando la cuestión en el Seminario XI.

Ver esquema 1: La identificación especular.

El modelo óptico al cual nos hemos referido en el punto 1.1.4, es utilizado por Lacan para tratar la cuestión de constitución de la imagen del cuerpo bajo la primacía de lo simbólico. La identificación especular no es una relación dual puramente imaginaria.

Veamos que en Lacan la alienación en el Placer es alienación en la imagen en el espejo bajo la mirada que se ubica desde el Ideal del Yo del Otro, haciendo de esa imagen algo amable que permite decir "ese soy yo". El Ideal del Yo del Otro, SI, es sostén de la identificación imaginaria. Se ubica en el campo del Placer, pero no es un objeto placiente sino un significante (129) que hace de la imagen un objeto placiente. Señalábamos en referencia a Freud la ubicación del autoerotismo entre el Yo Real Inicial y Yo de Placer Purificado, como regido por el principio de placer-indiferencia.

En primer lugar, siguiendo a Freud, Lacan ubica a modo de reconstrucción, un Yo definido por un principio homeostático que intenta conservar el aparato con el más bajo grado de tensión. Al nivel del autoerotismo el aparato psíquico funciona

según el principio de placer-indiferencia. Mientras que sólo al nivel del Yo Placer Purificado se dibujará sobre el fondo de indiferencia el displacer, rigiendo entonces el principio del placer. (130)

"Pueden ver -dice Lacan, señalando con letras mayúsculas el Ich como aparato que tiende a una cierta homeostasis- que no puede ser la más baja porque sería la muerte y, por otra parte, la cosa ha sido considerada por Freud en un segundo tiempo. En cuanto al Lust no es un campo propiamente hablando, siempre es verdaderamente un objeto, un objeto de placer que, como tal es mirado y reflejado en el Yo. Esta imagen en espejo, este correlato biunívoco del objeto, es ahí el Lust-Ich purificado del que habla Freud, o sea lo que en el Ich se satisface del objeto en tanto que Lust.

Unlust es, por el contrario, lo que permanece inasimilable, irreductible, al principio del placer. Es a partir de eso, Freud nos lo dice, que se constituirá el no-yo' (...)(131).

Alienado en el placer, el Yo se identifica al objeto placiente constituyéndose en esa identificación. Veámos, en el punto anterior sobre las fases freudianas del yo, que el Yo es el primer objeto. Dando lugar a la cuestión de si el narcisismo primario es objetal o no. En el narcisismo autoerótico o primario, el Yo es el objeto como objeto placiente, pero en el campo del Placer y como sostén de la identificación a lo placiente opera el Ideal del Yo del Otro, que no es objeto

alguno, sino un significante primero, SI, que Lacan llama, como vemos, rasgo unario, núcleo del Ideal del Yo del Otro.

Dice Lacan:

"El significante unario viene a funcionar aquí en el campo del Lust, es decir, en el campo de la identificación primaria narcisista, que es el resorte esencial de la incidencia del Ideal del Yo..." (132)

El sujeto se ve a sí mismo en el espejo, a través del Ideal que supone la mirada de un otro significativo, que la hace amable. El infans se identifica al Ideal y constituye su Yo Ideal.

Lacan describe de este modo la función del Ideal del Yo:

"Al aferrarse a la marca del que le mira en el espejo, el sujeto ve aparecer, no su Ideal del Yo, sino su Yo Ideal, ese punto donde desea completarse en sí mismo". (133)

En oposición al campo del amor, Lacan ubica la sexualidad como aquella que por la vía de las pulsiones parciales se inscriben en el psiquismo.

1.5.2.-Concepto de pulsión en la teoría del sujeto de Jacques Lacan: el objeto "a", objeto de la pulsión.

El advenimiento del sujeto a la sexualidad, y por tanto, al campo del Otro, supone la pérdida de algo al modo de una automutilación. Representantes de eso que el ser sexuado pier-

de son los objetos "a": el seno, las heces, la voz, la mirada. Estos objetos son parte del cuerpo propio y sólo su pérdida constituye el objeto "a" como causa del deseo. Esa carencia estructurante, marca la entrada del sujeto al campo del Otro, por la vía del movimiento circular de las pulsiones parciales inscribiéndose así la sexualidad en el psiquismo.

"Que sólo la pulsión parcial sea el representante en el psiquismo de las consecuencias de la sexualidad, ese es el signo de que la sexualidad se representa en el psiquismo por una relación del sujeto que se deduce de otra cosa que su propia sexualidad.

La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por una vía que es la de la carencia" (134)

La inadecuación del objeto y la pulsión está dada por el hecho de no tratarse aquí de una acomodación biológica, de un destino de la pulsión encaminado biológicamente a la reproducción sexual.

.. "Las vías de lo que hay que hacer como hombre o como mujer, dice Lacan, están totalmente abandonadas al drama, al escenario que se coloca en el campo del Otro, lo cual es propiamente el Edipo" (135). A nivel biológico nada determina una posición masculina o femenina, fálico-castrado.

Ver esquema 4.

"Todo lo que Freud deletrea de las pulsiones parciales,

dice Lacan en El Seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, "Él mismo nos muestra el movimiento que el último día les tracé en la pizarra, ese movimiento de carácter circular del empuje (possé) que sale a través del borde erógeno para volver a él como si fuese su blanco, después de haber dado la vuelta a algo que llamo el objeto "a". Expongo (...) que es por ahí por donde el sujeto logra alcanzar lo que, propiamente hablando, es la dimensión del gran Otro" (136)

En Pulsiones y Destinos de Pulsión, Freud explica que el ver, como actividad dirigida a un objeto ajeno, precede al "ser mirado" como trastorno en pasividad de la pulsión. Vuelta de la pulsión sobre sí misma.

"Inicialmente, afirma Freud, la pulsión de ver es autoerótica, tiene sin duda un objeto, pero éste se encuentra en el cuerpo propio" (137)

Freud ubica este movimiento de la pulsión como autoerótica. Lacan reformula el concepto freudiano ubicando a las pulsiones parciales que son, dice, las verdaderas pulsiones, en un movimiento de ida y vuelta por el Campo del Otro en que se inscribe la sexualidad. Es ese movimiento, realizado en torno a una falta primordial, el objeto "a", causa del deseo, lo que explica la satisfacción de la pulsión. Como vemos, la pulsión no se satisface con objeto alguno y esto queda demostrado por la constancia del empuje, que caracteriza a la pulsión.

Dice Lacan;

"Si la pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado lo que con respecto a una totalización biológica de la pulsión, sería la satisfacción de su finalidad de reproducción, se debe a que es pulsión parcial y que su fin, no es otro que ese retorno en circuito"(138)

La primera preocupación de Lacan en cuanto a discriminar este concepto fundamental del psicoanálisis está referida a los dos polos en que se juega la pulsión: necesidad y satisfacción.

En Pulsión y Destinos de Pulsión, Freud distingue entre estímulos pulsionales y otros estímulos. Advertiendo que los estímulos pulsionales no operan desde el exterior sino desde el interior del propio cuerpo. Y destaca la constancia del estímulo pulsional en oposición a la alternancia de otros estímulos. No es posible -dice Freud- huir de los efectos del estímulo pulsional (139). Ubica, entonces, los términos en que se juega la pulsión: Necesidad y Satisfacción.

Dice:

"Será mejor que llamemos "necesidad" al estímulo pulsional; lo que cancela esta necesidad es la satisfacción"(140)

Hacemos notar que anteriormente Freud aseguraba la constancia del estímulo pulsional. Lacan se apoyará en esa característica de la pulsión para trabajar el concepto de satisfacción de la pulsión y de necesidad.

Apoyándose en el concepto de constancia de la pulsión que

Freud enuncia, Lacan ubica a la necesidad como diferente del hambre y la sed.

Dice:

"Freud expone a la manera más formal, que en el Trieb (pulsión), no se trata en absoluto de la presión de una necesidad tal como el Hunger (el hambre), o el Durst (la sed)" (141).

Tanto la presión de la pulsión como su descarga sitúan la pulsión, afirma Lacan, en un plano diferente al de una energía cinética de la naturaleza orgánica, biológica. La constancia del empuje de la pulsión es, como decíamos antes, lo que lleva a Lacan a ubicar la pulsión como algo distinto a la necesidad biológica, al registro orgánico.

"La constancia del empuje veda toda asimilación de la pulsión a una función biológica, la cual siempre tiene un ritmo" (142).

Freud señala cuatro destinos posibles de la pulsión: (143)

- 1- La transformación hacia lo contrario.
- 2- La vuelta hacia la persona propia.
- 3- La represión.
- 4- La sublimación.

Haciendo notar que en uno de los destinos de la pulsión, la sublimación, ésta se satisface escamoteando su fin, Lacan pregunta en qué se satisface, entonces, la pulsión. Qué se entiende por lo que se ubicaría en el extremo opuesto a la necesidad.

Nuevamente el concepto de constancia de la pulsión hace ver que ésta no se satisface en objeto alguno. Que ningún objeto satisface a la pulsión, al modo de objeto adecuado a una necesidad biológica. Desde aquí se postula la inadecuación del objeto al sujeto, oponiéndose así a las teorías biológicas y de autonomía del Yo.

Dice Lacan:

"La satisfacción es paradójica; cuando la miramos de cerca, nos damos cuenta que entra en juego algo nuevo; la categoría de lo imposible(...) absolutamente radical ya que "el camino del sujeto pasa entre dos murallas de lo imposible"(144)

Lacan relaciona la satisfacción de la pulsión con lo imposible e introduce en ello la definición de lo real como lo imposible. "Ya que lo opuesto de lo posible es lo real tendremos, dice, qué definir lo real como lo imposible"(145).

Freud señala la indiferencia del objeto en relación a la pulsión. Ese objeto puede ser cualquier objeto. El verdadero objeto de la pulsión es el objeto perdido e irrecuperable. Ese objeto es también el objeto causa del deseo: objeto "a", presencia de un hueco, un vacío, ocupable por cualquier objeto por la vía de la sustitución.

"El objeto "a" minúscula no es el origen de la pulsión oral. No queda introducido a título de alimento primitivo; queda introducido por el hecho de que ningún alimento satisfecerá jamás a la pulsión oral, a no ser por el objeto que eter-

namente falta" (146).

En el movimiento de contorneo de la pulsión, ésta parece encargada de ir a buscar algo por el campo del Otro. Algo que, cada vez, responde en el Otro como un movimiento de llamado.

El "hacerse ver, hacerse chupar, hacerse cagar y hacerse oír" con que Lacan menciona a las pulsiones parciales, marcan ese movimiento circular de la pulsión, en torno al objeto falta.

Ver esquema 4.

La caída del objeto "a" para constituirse en objeto causa del Deseo, necesita de la interdicción paterna, función del Nombre del Padre.

El sujeto mítico del goce del Otro, pasará a constituirse en sujeto deseante en relación a un Otro barrado Λ . La operatoria deja un resto; "objeto" a". Resto no significantizable y causa del deseo. En el Seminario de la Angustia, Lacan lo simboliza como sigue:

Ver esquema N°5.

El sujeto mítico del goce, expuesto al deseo del Otro Λ , produce la angustia como respuesta. La función del Nombre del Padre cuya interdicción separa al sujeto del goce materno, es la condición para que el objeto "a" se constituya en causa del Deseo. En el contorneo de ese objeto se satisface la pulsión.

En ese sentido Lacan afirma que el objeto de la pulsión

es el objeto causa del deseo. Dice:

"El objeto del deseo es la causa del deseo, y éste objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión - es decir -, el objeto en torno al cual gira la pulsión" (147)

El objeto "a", dirá Lacan en el Seminario de la Lógica del Fantasma (inédito), es el único Dasein del sujeto. (148) Ese ser no es una substancia sino un lugar de apertura en el Otro, por cuya vía se instaure la sexualidad del sujeto, y la temporalidad adviniente que se conjuga como "habré sido para lo que estoy llegando a ser". Estructura temporal que se opone a la concepción aristotélica del tiempo como un es, un fue y un será. La temporalidad del sujeto del objeto "a" no es el devenir, sino un advenir. No supone una superación, ya que la falta en ser es insuperable. (149)

→ La sexualidad se instaure por la vía de la carencia.

Se trata -explica Lacan-, de dos carencias. Una de ellas en relación al advenimiento del sujeto a su propio ser en el campo del Otro, ya que el sujeto depende del significante y éste está en el campo del Otro.

La otra carencia es inherente al sujeto como ser sexuado, es lo que pierde al reproducirse como ser sexuado. Esta carencia es más real porque se refiere a algo real, ya que el ser vivo, al estar sujeto al sexo, ha caído bajo el peso de la muerte individual. (150)

Lacan recuerda el mito de los andróginos que en el diálogo El banquete, Platón pone en boca de Aristófanes: Seres redondos

mitad hombre y mitad mujer que la espada de Zeus separa para que desde entonces se busquen unos a otros, tratando de hallar la mitad perdida. Cuando lo hacen, se abrazan para unirse,
 → logrando sólo poner en evidencia la marca de la diferencia.

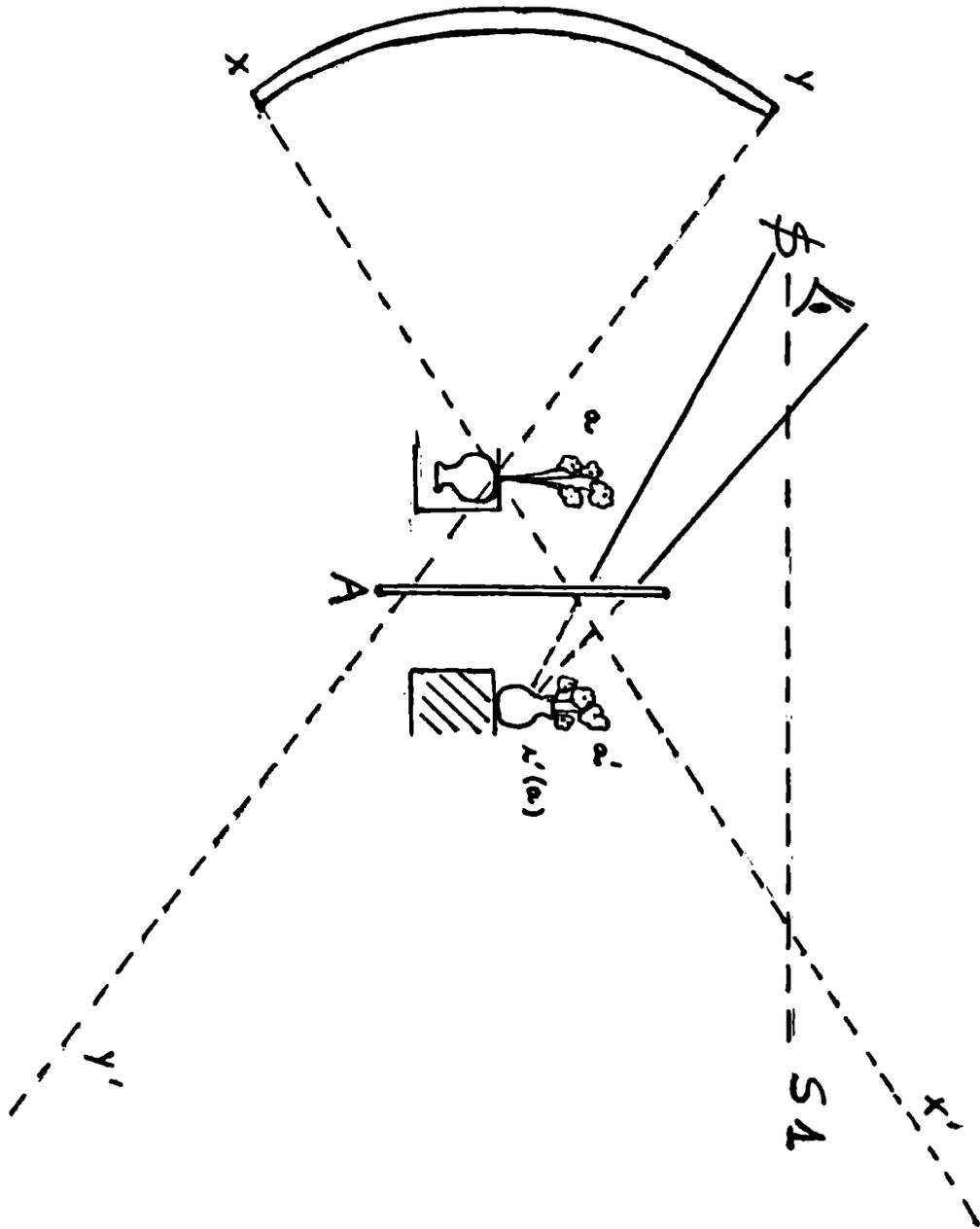
La relación del sujeto con el Otro, su realización en el campo del Otro es posible en función de un corte, una hiancia. Sin esa hiancia no hay sujeto sexuado sino un sujeto a la
merced del goce del Otro.

La constitución del $\$$ en el campo del Otro, supone una apertura que Lacan llama en el Seminario XI "función topológica del borde"(151)

Los procesos por los cuales el sujeto se inscribe en el lugar del Otro por la vía del significante se articulan como circulares, según el movimiento descrito de las pulsiones parciales.

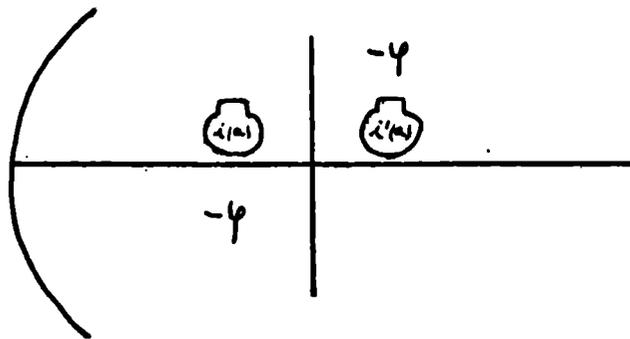
"la pulsión - dice Lacan - es precisamente este montaje por el que la sexualidad participa en la vida psíquica, de una manera que debe acomodarse a la estructura de hiancia, que es la del inconciente"(152). Estructura de corte, de hiancia, La realidad del inconciente es situada como sexual.(153).

ESQUEMA 1: El estadio del espejo. Identificación especular.



ESQUEMA 2:

(LACAN J.: Seminario de la Angustia)

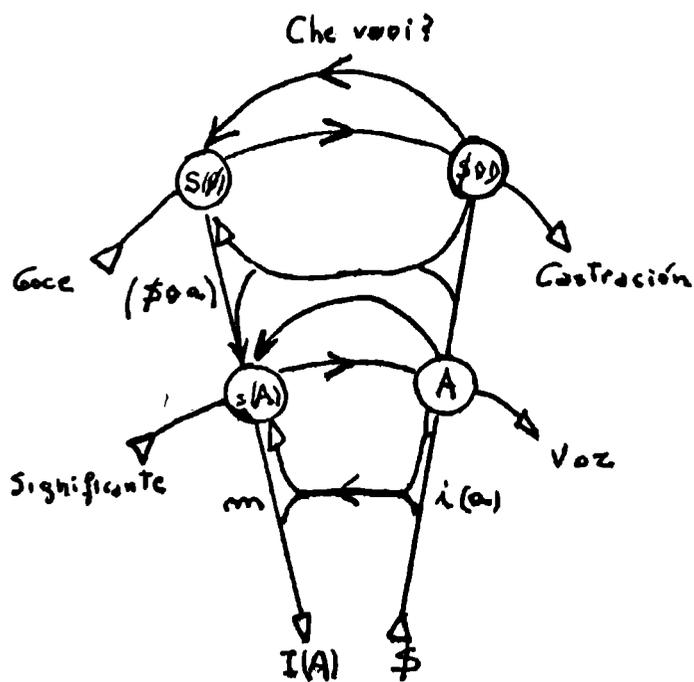


En este esquema Lacan simboliza la inscripción del falo en lo imaginario como $-\varphi$. Se trata de algo no especularizable en lo especularizable, algo que no resulta investido. Es un resto que escapa a la investidura libidinal. Este corrimiento de la imagen es la antesala de la pregunta por el Deseo del Otro formulada como ¿Qué me quiere? por Lacan y ubicada en el Grafo(154) en el movimiento que va de la identificación especular pasando por la demanda al Otro hacia el Otro deseante, Otro barrado.

Esquema N° 5 ; Del sujeto mítico del goce al sujeto del deseo.

S	A
S	A
a	

Esquema 6: Grafo de "La subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano".



UNIDAD I; 1.6.1Conclusiones parciales.

La teoría del sujeto en Jacques Lacan, no supone la idea de un "sujeto substancializado", siendo a la vez erróneo afirmar que se trata de un proceso sin sujeto. Esta es nuestra tesis.

Si bien las siguientes unidades darán argumentos más sólidos y necesarios para su defensa, sin embargo, de la exposición de las cuestiones que hemos considerado como modales en la elaboración de la noción de sujeto en Lacan, encontramos puntos esenciales para su sustentación.

El sujeto no es antes de cuajar en significante, al hacerlo se escinde ya que el significante es esencialmente diferencia. El sujeto parlante se constituye en el lugar del Otro, lugar del significante pero el sujeto no es, no se reduce a significante.

El significante es, en Lacan, lo que representa a un sujeto para otro significante.

El sujeto no coincide con uno u otro de los significantes. Es el referente connotado por el significante. Se trata del sujeto de lo real, causado por el significante.

Lacan se refiere a tres tipos de identificación al SI, significante unario o tres registros de la falta; privación, frustración, castración. Como vemos, no se trata de momentos evolutivos. En estos tres momentos el sujeto cuaja en significante a la vez que se inscriben los tres registros de la falta.

La primera marca significativa deja un resto, "a" el objeto. Lacan traza la analogía con el concepto de sutura en Frege. El ser del sujeto es la sutura de una falta. Es ésta la relación entre el cero, lugar del sujeto, y el uno de la serie de los números, homólogo al 1; rasgo unario.

Pero la identificación al rasgo unario no permite aún, hablar con propiedad del sujeto. Hará falta el pasaje por la castración simbólica. Sólo entonces el objeto "a" se constituirá en objeto causa del deseo en relación a la falta en el Otro, \mathcal{A} .

Ahora bien. La constitución del objeto "a" como causa del deseo supone el pasaje del "a" por el $-\varphi$, castración imaginaria. Ese pasaje se inscribe en la distancia entre el Ideal y el sujeto. El $-\varphi$, es algo que no se invierte a nivel de la imagen especular. Punto de anudamiento al deseo del Otro. En la neurosis, la castración imaginaria $-\varphi$, todo aquello que es residuo, que no llega a investirse, es anudado al deseo del Otro. Se trata de un corrimiento de la especularidad que es el punto de anudamiento con el deseo del Otro.

Si bien el $-\varphi$ es el lugar de paso del "a" como resto, al "a" como causa, será condición la interdicción paterna, la inscripción del Nombre del Padre que sustituye al deseo de la madre, para que el objeto "a", separado de la cadena significativa, advenga al lugar de causa del deseo.

Ante el Otro deseante \mathcal{A} , el sujeto encuentra su lugar como la causa del deseo del Otro, esto es, como lo que le falta al Otro.

La interdicción paterna opera la metaforización del Deseo de la Madre significando al sujeto como falo.

La castración simbólica supone el pasaje del ser al falo, a tener el falo. Pasaje mediado por la castración imaginaria, negativización del falo.

El falo circulará, de ahora en más, en términos significantes. Se lo puede tener o perder, pero no se es: falo simbólico. Es el patrón de lo deseable, patrón de medida de los objetos.

El resultado de la interdicción paterna que metaforiza el deseo de la madre, es la significación fálica del sujeto ausente en la psicosis.

Los tres tipos de identificación al S1 que implican los registros de la falta, muestran que si bien el sujeto es engendrado por el significante, sin embargo, el sujeto no es significante, no se reduce a significante sino más bien se aliena en el significante con exclusión del ser.

En tanto se constituye alienado en el significante, el sujeto se pierde, desaparece en su ser. Ser y pensar están en relación de exclusión, no se recubren.

Es esta constante vacilación entre el sujeto y el significante, tematizada de diversos modos en la teoría del sujeto de Jacques Lacan, un concepto fundamental para la sustentación de nuestra tesis. Se trata, en Lacan, de la noción de sujeto planteada de un modo nuevo. La vacilación entre el ser y el sentido, entre el sujeto y el significante, entre el S1 y el S2, nos muestra un sujeto desustancializado representado

ausente en la cadena significante. No se trata de un a-sujeto, ni de la falta de sujeto o de un proceso sin sujeto. No se trata de substancia alguna que es designada por el significante, sino que el sujeto es engendrado por el significante. Antes no hay sujeto.

Vefamos que la primer marca, el significante que representa al sujeto, pasa a constituir, por efecto de la castración simbólica, la significación fálica del sujeto, ausente en la psicosis. Se trata de una falla en el andamiaje significante producto de la falta de un significante primordial; el significante del Nombre del Padre, que garantiza la separación entre el S1 y el S2, promoviendo el objeto "a" al lugar de causa del deseo.

Es porque algo se ha inscripto que puede ser negado o reprimido. En este punto Lacan ubica a la obra freudiana y por tanto su propia teoría del sujeto, en tanto retorno al sentido genuino de la obra freudiana, como un modo del pensar que supera a aquel nacido de una confusión primordial del ser en el ente.

→ El sujeto llega a ser y es en el significante. Por el significante el sujeto tiene un lugar en lo simbólico. Por eso, el decir de Lacan "el sujeto es causado por el significante" o "el sujeto es efecto del significante" rige toda la teoría.

El sujeto se constituye en el campo del Otro por efecto de dos operaciones; alienación y separación.

La "X" inefable que cuaja en significante, en el S1, no es propiamente sujeto. Hace falta el advenimiento del S2, significante de la represión primaria.

La primera de las dos operaciones de realización del sujeto en el campo del Otro, la alienación, condena al sujeto a la indeterminación del oscilar entre el ser y el sentido. Cuando por un lado aparece como sentido producido por el significante, se afanisa, desaparece en su ser; o lo que es lo mismo, aparece como afanisis.

Lo fundamental es, entonces, de esta operación, la inscripción del sujeto en el campo del Otro. Funciona una elección entre el S1 y el S2, entre el ser y el sentido. Si elige uno pierde el otro. Aquí nuevamente esa vacilación por la cual no es posible afirmar que se trate de un sujeto en el sentido de un sujeto substancializado, siendo erróneo, a la vez, postular que nos encontramos ante un proceso sin sujeto.

La segunda operación produce la caída del objeto "a" que se constituye en causa del deseo, ya que ante el Otro deseante, el sujeto se sitúa como la causa de su deseo.

Lacan distingue claramente dos campos: el campo del amor y el campo del Otro. El campo del amor es no pulsional. Alienado en el placer, el yo se identifica al objeto placiente marcado y sostenido por el Ideal del Yo del Otro. (S)

El placer, no es un campo sino un objeto que es, de este modo, mirado y reflejado en el Yo. Se trata del Yo Placer Purificado en Freud.

Ahora bien, en oposición al campo del amor, Lacan ubica

el campo del Otro. El advenimiento del sujeto al campo del Otro y por tanto, a la sexualidad; supone la pérdida de algo al modo de una automutilación. Los representantes de eso que el ser sexuado pierde son los objetos de las pulsiones parciales: el seno, la voz, la mirada, y las heces. Por esta vía, que es la de la carencia, la sexualidad se inscribe en el psiquismo. El campo del Otro, en oposición al campo del amor, es pulsional.

Esta conceptualización ubica a la teoría del sujeto en Jacques Lacan, en oposición a las teorías biológicas en que se supone la adecuación entre la pulsión sexual y el objeto. ← La constancia de la pulsión y el hecho de que uno de sus destinos sea la sublimación muestran que no se trata de un objeto adecuado a la pulsión sino de una falta en cuyo contorneo se satisface la pulsión.

El objeto en torno al cual se satisface la pulsión es el objeto "a", objeto causa del deseo. Entre el "a" como objeto de la pulsión y el "a" como objeto del deseo, hay una comunidad topológica aunque no funcional.

El ser del sujeto es la sutura de una falta-en-ser insuperable. Falta que, como veremos más adelante, anuda los tres registros; real, imaginario y simbólico (156). Falta que determina, además, una peculiar temporalidad enunciada como "habré sido para lo que estoy llegando a ser". Temporalidad marcada por la falta-en-ser insuperable (157). Falta, a la vez, por la cual el sujeto se constituye como sexuado, ya que esa carencia marca la entrada del sujeto al campo del Otro, por

↓ No es wie ein soll Ich werden

la vía del movimiento circular de las pulsiones parciales. Por esta vía se inscribe la sexualidad en el psiquismo, ya que desde la teoría del sujeto en Jacques Lacan, la sexualidad no es una cuestión genética, natural, sino que está abandonada al drama, al escenario que se juega en el campo del Otro y que es propiamente, nos dice Lacan, el Edipo.

Falta, además, por la cual el sujeto se constituye como no-sabiendo en tanto un significante está ausente del conjunto de los significantes(158).

Falta por la cual, la verdad para el sujeto de lo real, es imposible.(159)

==***❖❖❖❖❖***==

Citas y notas UNIDAD 1

- (1) Lacan, J. : Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario XI, España, Seix Barral, 1974, p.163.
- (2) Ver en este trabajo 2.3.1.
- (3) Lacan, J. : Seminario de la identificación(1961/62)(inédito)Clase del 6 de diciembre de 1961.Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (4) Ibidem.
- (5) Lacan, J. : Seminario de los problemas cruciales para el psicoanálisis(1964-65)Clase del 9 de diciembre de 1964.Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (6) Ibidem.
- (7) Ibidem.
- (8) Ver en este trabajo la cuestión del enunciado y la enunciación en 2.4.1.
- (9) Cfr. Freud, S. : Psicología de las masas y análisis del yo(1921), Obras completas, Tomo XVIII, Bs.As., Amorrortu editores, 1976, p.101.
- (10) Ravonovich, D. : Sexualidad y Significante, Bs.As., Manantial, 1986, p.66.
- (11) Cfr. Miller, J.A. : La sutura, elementos de Lógica del significante, Bs.As., Siglo XXI, p.5

- (12) Lacan, J. : Comptes rendus d'enseignement, 1964/1968. En: Ornicar?/Champ Freudien-Paris N°29 Avril-Juin 1984, p.10
- (13) Lacan, J. : La significación del falo, en Escritos 1, México, Siglo XXI, 1979, p.286.
- En el original, p.692.
- (14) Lacan, J. : Las formaciones del inconsciente, Bs.As., Nueva Vision, 1976, p.110.
- (15) Frege, G.: Fundamentos de aritmética, investigaciones sobre el concepto de número, Barcelona, Laia, 1980.
- (16) Lacan, J. : Seminario de los problemas cruciales para el psicoanálisis, Clase del 3 de Marzo de 1965
- (17) Miller, J.A. : Op.cit., p. 10
- (18) Ibidem p. 10/11
- (19) Ibidem p. 11
- (20) Ibidem p. 11
- (21) Ibidem p. 12
- (22) Cfr. Ibidem p. 14
- (23) Ibidem
- (24) Ibidem
- (25) Ver en este trabajo 2.4.1
- (26) Lacan, J. : Seminario de los problemas cruciales para el psicoanálisis, Clase del 7 de abril de 1965 (inédito).

(27) Ibidem. Clase del 6 de enero de 1965.

(28) Lacan, J. : Seminario de la Identificación, Clase del 20 de diciembre de 1961 (inédito)

(29) Ravinovich, D. : op.cit. p.64

(30) Lacan, J. : Seminario de la Identificación. Clase del 10 de enero de 1962.

(31) Nota 1:

. Hasta el Seminario de la Identificación, Lacan se refiere al Objeto del Deseo como objeto metonímico. Objeto que, por decirlo con una imagen usada por Lacan, está delante del sujeto determinando el desplazamiento, la metonimia significante.

El sujeto estaría lanzado a la búsqueda del objeto del deseo, que resulta interminable en tanto es algo que siempre está más allá.

A partir del Seminario de la Angustia y, sobre todo, en el Seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Lacan ubica al objeto "a", no como metonímico, sino como causa del deseo.

Apelando a la figura anterior, se trataría de un objeto que es una falta originaria ubicada detrás, como causa del deseo.

El objeto "a" es una nada que produce, causa, el deseo.

Esa nada, como veíamos, es leída en el Otro deseante, A, barrando al sujeto.

(32) Ver en este mismo trabajo 1.4.2.

- (33) Lacan, J. : Seminario de la Identificación, Clase del 7 de marzo de 1962.
- (34) Le clivage du sujet et son identification. En: Scilicet/ Champ Freudien; collection dirigée par Jacques Lacan. Paris N° 2/3, 1976, p. 115/16
- (35) Ver esquema N°1
- (36) Citado en Le clivage du sujet, op.cit. p.117
- (37) Cfr. Lacan, J. : El Seminario, Libro I, Bs.As. Paidós, 1981, p. 129.
 . Para el desarrollo de este punto nos hemos basado en el Seminario El Tema de la Angustia en Lacan, dictado por la psicóloga Graciela Napolitano, año 1985/86 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata.
- (38) Lacan, J. : op.cit. p.191
- (39) Lacan, J. : Seminario de la Angustia (1962/63), inédito. Clase del 23 de noviembre de 1962. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- (40) Ver en este trabajo 1.5.1 y 1.5.2
- (41) Le clivage du sujet, op.cit. p. 119/20
- (42) Lacan, J. : Seminario de la Angustia. Clase del 9 de enero de 1963.
- (43) Ver esquema N° 2.
 . Ver en este mismo trabajo 5.4.3
- (44) Lacan, J. : Seminario de la Angustia. Clase del 23 de no-

viembre de 1962.

- (45) Ver esquema N° 3
- (46) Napolitano, G.: Seminario El tema de la angustia en Lacan. inédito, op. cit.
- (47) Miller, J.A. : Dos dimensiones clínicas; síntoma y fantasma, Bs.As. Fundación del campo freudiano en Argentina, 1983, p. 27
- (48) Ravinovich, D. : La teoría del Yo en la obra de Jacques Lacan. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina, Bs.As., 1983, p. 80
- (49) Lacan, J. : Seminario de la relación de objeto, 1956/57, inédito. Ficha de la Escuela Freudiana de Bs. Aires.
- (50) Ver en este mismo trabajo 3, 3.2.
- (51) Lacan, J. : Las formaciones del inconsciente, op. cit. págs. 112/113.
- (52) Cfr. Ibidem. p. 86-87.
- (53) Miller, J.A. : "Esquizofrenia y paranoia", en Psicosis y Psicoanálisis, Bs.As., Manantial, 1985, p. 21
- (54) Lacan, J. : "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", en Escritos 2, México, Siglo XXI, 1980, p. 217 a 268.
- En el original, pgs. 531 a 583.
- (55) Ibidem, p. 243.

- (56) Freud, S. : "La negación" (1925), Obras completas, Bs.As. Amorrortu editores, Tomo XIX, p.253 a 257.
- (57) Cfr. Lacan, J. : op.cit. p. 243.
- En el original, p. 558
- (58) Ibidem, pag. 243/4.
- En el original, p.558
- (59) Ibidem, p.262
- En el original, p.577
- (60) Ibidem.
- En el original, p.577/578
- (61) Sol Aparicio : "De la Verdrängung a la Forclusión" En: Escansión Ornicar?, Bs.As. Paidós 1984, p.116
- (62) Nota 2:
. "La renegación es una operación defensiva mediante la cual se rechaza una creencia, estando en ésta involucrada o no una percepción, rechazo realizado a través de oponer a la creencia no tolerada una otra creencia que tiende a contrarrestarla. La operación es inconsciente para el sujeto, aunque las creencias que se oponen pueden ser ya sea reprimidas o conscientes"
Bleichmar, H. : Introducción al estudio de las perversiones; La teoría del Edipo en Freud y Lacan. Argentina, Helguera, 1976.
Se trata de la renegación de la castración materna. La renegación es una defensa que no logra sino a medias su objetivo; lo renegado no permanece inactivo, se crea un sustituto aceptando así que está al tanto de esa falta.

- (63) Lacan, J. : op.cit.p. 259/60
- En el original, p.275
- (64) Lacan, J. : El Seminario, Libro III, Bs.As. Paidós, 1981,
p. 118.
- (65) Ibidem
- (66) Cfr. Ibidem, p.210
- (67) Ibidem
. Acerca de la identificación especular ver en este mismo trabajo 1.1.4. y 1.5.1.
- (68) Lacan, J. : op.cit.p. 249
- (69) Cfr. Miller, J.A.: op.cit.p.21 y sigs.
- (70) Cfr. Lacan, J. : op.cit.p. 200 y sigs.
- (71) Ibidem, p.216
- (72) Ibidem
- (73) Ibidem, p.217
- (74) Freud, S. : "La negación", op.cit.p.255.
- (75) Ver en este trabajo 1.4.2
- (76) Cfr. Freud, S. : "La negación", op.cit.p.253
- (77) Cfr. Freud, S. : "La negación", op.cit.p.254
- (78) Cfr. Lacan, J. : "Respuesta al comentario de Jean Hippolite sobre la Verneinung de Freud", en Escritos 2,
op.cit.p.143
- En el original, p.382

- (79) Sol Aparicio ; op.cit.p.107
- (80) Ibidem
- (81) Ibidem,p. 110
- (82) Cfr.Miller,J.A. ; op.cit.p.21 y sgts.
- (83) Freud,S. ; "Los orígenes del psicoanálisis, Cartas a Fliese,
Carta 52",Tomo III,Cap. XIII,Bs.As.Amorrortu,
1976,p.741
- (84) Lacan,J. ; El Seminario,Libro III,op.cit.p.224/25
- (85)Sol Aparicio ; op.cit.p.104
- (86) Ver en este mismo trabajo 1.4.2
- (87) Sol Aparicio ; Ibidem.
- (88) Lacan,J. ; "Respuesta al comentario de Jean Hippolite",
op.cit.p.148
- En el original,p.387-388
- (89) Ibidem,p.382.
- En el original,p.382
- (90) Lacan,J. ; Los cuatro conceptos fundamentales del psico-
análisis,op.cit.p.203.
- (91) Ver en este trabajo 1.1.4
- (92) Ibidem
- (93) Lacan,J. ; op.cit.p.213
- (94) Ibidem,p.216
- (95) Ibidem,p.215 y sigts.

- (96) Ravinovich, D; op. cit. p.70
- (97) Ver en este mismo trabajo 1.1.5
- (98) Ravonovich, D.; op. cit. p.76
- (99) Ibidem
- (100) Para el desarrollo de este punto nos hemos basado en el Seminario "De la falta del objeto al objeto falta", dictado por el Dr. Rolando Karothy y el Dr. Rodríguez Ponte, 1985, en la Escuela Freudiana de BsAs. (inédito). Fichas de la E.F.B.A.
- (101) Freud, S. : "Tres ensayos de teoría sexual", en Obras Completas, Tomo VII, Bs.As., Amorrortu, p.123.
- (102) Ibidem
- (103) Ibidem
- (104) Ibidem
- (105) Ibidem, p.134
- (106) Karothy-Ponte; Seminario citado.
- (107) Freud, S. : "La negación", op. cit. p.253
- (108) Freud, S. : "Los dos principios del suceder psíquico", Obras Completas, Tomo II, Bs.As., Nuevo Mundo, 1974, p.495
- (109) Freud, S. : "El malestar en la cultura", Obras completas, Tomo III, Madrid, Nuevo Mundo, 1968, p. 1 a 63
- (110) Ibidem, p.3
- (111) Cfr. Freud, S. : "Pulsiones y destinos de pulsión", Obras

completas, Tomo XIV, Bs.As. Amorrortu, 1976, p.
113 a 152

- (112) Ibidem, p.114
- (113) Ibidem, p.115
- (114) Karothy-Ponte ; Seminario citado,
- (115) Freud, S. ; op.cit. p.129/30(nota).
- (116) Ibidem.
- (117) Karothy-Ponte ; Seminario, op.cit.
- (118) Karothy-Ponte; Ibidem
- (119) Freud, S. ; op.cit. p.116
- (120) Freud, S. ; "La negación", op.cit. p.
- (121) Ibidem, p.254
- (122) Freud, S. ; "Proyecto de una Psicología para neurólogos",
Obras Completas, Bs.As., Biblioteca Nueva Ma-
drid, 1968, p.909.
- (123) Freud, S. ; "Pulsiones y destinos", op.cit. p.130
- (124) Karothy-Ponte; Seminario citado..
- (125) Cfr.Freud, S. ; "Proyecto de una psicología para neurólo-
gos", op.cit. p.909 a 911.
- (126) Karothy-Ponte; Seminario citado,

- (127) Freud, S.: "La negación", op.cit.p.255
- (128) Lacan, J. : Los cuatro conceptos, op.cit.p.196
- (129) Cfr.Ibidem p.261
- (130) Ibidem p.244
- (131) Ibidem p.245
- (132) Ibidem,p.261
- (133) Ibidem
- (134) Ibidem
- (135) Ibidem
- (136) Ibidem p.210
- (137) Ibidem
- (138) Ibidem,p.199
- (139) Freud, S.: "Pulsión y destinos de pulsión", op.cit.p.125
- (140) Lacan, J.: op.cit.p.184
- (141) Freud, S.: op.cit.p.114
- (142) Ibidem
- (143) Lacan, J.: op.cit.p.170
- (144) Ibidem,p.171
- (145) Freud, S.: op.cit.p.122
- (146) Lacan, J.: op.cit.p.172/73
- (147) Ibidem,p.173

(148) Ibidem,p.184/85

(149) Ibidem,p.247

(150) Nota:

. Seminario posterior a la época que nos ocupa.Fue dictado en 1966-67.Clase del 16 de noviembre de 1966.

Cfr.Lacan,J.:Los cuatro conceptos...op.cit.p.181

(151) Ver en este mismo trabajo 5.4.6

(152) Cfr. Lacan,J.;op.cit.p.210/11

(153) Lacan,J,: op.cit.p.212

(154) Ibidem,p.181

(155) Cfr. Ibidem.

(156) Ver en este mismo trabajo 5.4.2.

(157) Ver en este mismo trabajo 5.4.6

(158) Ver en este mismo trabajo 5.4.5.

(159) Ibidem

====*****====

"Toda idea de sujeto -salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica -, arrastra el sentar ontológicamente el subjectum (hypokeímenon), por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el "alma sustancial" o el "hacer de una conciencia una cosa" (1)

MARTIN HEIDEGGER.

"Ser y tiempo"-México - Fondo de Cultura Económica- 1951- pag.58.

"El inconciente es la suma de los efectos de palabra en el sujeto, a ese nivel en que el sujeto se constituye con los efectos del significante. Eso señala que con el término sujeto no designamos el sustrato viviente que es preciso al fenómeno subjetivo, ni ninguna clase de sustancia, ni ningún ser de conocimiento en su pathía, secundaria o primitiva, ni siquiera el logos que se encarnaría en ningún lugar sino el sujeto cartesiano que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza."(2)

JACQUES LACAN

"Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"-España - Serie Barral - 1974 - Pág.134

==***❖❖❖***==

Unidad 2: La problemática del substancialismo.

Introducción.

Vamos a referirnos a la idea de ousía en Aristóteles traducido como substancia para abordar, desde los sentidos dados a la ousía, el sentido unitario que rescata Heidegger en su búsqueda del origen de la idea de sujeto.

Ya que tanto Lacan como Heidegger proponen la superación del substancialismo, creemos interesante mostrar la lectura que uno y otro han realizado del acto inaugural de Descartes. Lecturas diametralmente opuestas que esclarecen acerca de la cuestión del substancialismo y su superación.

El último punto de esta unidad está referido a la relación entre el psicoanálisis, el sujeto cartesiano y la ciencia moderna. Si bien la teoría del sujeto en Jacques Lacan no supone la idea griega de sustrato (*hypokeímenon*). No se trata tampoco de un idealismo, en el sentido de una identidad entre el ser y el pensar en que el pensar subsume al ser.

2.1.1.-El concepto de ousía en Aristóteles.

En el Libro V (Delta) de la Metafísica o Filosofía Primera como la llamó Aristóteles, se tratan los sentidos del significado de la substancia(ousía)

Lo que se predica de las substancias se llama cualidades o accidentes, siendo la substancia un sustrato individual

que sujeta o tiene unidas a las cualidades. La substancia es la cosa individual, el objeto total incluyendo las cualidades que no pueden existir aparte, ni son mero suplemento. (1)

En otro sentido, substancia es lo que constituye el esto de las cosas y cuya destrucción sería la destrucción de la cosa como tal. Es decir, que substancia es también lo que define y caracteriza esencialmente a un ser concreto individual (refiriéndonos a las ousías sensibles). (2)

Ousía es entonces lo que no se predica de otra cosa y la forma, que define y caracteriza esencialmente, a la cosa. Por accidente entiende Aristóteles "Todo lo que se da en algo sin que le pertenezca por sí a la ousía" (...). (3)

Dice Aristóteles:

"Ousía significa: los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire, y los semejantes a éstos y, en general, los cuerpos y sus compuestos tanto animales como demonios y las partes de esos cuerpos. Todos éstos se llaman ousías porque no se predicán de un sujeto, sino que las otras cosas se predicán de ellas. En otro sentido, ousía es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto, por ejemplo, el alma es causa inmanente de la existencia del animal. Son también las partes inmanentes de esos seres, las cosas que los determinan e indican su esto, cuya destrucción acarrearía la destrucción del todo. Por ejemplo, en el caso de la superficie respecto del cuerpo (...) Por último, también

se llama ousía de cada cosa a "lo que es ser esto", cuyo enunciado es la definición. De todo esto resulta que ousía tiene dos significados; el sujeto último que no se puede predicar de otra cosa, y lo que es un esto separado, es decir, la configuración y la forma de cada cosa"(4).

En el libro VII Zeta 1028 a. Aristóteles enuncia que el término ente tiene muchos significados, pero ente en sentido primero es la ousía, es el "qué-es" o un esto.(5)

En sentido primero, ente, no son las cualidades sino algún esto que es la respuesta a la pregunta "qué es", a lo cual se responde nombrando un ser individual concreto que no puede predicarse de nada, por ejemplo caballo u hombre. Lo que no se predica de nada es en-sí. Las cualidades o accidentes son en-otro(6).

La ousía, afirma Aristóteles, es anterior a las demás categorías de tres modos; "en el enunciado, en el conocimiento y en el tiempo".

1- Puede tener existencia separadamente, por tanto, es pri-(7) mera en el tiempo. No debemos entender que se trata de que la ousía (substancia), puede existir sin cualidades. Tampoco las cualidades pueden existir sino en una ousía. "La substancia es el objeto total - explica Ross -, incluyendo las cualidades, relaciones, etc. lo cual forma su esencia, y ésta puede existir aparte"(8).

O sea, que la ousía es primera en el tiempo porque como cosa individual compuesta de materia y forma, puede existir

aparte. Por este mismo argumento los géneros y las especies, consideradas universales, no pueden ser ousías porque no tienen existencia aparte, separada.

La ousía es, además, primera en el enunciado ya que el enunciado de cualquier cosa debe incluir la ousía de esa cosa. La definición de la substancia (ousía) no necesita de la definición de otra categoría mientras que para definir otra categoría es necesario definir a la substancia.

Finalmente, la substancia es primera en el conocimiento porque conocemos algo cuando conocemos el qué-es, y el qué-es corresponde a la substancia. Ross hace notar en referencia a lo anterior, que de este modo Aristóteles hace referencia a la substancia no como compuesto de materia y forma en un individuo concreto, sino a la naturaleza esencial de la cosa que se expresa en la definición; lo que es ser esto. Agregando que esta doble significación se halla presente en todo el estudio aristotélico de la substancia. (9)

Luego de estas referencias acerca de los sentidos dados a la ousía, vamos al libro VII Zeta en el cual se lee:

"Libro VII Zeta 1028b. El tema que desde mucho tiempo, ahora y siempre, se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades ¿qué es el ente? viene a ser qué es la ousía? (...) De aquí que para nosotros la tarea más importante, primera y única, es investigar la naturaleza del ente en el sentido señalado" (10)

En el Libro VIII (eta) 1042a. de la Metafísica, Aristóteles retoma para examinar lo que algunos han establecido como ousías:(11)

- 1- Lo que es ser ésto.
- 2- El sustrato (hypokeímenon)
- 3- El género y la especie.
- 4- El universal.

El punto 1 expresa que ousía es "lo que es ser ésto". En este sentido ousía es lo que expresa la definición ya que la definición lo es del "lo que es ser esto", lo que es por sí. Aristóteles explica que el "lo que es ser ésto" no corresponde a algo compuesto de materia y forma o sea el individuo concreto, ya que sólo hay "lo que es ser ésto" de aquello que se enuncia en la definición y la definición no lo es del individuo.(12)

2- El sustrato(hypokeímenon), explica, es ousía en el sentido de que es aquello de lo cual no se predica nada. Es el sujeto de la oración y lo que subsista a los cambios.

La substancia admite y posibilita el cambio ya que posee un sustrato, materia o potencia, en que se dan los cambios de las cualidades sin que por ello la cosa concreta individual deje de ser lo que es o sea, modifique su forma, su esencia. La materia o sustrato(hypokeímenon), es un elemento irracional o desconocido por oposición a la forma que se expresa en la definición.

El cambio dá a Aristóteles la posibilidad de distinguir entre accidente y ousía, ya que la ousía admite el cambio sin dejar de ser lo que es, mientras que si una cualidad cambia se transforma en otra cualidad.(13)

El universal y el género no son ousías, ya que no poseen una existencia separada. Explica Aristóteles Libro VII Zeta 1038 b. que el universal no es ousía, porque la ousía de algo es lo que le es propio, y el universal es común a muchos particulares. Además, la ousía no se predica de un sujeto y el universal sí. El universal no es ousía ya que no indica un esto sino un tal, ya que no es sujeto sino predicado.(14)

Refiriéndose a las ousías sensibles, por todos aceptadas, nos dice que en cierto sentido ousía es:

- 1- El sustrato (hypokeímenon).
- 2- El enunciado y la forma.
- 3- El compuesto de materia y forma.(15)

El sustrato (hypokeímenon) es ousía, entendiendo por sustrato la materia primera que es un esto en potencia y no en actividad.

Decíamos antes que la materia es el presupuesto para el cambio que no es absoluto sino relativo. La materia, además, no existe nunca separada ya que es uno de los elementos constitutivos de la naturaleza de los objetos individuales concretos, compuestos de materia y forma.

Aristóteles distingue entre sustancias puras y las subs-

tancias de los seres individuales y concretos. En éstos, la materia es un principio de individuación. Siendo que la forma de cada especie es idéntica a todos los miembros de la especie, entonces la forma no puede servir como principio de individuación. La materia es, entonces, lo que distingue a un individuo de otro.

Ross presenta una objeción basada en que la materia es en sí misma incognoscible y, por tanto, "resulta que las cosas más reales del mundo no son cognoscibles" (16)

La solución la encuentra en la distinción entre; conocer por la definición y conocimientos inmediatos, en un acto. El segundo corresponde a los seres individuales, a los cuales es inaplicable la definición, tal como expresábamos anteriormente.

Hasta aquí algunas consideraciones acerca del sustrato (hípokeímenon), materia o potencia. El punto 2 dice que ousía es el enunciado y la forma. Por forma y enunciado debemos entender, explica Aristóteles, lo separable por la razón. (17)

La forma moldea o informa a la materia en los seres individuales concretos, o sea las ousías sensibles a las cuales nos referimos. Retomaremos el punto.

Finalmente, en otro sentido, ousía es el compuesto de materia y forma, entendiendo por ello lo que tiene una existencia separada, lo único que no es en otro.

En el Libro VIII 1043 a. de la Metafísica, Aristóteles enuncia qué es la ousía de las cosas sensibles consideradas no en potencia, sino en actividad. Dice:

"1043a.- La ousía es la causa del ser de cada cosa", disponiéndose a indagar "en qué consiste la causa del ser de cada cosa"

Habíamos dicho, siguiendo a Aristóteles, que la definición expresa "lo que es ser ésto" y, por tanto, la ousía, pero Aristóteles distingue tres tipos de definición. Para definir una casa, por ejemplo:

- Por los materiales, lo cual es una definición de la casa en potencia.
- Por lo que caracteriza a la cosa por su actividad, por ejemplo, como refugio protector de bienes y personas.
- Por la atribución de la actividad a los materiales no como forma impuesta sino como la puesta en obra de ellos, como si la forma surgiera de ellos mismos.

Concluye Aristóteles que ousía es entonces, en cierto sentido, materia que supone la cosa en potencia, actividad como forma entendida en abstracto, y en un tercer sentido, es el compuesto de ambas, o sea, la forma o actividad atribuida a cierta materia.

El Libro Zeta de la Metafísica, expresa que lo que buscamos al preguntarnos "por lo que hace" que la cosa sea lo que es" lo que determina que este material sea una cosa determinada",

es la forma. Si la sílaba no es idéntica a las letras que la componen, explica Aristóteles, es porque implica otra cosa. Esta otra cosa es la razón de porqué esto es carne y a quello sílaba. La forma es lo inmaterial e inmanente a la cosa concreta individual. Lo que hace que la cosa sea lo que es, es la esencia, su forma esencial, su principio estructural.

"La larga discusión que Aristóteles consagra en el Libro Z a la cuestión de saber lo que constituye el elemento substancial de las cosas, termina por la declaración de que es la forma o la esencia"(18)

La causa del ser de una cosa, su substancia es, afirma Aristóteles en el Libro Z, la forma, la esencia inmaterial, inmanente y no sobreagregada a la materia. Este sentido prevalece.

De un modo más concreto, la esencia es a veces, en Aristóteles, la causa final, explica Ross. (19)

2.2.1.-Referencia al sentido unitario de la palabra ousía (substancia) e hypokeímenon (sustrato) en Aristóteles, según Heidegger.

De los sentidos dados a la ousía, Heidegger intenta hallar el sentido unitario y a partir de allí, busca el sentido del hypokeímenon (sustrato) (20).-

La Metafísica, afirma Heidegger, gira en torno a la pregunta: ¿qué es el ente? Es en la respuesta a ésta pregunta que intenta hallar el sentido del hypokeímenon.

La pregunta por el ente lleva implícita la pregunta por el ser que, afirma el autor, quedó sin embargo sin investigar. (21). Ousía fue traducido por substantia en la Edad Media y bajo ese nombre pasó a la Edad Moderna.

Heidegger se pregunta por el sentido unitario de la ousía y no por la multiplicidad de sentidos que tenía la palabra en Platón y Aristóteles. Concluye en afirmar que el sentido unitario de la palabra ousía es permanente presencia. La pregunta por el ser del ente es entonces la pregunta por lo permanentemente presente en el ente.

Lo dado es la cosa con sus propiedades, pero éstas cambian, por tanto no son su ser. El ser de la cosa es lo que se mantiene en los cambios: el sustrato de las propiedades, lo permanentemente presente, el soporte; el hypokeímenon.

"Ontológicamente "hypokeímenon" es, por ende, un nombre del

ser de la cosa. Es el primer nombre que recibe la ousía al intentar responder a la pregunta: ¿qué es el ente?. Aristóteles les da después otros nombres, pero todos permanecen referidos al primero! (22)

Heidegger encuentra en la idea de hypokeímenon el antecedente de la idea del Yo-sujeto en Descartes. La idea de hypokeímenon habría pasado como subjectum a la Edad Media y como sujeto identificado al Yo a la Edad Moderna con Descartes, ya que ese concepto es el que Heidegger encuentra al analizar el cogito cartesiano.

Jacques Lacan se opone, al elaborar su teoría del sujeto, a toda idea substancialista, a toda idea de hypokeímenon (sustrato). Se opone a las ideas de yo psicológico, alma substancial o identidad del sujeto que poseen la propiedad de ser un centro, una substancia permanentemente presente en el sujeto, pero, si bien hasta aquí Lacan está en cercanía a Heidegger en el sentido de oponerse a toda idea substancialista del ser del hombre, ambos autores realizarán una lectura diferente de un momento esencial en la historia del pensamiento occidental; el acto inaugural de Descartes. Mientras que Heidegger ve allí el traslado, de un modo nuevo, de la idea griega del hypokeímenon al Yo-Sujeto, Lacan tematiza la experiencia cartesiana del cogito como acto inaugural del sujeto efecto del significante, el cual no es de ningún modo una substancia. Se referirá Lacan posteriormente a las lecturas del cogito cartesiano y a la falsa identificación entre el ser y el pensar que el propio Des-

cartes opera más allá de su experiencia.

Al plantear su noción de sujeto, Lacan está luchando contra la carga que ésta arrastra de ser sustrato o soporte tal como Heidegger lo señala. Pero no deja de usar el término sujeto, en cuya raíz Heidegger encuentra precisamente la idea griega de hypokeímenon (sustrato). Por lo mismo, en otro lugar (23), decimos que no es posible plantear que, en psicoanálisis, se trata de un proceso sin sujeto. La idea de sujeto se mantiene y ésta marca una diferencia con la cadena significativa en que el sujeto se aliena. Si Lacan no conservara la idea de sujeto, representado ausente en la cadena significativa, sujeto de lo real, convertiría el psicoanálisis en un idealismo. Todo sería cadena en movimiento, indeterminación significativa.

Vamos ahora a referirnos a la lectura heideggeriana de Descartes y a la lectura lacaniana del cogito para contraponer ambas y mostrar los caminos diferentes que siguen Heidegger y Lacan en torno a la misma problemática: la cuestión del substancialismo y de su superación.

2.3.1.- Lectura heideggereana del cogito cartesiano.

La concepción del ser y del pensar en los modernos, a partir de Descartes, es influenciada, afirma Heidegger, por la concepción de la verdad (24).

La verdad como certeza, tal como la concibe Descartes, inaugura lo que Heidegger llama: "Metafísica de la subjetividad" y que ubica de Descartes a Husserl.

"Descartes es el punto de partida de esta metafísica de la subjetividad. En él hay ciertamente un nuevo comienzo, pero no un comienzo radical, en cuanto tiene sus raíces en la metafísica anterior. Para distinguir estas dos formas de la metafísica, fijando al mismo tiempo su continuidad, Heidegger habla de una metafísica de la subjetividad (subje^ktivität) y de una metafísica de la subjetividad (subje^ktivität).

La anterior a Descartes se llama metafísica de la subjetividad porque determina el ser desde el subjectum (hypokeímenon). La moderna es una metafísica de la subjetividad en cuanto determina el ser desde el sujeto (Yo). En ambas, el concepto fundamental es el sujeto. Pero éste recibe en la segunda una nota específica; su identidad con el Yo, a pesar de lo cual conserva sus notas genéricas. La metafísica de la subjetividad es, pues, una especie del género metafísica de la subjetividad. (25)

Descartes se ocupa de buscar un fundamento absoluto, un subjectum de la verdad entendida como certeza. Podemos pregun-

tarnos, siguiendo a Heidegger, qué característica tiene para el hombre moderno la certeza, ya que también el hombre medieval buscaba la certeza.

Heidegger ubica lo matemático como rasgo fundamental del pensar moderno. En relación a lo matemático como forma del saber cuya característica es la autofundamentación implicando, por lo tanto, el alejamiento de la revelación como fuente primera de la verdad, Heidegger dice:

"Hasta el surgimiento explícito de lo matemático como rasgo fundamental del pensar, la verdad normativa era la de la iglesia y la de la fe. La averiguación del auténtico saber acerca del ente, se realizó en la interpretación de las fuentes de la revelación, de la escritura, y de las tradiciones de la iglesia(...) En el fondo no había un saber mundano.

El así llamado saber natural no revelado, no tenía por lo tanto para sí, y menos por sí mismo, una forma propia de inteligibilidad y fundamentación"(26)

Los nuevos principios; Libertad, autodependencia y autofundamentación, darán al hombre moderno, la característica esencial de la certeza.

Dice Richardson en su escrito sobre Heidegger y la caracterización del hombre moderno:

"What characterizes him most properly, perhaps, is the vindication of his own Liberty, whereby he makes his declaration of independence from the ties of faith that bound his medieval

forefathers. The universe becomes for him, by and large, an anthropocentric rather than a theocentric one, or as Heidegger express it, "...he frees himself unto himself(...)." (27)

La certeza del dogma (y) de la inmortalidad es reemplazada por la certeza de sí mismo, que fundamenta las demás certezas.

"What does it imply? It means that man must decide for himself what for him is knowable, what is knowledge and what is certitude."

It is the proper task of Descartes to elaborate the metaphysical ground of the new anthropocentric liberty by suggesting an answer to this triple question. The ground obviously must be itself certain. What is more, it must bear its own "credentials", justifying in itself the basic (sup)position that the freedom in question lies in self certitude. Finally, it must ground other certitudes". (28)

Esta certeza en que se fundan las demás certezas ocupa el lugar de fundamento absoluto de la verdad. Es el sub-jectum que viene a reemplazar, en un movimiento que va de las cosas al sujeto, al hypokeímenon, al subjectum tal como se concibió en la metafísica griega y medieval que Heidegger llama metafísica de la subjetividad. El nuevo subjectum es el Yo del co-gito. El "yo pienso". "Yo" que es el fundamento o soporte del pensar.

Hasta Descartes, la proposición de algún modo, explica Hei-

degger,(29)era una cosa más entre las cosas.Fue tomada como algo que se presentaba por sí mismo.

Al anunciar el cogito Descartes dice;"Yo pienso",esto es, yo pongo lo pensado en la pro-posición;coloca a la proposición sobre su fundamento;el yo.Éste es el principio de todo saber.Un saber que se sabe a sí mismo.El cogito es una proposición en la cual aquello sobre lo que ella dice algo no es tomado de otra parte.

"En la esencia de la posición está la proposición;yo pongo;ésta es una proposición que no se dirige a algo dado de antemano,sino que sólo se da a sí misma lo que hay en ella; yo pongo,yo soy el que pone y piensa. Esta proposición tiene la particularidad de que en ella primero se pone aquello acerca de lo cual ella enuncia;el subjectum.Lo que ella pone es en este caso el yo,es el subjectum del principio primero. Por eso el Yo es lo subyacente(Zugrundeliegendes)eminente, hypokeimenon,subjectum,el subjectum de la posición en general.Por eso es que desde entonces se toma el yo preferentemente como el subjectum,como "sujeto"(30).

La pregunta cartesiana por un fundamento primero significa la búsqueda de un subjectum.Ahora bien,en la metafísica griega y medieval que es metafísica de las cosas,subjecta son todas las cosas;la planta,el mineral,el animal,el hombre.

Desde la nueva concepción de la verdad como certeza,se modifica la dirección de la pregunta por el ser del ente.Se

Zugrundeliegen: ser en de base; motivar

busca, ahora, una permanente presencia, un fundamento, no en las cosas, sino en aquello que satisface las exigencias de la verdad como certeza. ¿Cuál es, ahora, el subjectum indubitable?

"Esta pregunta - afirma Danilo Cruz Velez, -, no apunta ya a todos los entes como en la metafísica anterior, sino sólo a uno de ellos, al que posee entre ellos en grado sumo el carácter de la indubitabilidad.

Se busca, pues, un sub-jectum preeminente como punto de partida de la meditación sobre lo demás.

¿Cuál es ese subjectum privilegiado? El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza que impulsa a buscarlo; la duda (...). Lo único que queda como indubitable es la duda misma, pues no puedo dudar de que estoy dudando. Pero el dudar es un modo del pensar (cogitar). Por tanto, el ego-cogito es ese subjectum privilegiado que se busca" (31).

El Yo se convierte en la substancia permanentemente presente en que todo lo demás es. El yo se convierte en el fundamento de la verdad como certeza del representar.

"For sub-jectum (hypokeímenon) is that which of itself underlies all modalities of any phenomenon" (32).

El yo del cogito toma las notas del hypokeímenon griego, del sub-jectum medieval, sólo que con Descartes se traslada lo absoluto, lo permanentemente presente, lo en-sí de las cosas al Yo.]

Es éste el pasaje -afirma Heidegger- de la Metafísica de la subjetividad a la Metafísica de la subjetividad.

El Yo es el soporte de sus propiedades, de sus cogitaciones, es lo permanente en los cambios, el soporte(33)

En el cogito el conocer y lo conocido están simultáneamente presentes en el acto de conocer. Richardson, a partir de Heidegger, muestra tres aspectos del cogito que lo convierten en el fundamento absoluto de la verdad como certeza(34)

En primer lugar, el cogito implica una decisión; el estar pensando tanto como el estar conociendo supone un proceso que implica proponer lo que es conocido. El que pone lo conocido es el hombre, por tanto implica también aseverar que lo cognoscible es todo aquello que puede ser término de una proposición. Es decir, cualquier objeto. Finalmente, implica una decisión acerca de qué es certeza. La certeza supone el control de ambos; el concededor y el conocido.

"Insofar as it is not only a model but a condition for them. For one can not think at all, sc. propose an object to one-self unless one know oneself to exist as the self-proposer of what is proposed. This proposing of the self to the self, by the self, which we normally call self-awareness or consciousness, is interior to a proposing of any kind that can be called "true".

That is why the cogito is the fundamentum inconcussum of all truth and for that very reason the subjectum of all certitude"(35)

El Yo que pone lo pensado en la proposición, determina, -afirma Heidegger-, el suelo en el que el ente se hace presente. De este modo, el Yo es el ser del ente, es aquello en lo cual todo lo demás es en otro; el soporte, el subjectum, el Yo.

Dice Heidegger:

"Este yo elevado a subjectum eminente en razón de lo matemático, no es según su sentido nada "subjetivo" al modo de una propiedad casual de un hombre particular. Este "sujeto" llevado a la preeminencia en el "yo pienso", el yo, sólo tiene un sentido subjetivo cuando no se comprende su esencia, es decir, cuando no se lo desarrolla desde su proveniencia ontológica"(36)

Según la lectura heideggereana el luego del cogito no lleva a una conclusión, sino que es expletivo. Por tanto, la fórmula de Descartes se leería como: "Yo pienso (y en esto consiste el hecho de que) yo soy".

"El mismo Descartes, opina Heidegger, hace notar que no se trata de un razonamiento. El sum no es una consecuencia del pensar, sino por el contrario, es su fundamento (Grund), su fundamentum (...). Esta proposición (el cogito) tiene la particularidad de que en ella primero se pone aquello acerca de lo cual ella anuncia, el subjectum. Lo que ella pone es en este caso el "yo"; el yo es el subjectum del principio primero"(37).

Heidegger, en su lectura del cogito, pone el acento en la

simultaneidad del ser y el pensar, afirmando que el ser del ante en Descartes, el fundamento, lo en-si permanentemente presente es el yo-sujeto en tanto soporte de todo lo que es. Los entes son en la representación. Son en tanto son representados. El yo pone lo pensado en la proposición, en la representación. Esta simultaneidad implica la identidad del ser y el pensar.

A partir del análisis del cogito, Lacan pondrá en disyunción el ser y el pensar. Puntualizando que, si bien Descartes identifica ser y pensar, su experiencia, la experiencia cartesiana del cogito, nos muestra la diferencia, la disyunción entre el ser y el pensar, aunque ésta no haya sido tematizada por Descartes. A ello nos referimos en el punto siguiente.

Heidegger llega a la conclusión de que la experiencia cartesiana convierte al nuevo ente tematizado, el yo, en una cosa que piensa, es decir, en el subjectum que está a la base de la representación al modo de fundamento absoluto. El Yo, el acto inaugural de Descartes, es el heredero del hypokeímenon griego.

En este sentido el subjetivismo como un fundamento en que el ente es (subjektität) y no como, por ejemplo, lo opuesto a colectivismo, subjetividad (subjektivität) ha estado latente siempre desde que la metafísica comenzó con Platón primero concibiendo el ser como algo a ser visto por alguien que ve. (38).

==***⊗***==

"Voilà qui n'est rappelé que pour écarter toute
"philosophie" de l'emploi que nous avons fait cette année
du cogito, l'égitime, croyons-nous, de ce que le cogito ne
fonde pas la conscience, mais justement cette refente du su-
jet"

LACAN, J. (39)

==***⊗***==

2.4.1.- Lectura lacaniana del cogito cartesiano.

En el Seminario de la Identificación, Lacan postula a modo de tesis, que nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos. (40)

El Seminario de la Identificación dictado en 1961/62 comienza con una extensa referencia a Descartes. Lacan explica que tratándose en ese seminario del sujeto como efecto del significante, es una buena puerta de entrada al "pienso, luego existo". El análisis del cogito cartesiano señala el primer paso que es necesario dar para comprender de qué sujeto se trata en psicoanálisis.

Ese "pienso, luego existo" -afirma Lacan-, es infinitamente más fluyente, más deslizante, que esa especie lapidaria en la que se marca la idea inadecuada que Uds. - nos dice -, pueden tener del proceso cartesiano (41)

La filosofía, explica Lacan, ha intentado siempre superar a Descartes. Lacan plantea en el Seminario citado, que no se trata de superar a Descartes sino de extraer el máximo de efectos de la utilización de los impases que la obra de

Descartes connota.

Nos es necesario hacer una breve referencia a Descartes, ya que Lacan remite a las Meditaciones Metafísicas para puntuar allí su lectura.

Descartes decide que deberá poner en duda todo conocimiento adquirido hasta entonces con el objetivo de hallar un primer fundamento sobre el cual fundar el andamiaje de la ciencia y la filosofía.

En la búsqueda de la verdad como certeza absoluta, Descartes decide comenzar por dudar de todo aquello de lo que pudiese dudar y tratar provisionalmente como falso todo aquello en lo cual pudiese encontrar la menor duda.(42)

En la Primera Meditación, Descartes explica que no necesita abordar una a una sus antiguas opiniones para destruirlas por el método de la duda, sino que atacará los principios sobre los cuales éstas reposan, comenzando por los sentidos.

Duda, en primer lugar, de todo aquello que ha admitido de más verdadero y seguro: aquello que ha conocido por los sentidos. Se da cuenta que los sentidos, a veces, lo engañaban. Aún el hecho de estar frente a la estufa, tener un cuerpo, etc. podía ser sólo la imagen de un sueño ya que no existen, dice, ^{los} indicios concluyentes para distinguir la vigilia del sueño.

Inmediatamente, Descartes examina los conocimientos que le vienen de las matemáticas. En aritmética y geometría, di-

ce, se trata de cosas simples, como por ejemplo la extensión, el tiempo de duración, etc. De éstas no puedo dudar, ya que contienen algo de cierto e indudable.

Dice Descartes:

"...aunque esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad e incertidumbre"(43)

Introduce seguidamente, Descartes, la hipótesis del genio maligno. Una hipótesis epistemológica.

Podría ser -dice Descartes-, que exista un Dios tan poderoso que quiere que me equivoque cada vez que concluyo en que $2+3=5$, y que el cuadrado tenga cuatro lados. De este modo la duda se extiende también a las proposiciones de las matemáticas.

Dios, dice, seguidamente, es soberanamente bueno; no podría querer que me engañara, y sin embargo, a veces, estoy equivocando y me engaño. Si lo quiere a veces, también podría quererlo todo el tiempo. Pero, entonces, no sería un Dios sino un Genio maligno tan poderoso como un Dios.

Descartes llega así a dudar de todos los contenidos de su pensamiento, de todos los enunciados posibles. La hipótesis del genio maligno engañador hace que Descartes suspenda su certeza sobre todo tipo de enunciado, sin prestar crédito ni

siquiera a las afirmaciones de las matemáticas. Más aún, se propone pensar, aunque en esto se engañara a sí mismo, que todos sus pensamientos son falsos. (44)

Ahora bien, por más astuto y habilidoso que fuese quien me engaña, dice, no podría hacer que yo no sea nada. Al punto, Lacan afirma;

La certeza cartesiana no se funda en el nivel del enunciado, sino precisamente en la enunciación del yo dudo.

Dice Lacan:

"Descartes capta su yo pienso en la enunciación del yo dudo, y no en su enunciado(...)". (45)

Enunciado y enunciación muestra la escisión misma del sujeto del significante Sujeto escindido entre el ser y el pensar. *# Descartes ser = pensar*

Descartes -dice Lacan-, tiene certeza de que el dudar supone un sujeto pensante. El acto de estar dudando, pensando, es en Descartes separado de lo dudado, de lo pensado. De este modo Lacan nos conduce a escuchar la lectura de Descartes, el despejamiento de los dos niveles del discurso que él propugna: enunciado y enunciación,

Abrimos un breve paréntesis para referirnos a la cuestión de la enunciación como acto del sujeto. La problemática de la enunciación como acto del decir aparece en los lingüistas como la apropiación que hace el sujeto de la Lengua. Esta

problemática es retomada por Lacan y analizada desde su teoría del sujeto. Continuamos luego con el análisis del cogito cartesiano.

Lacan se refiere a la enunciación como "acto del sujeto ^{hablante} parlante". Distingue el nivel de lo dicho; el enunciado, del sujeto que dice: sujeto de la enunciación. Pero el sujeto que dice no es un sujeto autoconsciente que se apropia volitivamente de la lengua, sino el sujeto que depende del lenguaje, sujeto que, esencialmente, no sabe lo que dice.

"En tanto el sujeto habla avanza en el desarrollo de los enunciados elidiendo algo que es, precisamente, lo que no puede saber; el nombre de lo que él es en tanto sujeto de la enunciación" (46).

Lacan ubica en el acto de la enunciación esta nominación concebida como el primer nudo significante de lo que enseguida se organizará como cadena giratoria, cadena en la cual el sujeto está representado ausente o con exclusión de su ser.

El yo freudiano es el yo del discurso índice del sujeto que habla. Se trata del pronombre personal. Mientras que para el lingüista el sujeto que dice "yo" anuda la subjetividad al enunciado; para Lacan es a causa de que el sujeto dice yo (je) que el sujeto en el decir, desaparece, está en fading.

"El yo que enuncia, el yo de la enunciación, no es lo mismo que el yo del enunciado, es decir, el shifter que en el enunciado lo designa".(47)

En sentido opuesto al enunciado por Lacan, Benveniste afirma:

"Yo significa la persona que enuncia la presente instancia del discurso que contiene yo"(48)

En Lingüística el acto de la enunciación, el yo que enuncia, es idéntico al yo del enunciado.

De este modo, Benveniste retoma una cuestión que había quedado postergada al delimitarse el campo propio de la lingüística como estudio de la lengua.

La preocupación de Benveniste al estudiar los indicadores de personas se orienta a lo que Charles Morris llama el nivel pragmático del lenguaje y que incluye, con los signos, a quienes los usan.

Benveniste toma los pronombres como hechos del lenguaje. Son -dice- "característicos de lo que llamaremos las instancias del discurso, es decir, los actos discretos y cada vez únicos, merced a los que la lengua se actualiza en palabras en un locutor" (49)

Benveniste se interesa por el habla, el acto individual, que conceptualiza como enunciación. Entendiendo por enunciación la conversión individual de la lengua a discurso o proceso

de apropiación de la lengua. Se introduce así la cuestión del sujeto. Para Benveniste, que es una de las fuentes de las que parte Lacan, el sujeto es autónomo, autoconciente, es sujeto del saber.

Esta problemática es retomada por Lacan y analizada desde la óptica del sujeto efecto del significante, sujeto de un no-saber o saber no-sabido. (50)

Benveniste intenta destacar en el enunciado los indicios de la persona, las huellas o marcas de la enunciación; los indicios de la persona (teoría inicial del lenguaje). Destaca que existen ciertos puntos en la lengua que sólo tienen que ver con la conversión de la lengua en discurso. Ahora bien, los indicadores de la enunciación cuentan sólo si forman parte del enunciado.

"De modo que lo esencial es la relación entre el indicador (de persona, de lugar, de tiempo, de objeto mostrado, etc.) y la presente instancia del discurso" (51)

Nos referiremos a los pronombres como indicadores de persona para hacer notar cuál es la problemática que introduce Benveniste junto a otros lingüistas. Se trata del sujeto que produce el enunciado o sea de "la conversión del lenguaje en discurso" (52)

Las formas pronominales son indicios, huellas de la enunciación y por tanto, de la persona.

Dice Benveniste:

"Es identificándose como persona única que pronuncio yo como cada niño de los locutores se pone sucesivamente, como "sujeto"(...)De suerte que este signo está ligado al ejercicio del lenguaje y declara al locutor como tal. Es esta propiedad la que funda el discurso individual en el que cada locutor asume por su cuenta el lenguaje entero(...)lenguaje asumido como ejercicio del individuo"(53)

Jackobson(54)se refirió a las partículas de la lengua que sólo tienen sentido referidas al mensaje, llamándolas shifter; conmutador o transformador. Son símbolos de la lengua pero no pueden ser comprendidos sin remitirnos a su utilización. Por ejemplo: yo, tu, ese, aquel, etc. Tanto para Benveniste como para Jackobson se trata en los casos mencionados, de indicadores de la presencia del locutor; aquel que en cada caso se apropia de la lengua.

Lacan retoma, como decíamos, esta problemática que analiza desde la perspectiva de su teoría del sujeto.

Para Lacan, es precisamente a causa de que el sujeto dice yo(je) que desaparece, está en fajding. Enunciado y enunciación, son dos órdenes, dos dimensiones que no se recubren. A partir de su teoría del sujeto, Lacan subvierte el esquema de la comunicación: emisor-mensaje-receptor. El sujeto engendrado por el significante, sujeto constituido en relación al lenguaje recibe su mensaje del Otro en forma invertida. Lo que el sujeto dice se dirige a otro significante. Se dirige al Otro, se

liga a otro dicho. Pero también, viene del Otro. Parte del Otro y vuelve al Otro. En el decir, en el acto de enunciar el dicho el sujeto no está, está borrado, ausente, en fading, ya que el mensaje viene del Otro y se dirige al Otro, el sujeto en el acto de enunciar, se constituye, cambia por efecto del significante y, a la vez, no está en ninguna parte, está ausente, perdido, excluido de la cadena significante. El sujeto de la enunciación se borra en el proceso de la enunciación.

El sujeto del acto de la enunciación, es el sujeto de lo real, sujeto del objeto "a", causa del deseo. Tal sujeto es irreductible al enunciado, así como el deseo es irreductible al significante en el cual se articula.

"La paradoja del deseo consiste en que él es la metonimia de un discurso del ser donde el sujeto no puede reconocerse" (...) (55)

El ser del sujeto es la falta-en-ser, es decir, el deseo articulado en el encadenamiento significante pero, a la vez, no plenamente articulable. (56)

El sujeto del deseo, sujeto de lo real, es el sujeto del acto de la enunciación.

La certeza del cogito cartesiano está en relación, afirma Lacan, al sujeto del acto de la enunciación. La certeza está en relación al sujeto de lo real, sujeto que dice y que no es el mismo shifter que en el enunciado lo designa. Lacan marca así la disyunción entre el ser y el pensar, entre el sujeto

de lo real y la representación.

Sin embargo, explica Lacan, a partir de la experiencia cartesiana, se operó una falsa identificación entre el ser y el pensar, convirtiendo al sujeto en una unidad sustancializada, un yo psicológico a modo de sustrato.

^{Tomane}
 "Prenderé la función del cogito cartesiano del término feto u homúnculo. Viene ejemplificada por la caída, que no ha dejado de producirse en la historia de lo que se llama pensamiento, que consiste en tomar ese yo del cogito, por el homúnculo que, desde hace tiempo, es representado cada vez que se quiere hacer psicología. Cada vez que se explica la inanidad o la discordancia psicológica por la presencia, en el interior del hombre, del famoso hombrécillo que lo gobierna, que es el conductor del carro, el punto llamado en nuestros días de síntesis. Este hombrécillo ya fue denunciado en su función por el pensamiento presocrático.

Por el contrario, en nuestro vocabulario simbolizamos por S tachada (S) al sujeto, en tanto que constituido como segundo con respecto al significante" (57).

La vacilación entre la falta en ser insuperable y la representación, entre el S1 que designa al objeto "a" y la cadena significante, entre el ser y el pensar, es un concepto fundamental que Lacan sostiene y plantea de diversos modos en su teoría del sujeto en oposición a la idea de sujeto como sustrato o de proceso sin sujeto.

Retomamos la lectura lacaniana del cogito.

En un texto de 1957, Lacan parafraseando a Descartes, dice: "No soy allí donde soy el juguete de mi pensamiento, pienso en lo que soy allí donde no pienso pensar" (58)

En este momento de su obra, Lacan atribuye a Descartes hacer del Yo una substancia absoluta cerrada sobre sí misma. Dirá Lacan que en Descartes la S del significante y la s del significado están en el mismo eje. Es decir, en relación biunívoca. En el decir de Lacan que antes transcribimos y también en el "pienso donde no soy, luego soy donde no pienso", Lacan produce el corrimiento entre la S del significante y la s del significado. No hay entre una y otra correspondencia biunívoca. El hombre se engañaba, dice Lacan, colocándose en su eje común que no está en ninguna parte. "El cogito filosófico está en el núcleo de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo." (59)

En este texto Lacan señala que Descartes desconoce la excentricidad radical de sí a sí mismo con la que el hombre se enfrenta, es decir, la verdad descubierta por Freud. No distingue la experiencia del cogito de su tematización o de lecturas posteriores que producen la identificación del ser y el pensar.

Es una lectura diferente a la que hará en el Seminario de la Identificación y en Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En 1957 Lacan está cercano a Heidegger en la lectura del cogito. En oposición a Descartes, parafrasea el cogito tomando en cuenta las dos dimensiones del discurso, pero no encuentra que siguiendo a Descartes sea precisamente éste el punto al cual es posible arribar.

Lacan pregunta en esta época y en referencia a Descartes, quién piensa en el (que)yo pienso. No se trata, dice, de saber si hablo de mí mismo conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo.

Con esto Lacan se refiere a las dos dimensiones del discurso. El sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Entre estas dos dimensiones no hay correspondencia.

"El Otro -dice Lacan-, es el lugar donde se constituye el yo (je) que habla con el que escucha, ya que lo que uno dice es ya la respuesta. Pero, a su vez, ese lugar se extiende en el sujeto tan lejos como reinan las leyes de la palabra; es decir, mucho más allá del discurso que toma del Yo sus consignas, desde que Freud descubrió su campo inconsciente y las leyes que lo estructuran" (60)

En el Seminario de la Identificación, Lacan anuncia su lectura crítica de Descartes. En ella postulará que la certeza a la cual llega Descartes luego del vaciamiento de todo contenido, de todo lo imaginario, afirma y descubre el sujeto

de la enunciación, del acto de la enunciación. Ninguna gran certeza podría apoyarse, dice Lacan, en el nivel imaginario del discurso. Al negar certeza absoluta a cualquier tipo de proposición mas no al hecho de estar dudando, pensando, o aún más, engañándose, Descartes tiene la experiencia de lo que Lacan llamará el enunciado y la enunciación.

El Yo pienso muestra, dice Lacan, la dimensión voluntaria del juicio. El Yo pienso no es más que un enunciado, dimensión imaginaria del discurso. Es en la enunciación del Yo dudo, donde se apoya la certeza. En el acto del pensar más allá de los contenidos pensados. Sólo que para Descartes se trata de pensamiento consciente.

La misma palabra usa Freud para el inconsciente. Se trata, dice, de "pensamiento" inconsciente .

En Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Lacan afirma que hay entre el quehacer de Freud y el quehacer de Descartes, algún punto de convergencia. Marca una convergencia y una divergencia. (61)

La duda funda tanto en Descartes como en Freud la certeza de que allí donde duda, donde la duda motea el discurso, allí hay pensamiento (Gedanken). La duda soporta la certeza, tanto en el quehacer freudiano como en el quehacer cartesiano. Hasta aquí la convergencia. Se trata de fundar la certeza de que allí hay pensamiento, en el lugar mismo de la duda. La disimetría está en que en ese punto de la duda Freud dirá que hay

allí algo a preservar, pensamiento inconsciente que se muestra como ausente.

Freud "está seguro -dice Lacan-, que ese pensamiento está ahí aislado de todo su yo soy, si así puede decirse por poco que, ahí se da el salto, alguien piense en ese lugar.

Aquí es donde se revela la disimetría entre Freud y Descartes. Esta no radica en absoluto en la gestión inicial de la certeza fundamentada del sujeto. Radica en que en ese campo del inconsciente, el sujeto está en su casa. Y porque Freud afirma su certeza, se realiza el progreso por el cual nos cambia el mundo" (62).

Retomamos la lectura de Meditaciones Metafísicas.

La proposición "Yo soy, yo existo, dice Descartes, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (63)

Soy, dice Descartes, alguna cosa en tanto pienso. Lacan interpreta que se trata de un sujeto evanescente y puntual y no de un sujeto substancializado. Más adelante, retomamos este punto.

"Yo soy, yo existo, dice Descartes, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero; yo no soy pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir un espíritu, un en-

tendimiento o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido..."(64)

"Pero ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que quiere, que también imagina y siente"(65)

Desde la filosofía, particularmente en la conceptualización de Heidegger a la cual nos hemos referido, se considera que es éste el punto en el cual lo inaugural en Descartes, el nuevo ente descubierto resulta cosificado. Descartes pregunta qué soy. La respuesta es; una cosa que piensa. Esto es, dice Heidegger(66), un sujeto subjectum privilegiado, que tomando las notas de una ontología de las cosas, propia de la época anterior a Descartes, resulta cosificado. El Yo identificado al sujeto se convierte así en el nuevo fundamento, en sí, permanente presencia. Estas son las notas características del hypokeímenon griego y del subjectum en la Edad Media. A través del método de la duda, Descartes llegaría a lo indubitable determinado por el nuevo concepto de verdad como certeza. Lo único de lo cual no puedo dudar es de que estoy dudando. Pero, inmediatamente, para el hombre que ha perdido la fe, la seguridad anterior, surgirá la necesidad de un nuevo fundamento, una garantía. Lo encuentra en el Yo. El Yo, explica Heidegger, es el subjectum buscado, lo absoluto, la permanencia en los cambios. Descartes encarna para Heidegger la continuidad del modo del pensar substancialista sólo que de modo inaugural. El Yo es el nuevo ente tematizado que toma sobre sí

las notas de la ontología anterior, una ontología de las cosas. El Yo es la nueva substancia, lo subestante, Todo lo demás es en tanto se representa al Yo. (67)

Lacan hace una lectura distinta del párrafo citado. Se trata, dice, del sujeto efecto del significante como acto inaugural. Sujeto evanescente y puntual que surge como resultado del vaciamiento de todo lo imaginario.

El sujeto cartesiano " es un sujeto que en su punto de emergencia no es de ningún modo una substancia, sino que por el contrario, es un sujeto completamente desustancializado, que de ningún modo es un alma, que no está en relación con ninguna naturaleza; un sujeto desamarrado de todas las adherencias naturales(...)

El sujeto cartesiano existe como un "simple punto", un punto evanescente, ya que como dice Descartes "yo soy, yo pienso" pero ¿cuánto tiempo?, sólo en el instante en que yo pienso" (68) O sea, sólo en tanto sujeto de la enunciación.

La interpretación de Lacan se opone también a la de Hamelin. Dice Hamelin en su análisis del cogito: "el ser que el cogito establece es el ser del pensamiento, nada más. Pero en la segunda Meditación, Descartes se explica a éste respecto con tanta o mayor claridad: "Yo soy, yo existo, eso es verdad, ¿pero por cuánto tiempo?: Por todo el tiempo que dura mi pensar; pues muy bien pudiera suceder que, al dejar por completo de pensar, dejara al mismo tiempo totalmente de ser"(...)

Incurren, pues, en un grave error los que piensan que el cogito y la Segunda Meditación pretenden establecer la existencia de una sustancia puramente espiritual; la existencia del alma. A decir verdad, fue el mismo Descartes quien no obstante la claridad de sus ideas, dió lugar a ese error, en primer lugar porque a menudo dice alma cuando debería decir simplemente pensamiento, o mejor aún, conocimiento(...)(69)

Hamelin advierte acerca de no caer en una interpretación substancialista de Descartes, pero él mismo reduce al sujeto del cogito cartesiano a representación, a pensamiento. Lacan dirá que ese sujeto evanescente y puntual, sujeto que no es de ningún modo una sustancia, es el sujeto del acto de enunciar, sujeto de la enunciación, sujeto dividido entre la falta-en-ser insuperable y la representación en que se constituye alienado.

Freud asegura -dice Lacan-, tiene la certeza, que allí donde duda hay pensamiento, sólo que pensamiento inconciente. Pero el sujeto de la cadena significante, el sujeto efecto del significante, se funda con exclusión del ser. Se trata del sujeto del objeto-falta, sujeto de lo real.

Por eso, la interpretación de Lacan, a partir de su teoría del sujeto, excluye a la vez en el análisis de la experiencia cartesiana del cogito, la versión que hace del acto inaugural de Descartes una sustancia como aquella otra que lo convierte en un ser de representación o pensamiento.

Hamelin, por el contrario, afirma:

"¿Qué clase de ser, entonces, funda y garantiza el cogito? Lo que importa ante todo comprender bien es que el ser que el cogito establece(...) es el ser de nuestro pensamiento, el ser que el hecho de nuestro pensar requiere y supone(...) se trata sólo de alcanzar nuestro ser en la medida en que pensamos (...), el cogito parte del pensamiento y sólo de él y, correlativamente, no alcanza del ser más que lo que el pensamiento supone, dejando de lado la cuestión de saber si nuestro ser total es o no algo más". (70).

El cogito establece el ser de nuestro pensamiento, sólo que ,a partir de Freud, ese pensamiento no es idéntico a la conciencia. El sujeto que piensa no es pura representación.

Desde la óptica del sujeto efecto del significante, el ser que alcanza el ser del sujeto que piensa, está excluido de lo pensado; no se identifica con lo pensado. Es esa la certeza a la que llega Descartes en la experiencia del cogito, afirma Lacan.

Retomamos la lectura de Meditaciones Metafísicas.

En la tercera meditación, Descartes dice que se da cuenta que hasta ahora ha cometido el error de creer que aquello que se representa, es análogo a las cosas que están fuera de él. Más aún, que sus ideas procedían y eran semejantes a esas cosas. Es ésta la actitud natural propia de la posición que Husserl llama objetivismo. No hay un cuestionamiento acerca de la posibi-

lidad de conocer.

"...afirmaba, Dice Descartes, y debido a la costumbre de creer en ello pensaba percibir muy claramente, aunque en verdad no lo percibía en absoluto(...) que existían cosas fuera de mí, de donde procedían estas ideas y con las que guardaba entera semejanza"(71)

Así introduce Descartes la cuestión relativa a la verdad de lo que me represento en el pensar.

Lacan hace notar que en relación al cogito, se trata allí de certeza, ahora en relación a los enunciados, a las representaciones se plantea la cuestión de la garantía de la verdad. La certeza se pone en relación a un real, el sujeto que se afirma en el acto de la enunciación. "Es el ocupar su sitio al nivel de la enunciación lo que le da su certeza al cogito"(1/2). La verdad se juega en relación a un Otro, en Descartes Dios perfecto como garantía de la verdad.

Acerca del modo en que Descartes introduce a Dios como garantía, Lacan dirá que siendo que las verdades eternas han sido puestas en la mente por Dios, resulta que Descartes deja la carga de toda una parte de las verdades y, precisamente, de las eternas a la incumbencia de Dios.

Acerca de las verdades eternas, puedo tener certeza ya que se me representan con claridad y distinción -dice Descartes-, pero como las verdades eternas, las ideas claras y distintas han sido puestas en la mente por Dios, sólo la existencia de

un Dios no engañador puede garantizar la verdad de esa certeza. Pasaje de lo real de la certeza a la verdad.

Dice Lacan:

"Supongo que aprecian la elegancia de semejante solución que deja la carga de toda una parte de las verdades, y precisamente de las eternas a la incumbencia de Dios. Comprendan bien lo que Descartes quiere decir y dice, que si dos y dos son cuatro, es simplemente que así lo quiere Dios. Esto es cosa suya" (73)

Lacan destaca la función del sujeto de la certeza de la relación a la búsqueda de la verdad. El sujeto de la certeza se lanza a la búsqueda de la verdad.

Descartes pasa a considerar a partir de la certeza hallada qué se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta. Llega a la conclusión de que en el cogito no hay nada que le asegure de su verdad a no ser que concibe clara y distintamente lo afirmado.

Juzgúe -dice Descartes-, en el Discurso del Método "que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son todas verdaderas" (74).

Sin embargo, este criterio de verdad no es aplicado inmediatamente. Descartes debe asegurarse de la existencia de un Dios no engañador que garantice la verdad de aquello que concibo con claridad y distinción.

La prueba de la existencia de Dios supone a Dios como un elemento que no engaña. Dios es perfecto e infinito, ya que esa es la idea que posee de Dios, y como en la causa no puede haber menos perfección que en el efecto, se sigue de esto que Dios existe, que es perfecto y por tanto no engañador. El engañar es un defecto de la perfección, por tanto no le cabe a Dios ser engañador.

La duda cartesiana se inscribe en el punto de ruptura de la relación natural entre el sujeto y el objeto. Viene a sacudir la posición objetivista en que el objeto prevalece sobre el sujeto. En palabras de Descartes, la duda sacude la creencia en la semejanza entre mis ideas y las cosas que por tanto se admitía sin cuestionar que existían fuera de mí.

Tematizado el nuevo ente, el yo, surge la necesidad de un fundamento o garantía de la verdad. Heidegger afirma que esa garantía, ese fundamento lo encuentra Descartes haciendo del Yo una substancia absoluta, fundamento o soporte de todo lo demás. El Yo es el Subjectum privilegiado, la substancia permanentemente presente. Lo demás es en otro, en el Yo.

La duda es en Descartes, dice Lacan, el soporte de la certeza; ahora, cuando se trata de la verdad del representar para el hombre moderno que ha perdido la fe ingenua en la existencia del mundo, para ese sujeto que se afirma en la certeza lanzándose a la búsqueda de la verdad, se impone proyectar una garantía de la verdad, un Dios cuya ocupación es la verdad, un Dios no engañador.

Es ésta, dice Lacan, la garantía, el fundamento de la verdad, y no el Yo substancializado. Lacan afirma que habiendo llegado a la certeza de ese sujeto puntual y evanescente que es el sujeto de lo real, Descartes pone la verdad en manos del Otro, Dios perfecto.

"Tan sólo puedo indicar la prodigiosa consecuencia que tuvo esa entrega de la verdad a las manos del Otro, aquí Dios perfecto, cuya ocupación es la verdad, puesto que, sea lo que fuere lo que quisiese decir, siempre sería la verdad, incluso hubiese dicho que dos y dos son cinco, eso hubiera sido verdad." (75)

Este paso era esencial para el surgimiento de la ciencia moderna y también para el surgimiento del psicoanálisis.

"La ciencia supone a Dios en dos formas. Primero, supone a Dios tal como lo reconoció Descartes, como un elemento que no engaña(...) Esta convicción de que hay un elemento que no engaña es totalmente decisiva en la ciencia". (76)

Lo matemático, como rasgo fundamental de la ciencia moderna, según Heidegger, o la invención significativa axiomática (77), proyectan un lugar de garantía de lo así representado. Según Heidegger, el Yo -sujeto cartesiano, como sustancia y soporte de las representaciones. Según Lacan, la garantía de la verdad que debe soportarse sobre esa invención significativa, está dada en la ubicación de un sujeto supuesto Subjeto. En Descartes, Dios perfecto no engañador. El analista, dice Lacan, ocupará

ese lugar del cual deberá correrse, ya que su lugar no es el de un Dios sino el de desecho. †

En análisis, dice Miller siguiendo a Lacan(78), el sujeto habla con la ilusión de producir el significante amo, significante que sostiene la estructura, el Sl. Se trata de querer saber dónde comenzó todo, cuál es el origen, qué soy, qué deseo. Es decir, hallar algo que sea capaz de explicar y dar cuenta de todo lo demás. El sujeto quiere saber al modo cartesiano. Sólo que se trata de saber cuál es el significante que me funda, que me representa, que sostiene toda la estructura. (79)

El Otro, garantía de la verdad, surge como metáfora del Sl. El sujeto fundado por exclusión en el significante se constituye como no-sabiendo, excluido del significante que lo aliena y cuya diferencia intentará llenar lanzándose a la asociación libre, procurando producir el significante amo, la certeza que dé cuenta de toda la estructura. Proyecta, entonces, una garantía de la verdad del devenir significante, un sujeto supuesto al saber.

2.5.1.- El psicoanálisis no es un idealismo.

Dice Lacan:

"Creo que he logrado hacerles ver que todo eso ocurre en el mismo lugar del sujeto, que de la experiencia cartesiana que reduce a un punto el fundamento de la certeza inaugural -, ha tomado un valor arquimédico, suponiendo que ese haya sido el punto de apoyo que ha permitido esa dirección completamente distinta que ha tomado la ciencia, principalmente a partir de Newton" (80).

"Me atrevo a enunciar que el campo freudiano no era posible sino un cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano en cuanto que la ciencia moderna no empieza más que después de que Descartes haya dado su paso inaugural!" (81).

Lacan plantea que el psicoanálisis sólo es posible a partir de la ciencia moderna y de la irrupción del sujeto cartesiano. Del paso dado por Descartes y la ciencia moderna, dice Lacan, depende que se pueda llamar al sujeto a que vuelva a entrar en sí en el inconciente.

"Importa sin embargo saber a quien se llama. No es el alma de siempre, ni mortal ni inmortal, ni sombra, ni doble, ni fantasma, ni siquiera psicoesfera pretendidamente caparazón, lugar de las defensas y otros esquematismos..." (82)

No se trata del yo psicológico, esa degradación en que

cayó el sujeto del cogito, dice Lacan, sino del sujeto efecto del significante que aparece en un determinado momento histórico, precisamente con Descartes.

Lacan se acerca mucho a Heidegger en cuanto a la interpretación de la ciencia moderna. Diríamos que es, sin duda, la fuente, para desde allí hacer una nueva extrapolación. La cercanía a Heidegger si bien le permite a Lacan trazar un vínculo entre la ciencia moderna, Descartes y el psicoanálisis, no se mantiene todo el tiempo. Hay también divergencia.

¿Qué es lo peculiar de la ciencia moderna? ¿Qué es lo que la ciencia moderna introduce y qué relación tiene esto con Descartes y con el psicoanálisis? Esta pregunta nos lleva a estudiar la cuestión de la ciencia moderna en Heidegger. (83)

La aparición de la ciencia moderna, explica Heidegger, supone un cambio de la posición del hombre en el mundo, de la existencia humana.

La aparición de la ciencia moderna supone un apasionamiento singular del deseo por un saber que, ante todo, y constantemente, cuestiona sus propios supuestos y trata de encontrarles un fundamento.

Tratando de caracterizar a la ciencia moderna se toma a veces, dice Heidegger, un camino errado. Se dice que lo propio de la ciencia moderna es que ésta se basa en hechos, mientras que la medieval lo hace en proposiciones y conceptos especulativos. Sin embargo, tanto la ciencia antigua como moderna

se trata de hechos y conceptos. Lo que importa es la manera en que los hechos son comprendidos y los conceptos aplicados. (84).

El rasgo fundamental de la ciencia moderna, explica Heidegger, es lo matemático. La nueva exigencia de saber es exigencia matemática.

Lo matemático es aprender a tomar algo que uno ya tiene. Es un darse a sí mismo. Tomar lo que ya se posee. Lo matemático no es algo que extraemos de las cosas.

"Es esta línea de reflexión con sus correspondientes consecuencias, la que lleva a Miller a señalar que lo matemático se apoya en un efecto de reminiscencia comparable a la que se enuncia en la quinta meditación de Descartes, para quien las particularidades referidas a los números y las figuras son concebidas como verdades tan evidentes, que al comenzar a descubrirlas, no le aparecen como un aprendizaje de lo nuevo, sino más bien como el recuerdo de lo que ya sabía antes". (85)

A partir de la ciencia moderna, de la introducción del sujeto cartesiano, dice Lacan, (86) es posible jugar con las letras del álgebra, no se trata de que las matemáticas sean los números sino que lo numérico es algo que por no ser extraído de la experiencia, tiene el sentido de lo matemático.

El sujeto cartesiano y el rasgo fundamental de la ciencia, lo matemático, dan lugar a un nuevo suelo que posibilita la aparición del psicoanálisis emparentado al racionalismo.

Heidegger aclara que al referirnos a la ciencia moderna nos referimos a la forma del saber, del preguntar y el fundamentar instaurada por Newton.

Al partir de una ley como la ley de la inercia, es decir de algo que no es posible encontrar en la o por la experiencia, la ciencia moderna se funda en un axioma. Parte de un axioma. Es lo que Miller en Elementos de Epistemología, (87) llamará invención significativa.

Es algo puesto en las cosas desde el sujeto.

Newton parte de un axioma. Dice: "Todo cuerpo abandonado a sí mismo se mueve uniforme y rectilíneamente".

Se habla aquí de un cuerpo, sólo que ese cuerpo no existe.

En éste reposa el sentido de lo matemático que es - dice Heidegger -, el rasgo fundamental de la ciencia moderna. Se trata de una determinación de las cosas que no ha surgido de las cosas y que sin embargo fundamenta todas las ~~d~~eterminaciones de las cosas. Esta concepción cambió el modo de relación con las cosas junto a un nuevo modo de pensar.-(88)

Lo esencial de lo matemático es partir de un axioma puesto a la base de toda explicación del ente. No se trata de un objeto de la experiencia. (89)

La ciencia natural moderna y la matemática moderna, nacieron de la misma raíz de lo matemático, marcando el comienzo de la filosofía moderna.

Este paso histórico era imprescindible para el surgimiento del psicoanálisis. Se trata, dice Miller en el artículo citado, de un saber inventado por el significanto. Algo que es puesto desde el sujeto. Como también ocurre en Descartes (9.0) esta nueva posición proyecta una garantía de la verdad, una garantía al saber cuya modelidad es la de ser axioma o invención significante. En este sentido la verdad en Lacan, es verdad matemática.

La garantía del nuevo modo del saber, de lo matemático como rasgo fundamental de la ciencia moderna y la filosofía moderna, es en Heidegger decíamos antes, el Yo-sujeto, como fundamento, en sí, permanente presencia en lo cual lo representado llega a ser y es. El Yo es lo subestante, lo que no puede faltar. Las cosas se representan al Yo. El Yo como fundamento y el principio de no contradicción son la garantía del nuevo modo del saber.

Lacan postula que el sujeto cartesiano es sujeto efecto del significante y no una substancia. Lo axiomático, el modo matemático del saber, la invención significante proyecta un Otro garantía de la verdad. El nuevo modo del saber, una especie de reminiscencia ya que se trata de tomar lo que ya se posee, ubica o proyecta un lugar de garantía de la verdad. En el análisis el lugar del Otro como sujeto supuesto (al) saber lo ocupa el analista. Es puesto allí desde su analizante. Sin embargo, no se identificará al Dios, ya que su lugar es el de pequeña "a".

El Sujeto Supuesto (al) Saber, garantiza la manipulación de la invención significativa, las letritas del álgebra.

El sujeto de la ciencia moderna construye el objeto por la vía significativa, dice Miller en Elementos de Epistemología.(91)

Como correlato de la invención significativa propia de la ciencia moderna, lo real se constituye como imposible. Es lo que siempre se escapa, se escabuye, a la invención significativa, al proyecto matemático, a lo axiomático.

"Si la théorie psychanalytique n'est pas un idéalisme, c'est en ce qu'elle excède le langage de la représentation. Et elle l'excède dans la mesure où ce réel, qu'elle a dû rejeter pour accéder à une efficacité symbolique, elle le prend en compte sous les formes justement du nom representable, a "(...)

L'object "a" (...) n'est pas le réel; il est comme tel ectopique, il est cette lettre qui reste en souffrance lors du procès de la symbolisation, ce lambeau du réel découpé par le signifiant et par où s'inscrit la division du sujet, condition de son accession au symbolique".(92)

Lacan ha insistido acerca de la inadecuación sujeto-objeto, esta inadecuación puede ser considerada como una condición hasta cierto punto emergente del discurso de la ciencia. Lo que se llama objeto es una invención, es pura creación significativa. El objeto se constituye como caído, como inasimilable por lo simbólico. Como aquello que permanece insignificantiza-

ble, irreductible a lo simbólico. Pero también que se constituye a partir de lo simbólico.

En este sentido, el psicoanálisis excede la representación ya que la representación, la cadena significante, supone un referente no idéntico al pensar, sino imposible. El sujeto de lo real no se agota en la representación, pero el paso dado por la ciencia moderna y la filosofía moderna es indispensable para que el psicoanálisis, como praxis que se orienta a lo real, a cuya certeza apunta la duda o el "desidero cartesiano", fuese posible.

UNIDAD II:2.6.1

Conclusiones parciales:

Afirmamos en nuestra tesis que la teoría del sujeto en Jacques Lacan no supone la idea de sujeto substancializado superando, por tanto, toda concepción substancialista del sujeto.

La defensa de este punto supone abordar la cuestión del substancialismo caracterizado por Heidegger como modo del pensar que confunde el ser en el ente, es decir, modo del pensar que opera el olvido del ser, olvido de la diferencia ontológica ente-ser.

Esta problemática es común a Heidegger y Lacan, ahora bien, ambos autores siguen caminos propios en pos de la superación de ese modo del pensar.

La referencia a Heidegger se impone pero también para no caer en conclusiones simplistas, es necesario mostrar de qué modo uno y otro autor se encamina hacia la superación del substancialismo a partir de lecturas divergentes del pensamiento occidental, fundamentalmente de ese momento decisivo reconocido como el acto inaugural de Descartes.

El tratamiento del tema nos ha llevado a considerar la concepción de ser (ousía), substancia, en Aristóteles. A partir de allí hemos abordado el sentido unitario rescatado por Heidegger en relación a la palabra ousía y al primer nombre que recibe la ousía: (hypokeímenon).

Ousía, substancia, es en Aristóteles un sustrato indivi-

dual que sujeta o tiene unidas a las cualidades. La substancia es el objeto total, el ser individual concreto que no puede predicarse de nada. El sustrato (hypokeímenon) es ousía en el sentido de que es aquello de lo cual no se predica nada. Es el sujeto de la oración y aquello que subsiste en los cambios. La ousía no se predica de otra cosa y su destrucción significaría la destrucción de la cosa como tal. O sea que, en este sentido ousía es el esto. La respuesta a la pregunta: "¿qué es?".

Ross en su libro Aristóteles (93), afirma que hay en el estudio aristotélico de la substancia una doble referencia. Por una parte se la considera como compuesto de materia y forma, pero al referirse a la substancia como aquello que se expresa en la definición, "lo que es ser esto", se considera a la substancia como la naturaleza esencial de la cosa expresada en la definición.

El sustrato (hypokeímenon) es ousía ya que no se predica de nada. Es lo que posibilita los cambios sin que por ello la cosa concreta individual deje de ser lo que es, o sea, modifique su forma, su esencia.

El ser concreto individual, el sustrato (hypokeímenon) permanece en los cambios de las cualidades las cuales al cambiar se convierten en otra cualidad mientras que la cosa sigue siendo lo que es.

El universal y el género, afirma Aristóteles, no son substancia ya que no son seres concretos individuales.

Hasta aquí los sentidos dados a la ousía en Aristóteles. El sustrato (hypokeímenon), la naturaleza esencial o lo expresado en la definición: "lo que es ser ésto" y el compuesto de materia y forma.

El sustrato (hypokeímenon) es el presupuesto para el cambio. Es uno de los elementos que constituyen al ser individual concreto compuesto de materia y forma. La forma no es un agregado de la materia, sino inmanente. Es aquello que hace que la cosa sea lo que es.

La naturaleza esencial, la forma, es aquello separable por la razón. Modela o informa a la materia. En el Libro 2, Aristóteles dirá que es la forma o esencia, lo que constituye el elemento substancial de las cosas.

El compuesto de materia y forma es ousía, en tanto posee una existencia separada.

De los sentidos dados a la ousía Heidegger intenta hallar el sentido unitario y a partir de allí buscará el sentido del hypokeímenon, sustrato.

Al estudiar los múltiples sentidos de la palabra ousía en Platón y Aristóteles, Heidegger rescata como sentido unitario el constituir una permanente presencia. Concluye que la pregunta por el ser del ente es la pregunta por lo permanentemente presente en el ente. El ser de la cosa, la ousía, es - afirma el autor - lo que se mantiene en los cambios, el sustrato de las propiedades, lo permanentemente presente, el soporte: hypokeímenon.

Hypokeímenon es, como vemos, el primer nombre que recibe la ousía al intentar responder a la pregunta ¿qué es el ente? formulada por Aristóteles en el Libro VII 1028b. Los otros nombres dados a la ousía, afirma Heidegger, permanecen todos referidos al primero.

En esta idea de permanencia en los cambios, de soporte o fundamento, hypokeímenon, la que se traslada al Yo-sujeto en Descartes. Por lo cual el Yo resulta ser un ente tematizado por vez primera que hereda las notas del hypokeímenon griego.

A partir de aquí Heidegger enuncia su sentencia:

"Toda idea de sujeto -salvo el caso que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica- arrastra el sentar ontológicamente el subjectum (hypokeímenon) por vivo que sea el ponerse en guardia contra el "alma sustancial" o "el hacer de una conciencia una cosa".

Jacques Lacan retoma la idea de sujeto, plantea esta noción de un modo nuevo superando, según intentamos mostrar, toda idea de sustrato, hypokeímenon. Pero a la vez, la idea de sujeto se mantiene como falta-en-ser que no se agota, no se reduce a la cadena significante que la metonimiza. El sujeto de lo real, sujeto del objeto "a" está alienado pero a la vez excluido de la cadena significante. El ser y el pensar se excluyen; es precisamente ésa la relación que Lacan encuentra en Descartes al examinar la experiencia del cogito.

Esta lectura se opone a la lectura heideggereana del cogito cartesiano.

Mientras que Heidegger encuentra, como vemos, el traslado de la idea de hypokeimenon al Yo-Sujeto, Lacan afirmará que el sujeto cartesiano es un sujeto des-sustancializado, siempre a partir de la experiencia cartesiana del cogito y no de posteriores conceptualizaciones de Descartes obturadoras de esa experiencia, ya que en ellas se identifican el ser y el pensar.

El traslado de la idea de hypokeimenon al Yo-Sujeto, marca según Heidegger, una diferencia pero también una continuidad. Llamará Metafísica de la Subjetividad a la metafísica griega y medieval que es, dice, una metafísica de las cosas y Metafísica de la Subjetividad a aquella que Descartes inaugura y que Heidegger ubica hasta Husserl.

El Yo-Sujeto aparece en Descartes, según Heidegger, como el fundamento absoluto de la verdad entendida como certeza. Se trata de la certeza de sí mismo como fundamento de las demás certezas.

El nuevo fundamento, el Yo del cogito, reemplaza, en un movimiento que va de las cosas al sujeto, al hypokeimenon de los griegos o al subjectum de los medievales,

El Yo se convierte en la substancia permanentemente presente en que todo lo demás es como sus cualidades. Estas pueden cambiar, el Yo es el soporte, el hypokeimenon.

La fórmula de Descartes, afirma Heidegger, no lleva a una conclusión sino que debe leerse: Yo pienso, yo soy. Identidad entre el ser y el pensar.

También Lacan afirma que no se trata de un paso deductivo. Sin embargo, su lectura del cogito se opone diametralmente a la lectura heideggeriana.

El pensar, afirma Lacan, supone un sujeto del acto, sujeto de la enunciación. Ser y pensar no se identifican. Es ésta, según el autor que nos ocupa, la experiencia cartesiana que no ha sido tematizada sino más bien obturada por el propio Descartes.

Se trata -nos dice-Lacan-, de escuchar más allá de lo dicho, el sentido genuino del cogito cartesiano. La certeza cartesiana no se encuentra en el nivel del enunciado sino en la enunciación del yo dudo. En el acto de estar dudando, pensando, y no en lo dudado, pensado. En tanto hablo, dudo, pienso, el sujeto que enuncia desaparece de su dicho. El yo que enuncia no se identifica, no es lo mismo que el shifter que en el enunciado lo designa. Lacan pone la certeza del cogito en relación al sujeto del acto de la enunciación, sujeto que en el decir desaparece.

Mientras Heidegger ubica en ese lugar al Yo-Sujeto como fundamento heredero del hypokeimenon griego, Lacan ubica allí un sujeto que se pierde, desaparece, en el acto del decir. No se trata de una cosa que piensa, sino de un ser evanescente y puntual, Ser que es en tanto piensa pero a la vez desapareciendo de su dicho. Se trata de un sujeto que en su punto de emergencia no es de ningún modo una substancia sino de un sujeto que no está en relación con ninguna naturaleza. El sujeto es en tanto piensa, pero a la vez representado ausente en

el pensar, es aquello que se escabuye, se pierde permanentemente.

Si bien Lacan se opone a la lectura de Heidegger no coincide tampoco con la postura de Hamelin para quien en el cogito cartesiano se trata sólo de alcanzar nuestro ser en la medida en que pensamos, dejando de lado la cuestión de saber si nuestro ser total es o no algo más.

Lacan tematizará a partir de la experiencia del cogito, el ser y el pensar como excluyentes. No considera que el cogito parta del pensamiento, y sólo de él, sino que precisamente el cogito es el punto de partida, el acto inaugural del sujeto-efecto del significante, sujeto cuyo ser es la falta insuperable metonimizado en el significante. La certeza apunta al ser excluido del pensar, al sujeto como acto de la enunciación y no a lo enunciado, lo pensado, nivel imaginario del discurso.

Lacan diferencia entre verdad y certeza. El sujeto que se afirma en la certeza, se lanza a la búsqueda de la verdad. Este pasaje implica ubicar una garantía de la verdad, en Descartes, Dios perfecto no engañador. Lacan observa que de este modo, se entrega la verdad a las manos del Otro, en el autor del cogito, Dios perfecto.

La garantía de la verdad, el Otro, aparece como metáfora del Si. El sujeto fundado por un significante ausente en el conjunto de los significantes, ubicará un Otro como garante de la verdad, un Sujeto Supuesto (al) Saber. Es ésta la condición

del análisis, por eso el psicoanálisis no era posible antes de la emergencia del sujeto cartesiano, sujeto que es también el sujeto de la ciencia moderna.

El rasgo fundamental de la ciencia moderna es, afirma Heidegger, lo matemático, un modo del saber que se pone a sí mismo. El objeto de la ciencia moderna no se corresponde con la experiencia sino con algo que el sujeto pone desde sí mismo sin correlato empírico. Miller da el nombre de invención significante a ese modo del saber que Heidegger llamó proyecto matemático; un poner desde sí mismo, tomar lo que ya se posee. No se trata de algo que se extrae de las cosas. Ahora bien, este saber inventado por el significante proyecta un lugar de garantía de la verdad, una garantía al saber.

Desde Heidegger, el Yo como fundamento y el principio de no-contradicción son la garantía del nuevo modo del saber.

El Si no es en la teoría del sujeto de Jacques Lacan un UNO fundamento sino sutura de una falta que representa al sujeto como función de ausencia. Es una falta en el conjunto de los significantes. La metáfora del Si es el otro garante de la verdad, lugar en que el sujeto pondrá al psicoanalista. De aquí en más, el psicoanálisis es posible.

El psicoanálisis escapa al lenguaje de la representación ya que el objeto se constituye a partir de lo simbólico como caído. Hasta un punto se asemeja a la ciencia moderna en tanto no se trata de un objeto de la experiencia sino de un objeto que se constituye a partir de lo simbólico.

Ahora bien, no hay, no se supone ninguna identidad entre

la representación, lo simbólico y el objeto, ya que éste se define como aquello que, constituido a partir del significante, permanece insignificanzable, irreducíble a lo simbólico. Por tanto, el psicoanálisis no es un idealismo, no se identifica el ser y el pensar.

==***⊗⊗⊗⊗⊗***==

Citas y Notas UNIDAD 2

(1) Cfr. Ross, W.D. : Aristóteles, Bs.As., Charcas, 1981, p.237/238.

(2) Nota:

. Acerca del concepto de substancia en Aristóteles en el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, (Tomo IV), Alianza, 1980, p.3147/48/49) se explica que "el vocablo latino substantia (= substancia), corresponde al verbo substo (infinito, substare) y significa literalmente "La estancia debajo de" en el sentido de "estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que una substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece - un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a otra substancia(...)

En sentido propio la substancia es lo que no es predicado de un sujeto, ni se dice de un sujeto. Esta substancia es la llamada "substancia primera"(...) porque para Aristóteles lo primero es el ser individual del cual se predica algo; el ser individual existe o puede existir mientras que lo que no es un ser individual es sólo, por lo pronto, lo que puede decirse de él (...). Las substancias primeras son el substrato de todo lo demás por lo cual son substancias por excelencia(...).

La substancia primera es QUÉ SÍ A porque posee su propia riqueza o, mejor dicho, porque el subsistir independien-

temente de cualesquiera cualificaciones que le competan es suyo. En este sentido la substancia (primera), posee las características a que se ha referido Wolfgang Cramer (*Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, 1958, 2ª edic., 1976), es algo individual irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta (ontológicamente) a sí mismo; es algo que podría existir aunque no existiera otra cosa. Lo que Aristóteles indica al poner de relieve que como todo lo que no es substancia primera se afirma de las substancias primeras como sujetos, nada podría existir si no existieran las substancias primeras. (Cat. 5, 2b., 5) (...)

Lo que se dice o puede decirse de la substancia primera es una substancia segunda (...). Debe advertirse que las substancias segundas no son, como hubiera podido interpretarse, (...) todo lo que se puede decir de un sujeto como substancia primera. Sólo lo que de algún modo se parece a la substancia primera, es substancia segunda. Ello ocurre con los géneros y las especies, porque, como las substancias primeras pueden ser "soportes". No ocurre con los accidentes - que son siempre soportados - y en la concepción que nos ocupa no ocurre tampoco con las relaciones".

(3) Aristóteles: Metafísica, Bs. As. Sudamericana, 1978, p. 270

(4) Ibidem, p. 246/247

(5) Cfr. Ibidem, p. 309

(6) Cfr. Ibidem, ... 1028 a, p. 310

(7) Ibidem, 1028 a, p. 309/10

- (8) Ross, W.D. : op.cit.p 237
- (9) Cfr.Ibidem. p.238
- (10) Aristóteles ; op.cit.p.310
- (11) Cfr.Ibidem,p.358
- (12) Cfr.Ibidem,1030 a,p.315/16
- (13) Cfr. Ross,W.D.: op.cit.p.239
- (14) Cfr. Aristóteles; op.cit. p.338 y sigts.
- (15) Cfr.Ibidem,1042 a, p.358
- (16) Ross,W.D.: op.cit. p.244
- (17) Cfr.Aristóteles; op.cit.1042 a,p.358
- (18) Ross,W.D.: op.cit.,p.247
- (19) Cfr.Ross,W.D.: op.cit.,p.247
- (20) Nota:

Nos referiremos con detenimiento en el punto siguiente a la idea de hypokeímenon presente según la lectura heideggeriana, en la idea de Yo-Sujeto en Descartes. Para lo cual la referencia a la lectura que hace Heidegger del concepto de ousia e hypokeímenon, es el necesario punto de partida. Remitimos al estudio realizado por el Profesor Danilo Cruz Velez a partir de un seminario inédito de Heidegger titulado Über das Wesen der menschlichen Freiheit, la esencia de la libertad humana, trabajo expuesto en Filosofía sin supuestos, Bs.As., Sudamericana, 1970, págs.118 y sigts.

- (21) Cfr. Heidegger, M. : Introducción a la Metafísica, Bs.As., Nova, 1956, p.37 y sgts.
- (22) Cruz Velez, D. : Filosofía sin supuestos, Bs.As., Sudamericana, 1970, p.124
- (23) Ver en este mismo trabajo, 5.4.7
- (24) Cfr. Heidegger, M. : La pregunta por la cosa, Bs.As., Alfa Argentina, 1975, p.105 y sgts.
- (25) Cruz Velez, D. : op.cit. p.134/5
- (26) Heidegger, M. : op.cit. p.88
- (27) Richardson, W.J. : Heidegger, though phenomenology to thought, Nijhoff, The Hague, 1974, p.321
- (28) Ibidem, p.322
- (29) Heidegger, M. : op.cit., p.94
- (30) Ibidem, p.95
- (31) Cruz Velez, D. : op.cit., p.131
- (32) Richardson, W.J. : op.cit., p.322
- (33) Cruz Velez, D. : op.cit., p.131
- (34) Cfr. Richardson, W.J. : op.cit., p.322/3
- (35) Ibidem, -p.323.
- (36) Heidegger, M. : op.cit., p.95
- (37) Heidegger, M. : Ibidem
- (38) Richardson, W.J. : op.cit., p.325
- (39) Lacan, J. : Comptes rendus d'enseignement, 1964-1968. En:

Ornicar?/Champ Freudien.-Paris,Nº29,Avril-
Jun 1984,p.9

- (40) Lacan J. : Seminario de la Identificación,(inédito),años
1961-62.Clase del 15 de noviembre de 1961.
- (41) Ibidem
- (42) Cfr.Descartes,R. : Meditaciones Metafisicas,en Obras Com-
pletas,Bs.As.,Charcas,1980,p.216
- (43) Ibidem,p.219
- (44) Cfr. Ibidem,p.221/22
- (45) Lacan,J.: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoa-
nálisis,Seminario XI,España,Seix Barral,1974,
p.55
- (46) Lacan,J.: Seminario de la Identificación(inédito),1961/62.
Clase del 10/1/62
- (47) Lacan,J. : op.cit.,p.146
- (48) Benveniste,E. : Problemas de Lingüística general,Tomo I,
México,Siglo XXI editores,1979,p.173
- (49) Ibidem,p.172
- (50) Ver en este mismo trabajo 5.4.5
- (51) Benveniste,E. : op,cit.p.174
- (52) Ibidem,p.175
- (53) Ibidem
- (54) Jakobson,R. + Halle,M. : Fundamentos del Lenguaje,Bs As,
Ayuso,1974.

- (55) Lacan, J. : Las formaciones del inconsciente, Bs.As., Nueva Visión, 1976, p.22
- (56) Cfr. Ibidem, p.110
- (57) Lacan, J. : Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., p.148
- (58) Lacan, J. : La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, Escritos I, México, Siglo XXI editores, 1979, p.202.
- En el original, p.517
- (59) Ibidem.
- En el original Ibidem
- (60) Lacan, J. ; La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis, en Escritos I, op.cit., p.174
- En el original, p.431
- (61) Cfr. Lacan, J. : Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario XI, op.cit., p.47.
- (62) Ibidem
- (63) Descartes, R. : op.cit., p.224
- (64) Ibidem, p.226
- (65) Ibidem, p.227
- (66) Ver en este mismo trabajo 2.3.1
- (67) Ibidem
- (68) Miller, J.A. : Cinco conferencias caraqueñas, Caracas, Ateneo de Caracas, 1982, p.234

- (69) Hamelin, O. : El sistema de Descartes, Bs.As., Losada, 1949,
p.134/35
- (70) Ibidem, p.133/34
- (71) Descartes, R. : op.cit., p.234
- (72) Lacan, J. : op.cit., p.147
- (73) Ibidem, p.231
- (74) Descartes, R. : Discurso del Método, en Obras completas,
op.cit., p.161
- (75) Lacan, J. : op.cit., p.47/49
- (76) Miller, J.A. : op.cit., p.62
- (77) Ibidem
- (78) Ibidem, p.126
- (79) Ver en este mismo trabajo 5.4.5
- (80) Lacan, J. : op.cit., p.54
- (81) Ibidem, p.58
- (82) Ibidem.
- (83) Nos referiremos al texto de Martín Heidegger titulado
La pregunta por la cosa, op.cit.
- (84) Cfr. Ibidem, p.64
- (85) Serie Psicoanalítica, Boletín de Psicoanálisis, Barcelona,
Sep.1981.
- (86) Cfr. Lacan, J. : op.cit., p.48

- (87) Miller, J.A. : op.cit., p.53
- (88) Cfr. Heidegger, M. : op.cit., p.89
- (89) Cfr. Le Gaufey, G. : Que la psychanalyse n'est pas un
idealisme. En:Lettres de l'Ecole Freudienne/
de Paris.- Paris, N°16 (Nov.1975), p.47 a 54 ; y
p.57
- (90) Ver en este mismo trabajo. 2.4.1
- (91) Cfr. Miller, J.A. : op.cit. p.145
- (92) Le Gaufey, G. : op.cit., p.63
- (93) Ross, W.D. : op.cit.

====**.*.*.*.*.*.*.*.*.*.*.*.*.*.***=====

Unidad 3: Aristóteles-Lacan: La cuestión de la causa.

Introducción.

El sujeto efecto del significante es producido por el significante, causado por el significante. La primera marca, como veíamos(1), produce un resto no significantizable que Lacan llamó objeto "a", resto que, por efecto de la interdicción paterna o significante del Nombre del Padre, se constituye en causa del deseo. El sujeto de lo real, resulta escindido entre el significante que lo representa y la cadena significante(S2) de lo cual está ausente, excluido.

El sujeto se constituye, por tanto, en relación al Lenguaje, según los mecanismos que lo estructuran; represión, forclusión o denegación; también al constituirse como efecto del significante ocupará un lugar como hombre o mujer (fálico-castrado). La causa del sujeto no es, por tanto, una substancia que determina lo que el objeto es.

Sabido es que Aristóteles no habló de substancia en relación al sujeto que Descartes inaugura. Sin embargo, la referencia a Aristóteles se impone ya que los modernos trasladan esa noción al sujeto. Las ideas de: naturaleza humana, identidad, personalidad, y psicológico, son todas nociones substancialistas que fundan diversas antropologías o teorías psicológicas en absoluta divergencia con la teoría del sujeto en Jacques Lacan. Dice Lacan:

"L'antropologie la meilleure ne peut aller plus loin, que de faire de l'homme l'être parlant. Je parle moi-même d'une science définie par son objet(...)

L'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme; c'est ce qui lui manque-non pas manque absolu, mais manque d'un objet. Encore faut-il s'entendre sur le manque dont il s'agit; c'est celui qui met hors de question qu'on en mentionne l'objet"(2)

Por efecto de la castración simbólica, como vemos(3) lo real en el sujeto toma el lugar de causa del deseo; objeto "a"

Lo real causal produce la repetición significativa. En ella lo real emerge para volver a ocultarse. Lacan se referirá al mal encuentro con lo real causal (tyche) que se escabuce a las cadenas simbólicas que determina (automatón), según la traducción del autor que nos ocupa.

"La función de repetición no se agota en ella (cadena significativa), pues ésta entraña en cuanto tal la presencia de lo real, presencia que se define como la de un encuentro imposible, relacionado con el azar, con una cita, con su connotación de apuesta, que nunca se logra"(4)

En la Física, Aristóteles se refiere al concepto de naturaleza que es, dice, la causa primordial del cambio en los seres que pueden moverse por sí mismos. Se refiere posteriormente a las cuatro causas que determinan todo cambio físico ya sea la generación, la corrupción o el movimiento. Siendo necesarias las cuatro para producir un acontecimiento. Además, nin-

guna de ellas por separado, puede ser causa de la existencia de alguna cosa. O sea, que las cuatro causas del sistema aristotélico determinan lo que la causa es.

Pero existen determinados acontecimientos, raros o excepcionales, cuyas causas escapan al sistema de las cuatro causas. Aristóteles llamó a éstas causas tyche y automatón, tradicionalmente traducidas por fortuna y azar, respectivamente.

Ahora bien, Lacan analiza desde su teoría del sujeto esta problemática y produce una extrapolación de tyche y automatón, que las traduce como: encuentro de lo real y cadena significante. A la problemática tal como aparece en Aristóteles y a la extrapolación o re-lectura que realiza Lacan, nos referimos en esta unidad.

3.1.1.- Concepto de naturaleza en Aristóteles(Física)

El fenómeno fundamental estudiado por Aristóteles en la Física es el cambio. Cuando se trata de seres que pueden moverse por sí mismos, la causa primordial del cambio es la naturaleza. O sea que la naturaleza es la causa de los fenómenos estudiados en la Física, ya que ésta versa sobre seres que pueden moverse por sí mismos, o sea, que son por naturaleza, como animales, plantas y cuerpo simples(...) al proponerse la Física el conocimiento por causas como toda ciencia, aquella causa a la que debe reducir, por lo menos en último análisis, los fenómenos que estudia, es la naturaleza"(5).

Dice Aristóteles:

"Parmi les êtres, en effet, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes; par nature les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples, comme terre, feu, air; de ces choses, en effet, et des autres de même sorte on dit qu'elles sont par nature(...) chaque être naturel, en effet, a en soi-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'accroissement et au décroissement d'autres quant à l'alteration"(6).

La naturaleza es la causa del movimiento y la quietud en los seres que se mueven por sí mismos. Se presentan entonces dos cuestiones. Primero, si hay seres que se mueven por sí mismos y, segundo, si la naturaleza existe. La existencia de los

seres en movimiento es para Aristóteles evidente, ya que la experiencia nos lo enseña. Ahora bien, entre los seres, algunos se mueven por sí mismos, por lo tanto, que la naturaleza como principio del movimiento existe, es también - afirma Aristóteles -, algo evidente a partir de la experiencia.

Los productos artificiales, dice Aristóteles, "ne possèdent aucune tendance naturelle au changement, mais seulement en tant qu'ils ont cet accident d'être en pierre ou en bois ou en quelque mixte, et sous ce rapport; car la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement par essence et non par accident"(7)

La naturaleza no es entonces una causa accidental del movimiento y del reposo en las cosas que se mueven por sí, sino una causa esencial. La naturaleza está siempre en una cosa, en un sujeto. Su demostración no es, según Aristóteles, necesaria por resultar evidente a los sentidos.

"Démontrer que la nature existe, ce serait ridicule; il est manifeste, en effet qu'il y a beaucoup d'êtres naturels. Or, démontrer ce qui est manifeste par ce qui est obscur, c'est le fait d'un homme incapable de distinguer ce qui est connaissable par soi et ce qui ne l'est pas"(8)

Los seres que son por naturaleza se distinguen de los seres artificiales o cuya causa es el arte, precisamente porque éstos últimos no poseen un principio interno de movimiento y de quietud, no poseen una causa immanente del cambio, que es

un atributo esencial y no accidental de ese sujeto.

Seguidamente, Aristóteles, distingue la naturaleza como materia y como forma, es decir, en qué sentido es posible hablar de naturaleza como materia y en cuál de naturaleza como forma.

3.1.2.-La naturaleza como materia.

La naturaleza como principio de movimiento, explica Aristóteles(9), supone un sujeto o cosa en la cual se produce el cambio ya que no hay ni movimiento ni quietud fuera de las cosas. La cosa que se mueve por sí exige el principio inmanente del movimiento: la naturaleza. Del mismo modo, ésta necesita de la cosa, el sujeto en el cual se da el movimiento y la quietud. La naturaleza se da en seres concretos. En un aspecto, la naturaleza es potencia o sea, materia.

"En un sens done, on appelle ainsi nature la matière qui sert du sujet immédiat à chacune des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement"(10)

3.1.3.-La naturaleza como forma.

En otro sentido, Aristóteles afirmará que naturaleza es la forma, ya que es aquello que el movimiento realiza. La forma caracteriza y define. Se dice que un hombre es tal cuando ha adquirido cierta forma.

Aristóteles da un ejemplo a través de la analogía con las cosas artificiales. Utiliza la analogía con las cosas ar-

tificiales porque, como habíamos dicho, éstas no son por naturaleza.

Dice Aristóteles:

"Mais en autre sens, c'est le type et la forme, la forme definissable(...)

(...) la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature et n'existent pas par nature, tant qu'ils n'ont pas reçu la forme de la chair et de l'os, j'entends la forme definissable, celle que nous énonçons pour definir l'essence de la chair ou de l'os. Par suite, en cet autre sens, la nature doit être, dans la choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement, le type et la forme, non séparables, si ce n'est logiquement"(11).

El estudio de la forma tiene un lugar privilegiado en la física(12), dice Hamelin, el objeto principal de las investigaciones de Aristóteles en su "Física"

3.1.4.-El ser por naturaleza es un compuesto de materia y forma.

Aristóteles explica que la naturaleza oscila entre la forma y la materia, ya que una forma separada de un sujeto no puede ser naturaleza, sólo hay naturaleza de los seres concretos que se mueven por sí mismos. Por lo tanto, si bien la forma parece ser más naturaleza que la materia no puede haber naturaleza sin materia. Un ser por naturaleza es, entonces, el compuesto de materia y forma en un individuo concreto que se mue-

ve por sí.

Hay que agregar, siguiendo a Aristóteles, que si la forma define y orienta al movimiento, la materia es el soporte necesario del cambio.

"Quant au composé des deux, matière et forme, ce n'est pas une nature, mais un être par nature comme l'homme. Et cela est plus nature que la matière, car chaque chose est dite être ce qu'elle est plutôt quand elle est en acte que quand elle est en puissance" (13)

Aristóteles explica el cambio como aquello que procede no de un no-ser absoluto sino relativo: la potencia y la materia. Todo ser por naturaleza al implicar el cambio debe poseer entonces potencia, materia; éstas corresponden al no-ser relativo, en tanto no son la forma que el devenir pondrá en acto.

Dice Hamelín:

"Las declaraciones expresas de Aristóteles, establecen que para él no existen, aunque emplee esas expresiones, ni generación ni corrupción, ni concepción absoluta; nunca hay más que un paso de la materia de una forma a otra"(14)

Ese paso de una forma a otra debe estar referido necesariamente - dice Hamelín - a formas parciales y no a la forma substancial. De este modo, el cambio no supone la transformación en otra sustancia. La forma substancial se compone, explica, de varias formas parciales que pueden producir alteraciones sucesivas o simultáneas.

De lo anterior se desprende que hay algo que permanece en los cambios. En los seres que se mueven por sí, en los seres por naturaleza, ese algo es el compuesto de materia y forma. La materia como soporte de los cambios accidentales y la forma substancial como aquello que caracteriza y define a la cosa.

La naturaleza como atributo esencial permanece en los cambios.

3.2.1.- El sistema de las cuatro causas.

En el Libro II de la Física, Aristóteles investiga las causas de todo cambio físico. De la generación, la corrupción y el movimiento en general, ya que conocer es, según el Estagirita, conocer las causas.

Las cuatro causas que debe buscar el físico son:

"En un sens, la cause, c'est ce dont une chose est faite et qui y demeure immanent, par exemple. L'airain est cause de la statue, et l'argent de la coupe, ainsi que les genres de l'airain et de l'argent" (15)

En este sentido, causa es la materia que será informada *MATERIA* por determinada forma. No debemos entender que al hablar de materia se refiere Aristóteles a una cosa, a algo concreto y determinado, sino precisamente a aquello indefinido que sólo se constituye en algo determinado por la forma inminente que lo determina, lo configura.

Dice Ross:

La materia "es un término puramente relativo a la forma. Designa los materiales de una cosa por oposición a la estructura que los mantiene reunidos; lo determinable por oposición a lo determinante" (16)

En otro sentido, la causa es la forma:

"En un autre sens, c'est la forme et le modèle, c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres; ainsi le rap-

Forma

port de deux à un, pour l'octave et généralement, le nombre et les parties de la définition"(17). La forma es en Aristóteles aquello que se expresa en la definición y que determina a la cosa a ser lo que es. Es conocida por la definición mientras que la materia impresiona a los sentidos.

El εἶδος, que se refiere a la estructura inteligible de una cosa, explica Ross, es el elemento principal en la noción Aristotélica de forma, Logos entendido como fórmula o definición, y la esencia "lo que es ser tal cosa" son empleados por Aristóteles como sinónimo de εἶδος, estructura inteligible. (18)

La forma existe en estado puro-sólo en las formas puras; Dios, las inteligencias que mueven las esferas y la razón humana antes y después de su período de unión con el cuerpo.

En las cosas físicas, materia y forma son inmanentes. La materia es relativa a la forma y ésta existe como aquello que informa a un sustrato, una materia.

El llegar a ser tiene en Aristóteles relación con los diferentes grados de ser: la potencialidad y la actualidad. Pero para explicar el cambio es necesaria también la noción de privación, ya que algo llega a ser a partir de su privación en un sustrato y no desde un absoluto no-ser. Llega a ser desde el no-ser aún lo que llegará a ser la cosa particular que aún no es.

En otro sentido, la causa es el agente.

(...) c'est de dont vient le premier commencement du changement et du repos; par exemple, l'auteur d'une décision est cause, le père est cause de l'enfant et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, ce, qui produit le changement de ce qui est change"(19)

En el caso de las cosas naturales, que son las estudiadas en la física, y en el caso de las cosas producidas artificialmente, la causa eficiente es simultáneamente, la causa final, aquello por lo cual algo se produce. El ejemplo que da Aristóteles(20) es el de la salud como causa del paseo. Se pasea en vista a un fin; la salud.

También el esculpir o el construir se realiza en vista a un fin. Lo cual nos muestra la simultaneidad entre la causa final y la causa eficiente. Si la forma es la estructura que determina a la materia, la causa final es la forma que aún no ha devenido, no se ha realizado, ya sea en las cosas físicas o en el arte.

La causa final-formal coincide con la causa eficiente en la producción artística y en la naturaleza. También en el movimiento natural hay coincidencia entre la forma de las cosas que son por naturaleza su causa final, y la causa eficiente. El movimiento de los cuerpos naturales como el fuego o la tierra, está determinado por su forma; el fuego hacia arriba, hacia la circunferencia, la tierra hacia el centro. Este movimiento determinado por la forma, incluido en ella, actúa como causa final y por tanto eficiente.(21). Si preguntamos por qué se mueve la tierra hacia el centro, la respuesta será: porque es su lugar natural o sea inherente a su forma y esa es, a la

vez, la causa eficiente. El fin: ocupar su lugar natural.

Como característica esencial del sistema de las cuatro causas, importa destacar que cada una de ellas es necesaria pero no suficiente para producir un acontecimiento, siendo necesarias las cuatro para la producción de cualquier acto. Ninguna de ellas por separado puede ser causa de la existencia de alguna cosa.

Otras características de la causalidad por la cual se explica el cambio y la existencia de las cosas a partir de las cuatro causas son:

- 1- Puede existir para una cosa una pluralidad de causas.
- 2- A puede ser causa de B, y B, a la vez, ser causa de A. Por ejemplo; el paseo es causa eficiente de la salud, y ésta causa final del paseo.
- 3- Existen causas inmediatas y causas lejanas.
- 4- Si A es causa de B, y C es concomitante de A, ocurre que C es causa de B por accidente. Por ejemplo; un constructor que sea músico, lo músico será causa accidental de la casa.
- 5- Si A es causa de B, puede ocurrir que A posea la facultad productora de B (ser constructor); o que la esté ejerciendo (estar construyendo).

Aparte, es decir, separadas de las cuatro causas que determinan el movimiento, el cambio o la producción, en aquellos acontecimientos constantes o frecuentes, Aristóteles indagará otro tipo de hechos cuya causa es necesario establecer.

Se trata de acontecimientos cuyas características esen-

ciales son la rareza o la excepcionalidad con que se producen. Actos ni frecuentes ni constantes.

Al abordar la cuestión de la causalidad en relación a éste tipo de acontecimientos, Aristóteles se referirá a la tyché y el Automatón.

3.2.2.- Tyche y Automatón según la lectura clásica en filología: la fortuna y el azar.

En los capítulos IV al VI del Libro II de la Física, Aristóteles expone la teoría del azar, comenzando por refutar las objeciones acerca de su existencia y afirmando que el azar existe, que es la causa de ciertos tipos de acontecimientos.

En el Libro II, Capítulo IV, Aristóteles enuncia la existencia del azar (Automatón), la fortuna (Tyche), como causas, anunciando que intentará demostrar en qué sentido lo son, de qué tipos de hechos y cómo se relacionan con su sistema de las cuatro causas expuesto en el Libro II de la Física.

"D'autre part, on dit aussi que la fortune et le hasard sont des causes, que beaucoup des choses sont et s'engendrent par l'action de la fortune et le hasard font partie des causes étudiées précédemment, si la fortune et le hasard sont identiques ou différents, et en general, quelle est l'essence de la fortune et du hasard, voilà ce qu'il faut examiner"(22)

Los hechos que tienen como causa a la fortuna (Tyche) no son, dice Aristóteles, ni necesarios y constantes ni frecuentes.

"D'abord on reconnaîtra que l'expérience montre des faits qui se produisent toujours de même, et des faits qui se produisent fréquemment, or, il est évident que la fortune n'est dite la cause ni des uns ni des autres et que les effets de la fortune ne sont ni parmi les faits nécessaires et constants, ni parmi les faits

qui se produisent la plupart du temps"(23).

Seguidamente Aristóteles nos da las notas características que prueban la existencia de hechos cuya causa son la fortuna(tyche) y el azar(Automatón).

La primera característica enunciada es la excepcionalidad, la rareza de los acontecimientos cuyas causas son el azar y la fortuna (automatón y tyche, respectivamente), en oposición a los hechos frecuentes o constantes.

Octavio Hamelin en El sistema de Aristóteles dice respecto al tratamiento aristotélico del azar y la fortuna:

"El acontecimiento azaroso tiene una característica con respecto a la cual todo hombre está de acuerdo. Todos hablan de hechos raros, de hechos excepcionales, y todo el mundo entiende por ellos los hechos que son productos del azar, y eso hasta tal punto que las dos expresiones resultan recíprocas. Y el que haya para responder a esta caracterización verbal hechos reales, es porque ello resulta, por una parte, de que la existencia indiscutible de hechos constantes, o de hechos que ocurren con la mayor frecuencia, requiere por oposición la existencia de hechos raros, y por otra parte, de que comprobamos en nuestra experiencia, la presencia de tales hechos"(24)

Los hechos fortuitos son una clase o especie particular entre los hechos de azar. Pero antes de distinguir entre azar y fortuna, es necesario abordar otra característica común a los hechos cuyas causas son el azar(Automatón) y la fortuna (tyche).

Se trata, dice Aristóteles, de hechos a los cuales se po-

dría aplicar la determinación teleológica, hechos que podrían haber sido causados por la naturaleza o por el pensamiento, pero que no lo son. Son causados por el azar o la fortuna. O sea que, el azar y la fortuna son causas accidentales de acontecimientos que podrían haber sido actividades teleológicas, es decir, actividades en que actuará la causa final formal ya sea por la naturaleza o por el pensamiento.

Al decir que tyche y Automatón son causas accidentales se aplica la misma distinción que se aplica a las cosas individuales. En ellas hay algo que es en-si y algo que es en-otro, que son las cualidades o accidentes y que pueden estar o no sin modificar lo que la cosa es. En relación a las causas, tenemos que señalar que las cuatro causas son causas en-si, necesarias para explicar el movimiento, el cambio en los hechos frecuentes o constantes. La Tyche y el Automatón, dice Aristóteles, son causas accidentales. En el ejemplo que da Aristóteles podría entenderse que esas causas pueden estar o no, por ejemplo, un constructor es la causa en-sí de la casa, el hecho de que sea músico o blanco es accidental. Aquí pareciera que el hecho de que la causa esté o no, no incide sobre el efecto, que es la casa. Pero, en otros ejemplos, como el de la persona que va al mercado y al encontrar allí a su amigo que está recibiendo un dinero, cobra su deuda sin haber tenido ese objetivo. Entonces, una causa que podría haber sido teleológica pero que no lo es, está determinando el efecto: cobrar la deuda.

Se trata, entonces, de causas accidentales en tanto no son teleológicas, no son la causa final-formal tal como la hemos

estudiado antes, sino, precisamente, su ausencia.

Aristóteles expresa, como sigue, la diferenciación entre causa por sí y causa por accidente. Dice:

"Or, quand de tels faits se produisent par accident, nous disons qu'ils son effets de fortune; de même, en effet, qu'à l'être s'applique la distinction du par soi et l'accident, de même; elle peut s'appliquer à la cause"(...)(25)

Lo accidental, lo contingente, en relación al azar y la fortuna como causa, está sustentado, en parte, por otra característica de este tipo de causa: la pluralidad causal (las causas accidentales de una cosa pueden ser infinitas). En el ejemplo citado anteriormente, Aristóteles explica que existen una pluralidad de causas accidentales, infinitas, como lo blanco, lo músico, etc. en el caso del constructor como causa en-sí de la casa.

La distinción entre hechos de azar (Automatón), y de hechos de fortuna (Tyche), es realizada por Aristóteles en función de la posible causa teleológica, sin embargo ausente, que habría determinado tal hecho.

"Or, parmi les faits, les uns se produisent en vue de quelque chose, les autres non; et parmi les premiers, les uns par choix, les autres non par choix, les uns et les autres étant des faites qui se produisent en vue de quelque chose; on voit, par suite, que parmi les faits que font exception à la nécessité et à la fréquence il y a en auxquels on peut appliquer la détermination téléologique. Les faits qui en sont vue de quelque chose sont tous ceux qui pourraient être accom-

plis par le pensée or la nature" (26)

Cuando en los hechos que podrían haber sido determinados por la naturaleza esta causa falta, Aristóteles habla allí de azar (Automaton). Mientras que los hechos cuya causa es la fortuna, (Tyche), son aquellos en los cuales lo que los habría determinado teleológicamente, a saber, el pensamiento, falta.

Aristóteles define la fortuna (Tyche) como:

"La fortune est une cause par accident, survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en autre du choix. Par suite, la pensée et la fortune sont de même ordre, car le choix ne va pas sans pensée" (27)

La fortuna (Tyche) es definida entonces, en relación a hechos en los cuales falta lo que se podría suponer como causa determinante. En cuanto a la tyche: el pensamiento, ya que la elección que podría haber determinado ese acontecimiento, no es posible sin pensamiento.

La tyche, dice Aristóteles, es del mismo orden que el pensamiento. Aristóteles habla de acontecimientos cuya causa es la tyche refiriéndose a hechos en los cuales el pensar, al modo de causa, falta, ubicando entonces como causa a la fortuna (tyche).

Por tanto, la fortuna (tyche) determina acontecimientos humanos que podrían haber sido teleológicos.

En el capítulo VI del Libro II, Aristóteles se ocupa de distinguir azar y fortuna. Dice:

"Tout effet de fortune est de hasard, mais tout fait de hasard n'est pas de fortune. En effet, il y a fortune et effet de fortune, pour tout ce à quoi peut s'attribuer l'heureuse fortune et en général l'activité pratique(...) D'où résulte qu'aucun être inanimé, aucun bête, aucun enfant n'est l'agent d'effets de fortune, parce qu'il n'a pas la faculté de choisir(...)

Quant au hasard, il appartient aux animaux et à beaucoup d'êtres inanimés; ainsi on dit que la venue du cheval est un hasard, quand par cette venue il y a trouvé le salut sans que le salut ait été en vue"(28)

Hamelin explica que es suficiente suprimir el carácter de procedente del pensamiento para obtener la definición del azar en general. Pero, si sustituimos pensamiento por naturaleza, como aquello que podría haber determinado las acciones o acontecimientos, pero que falta, obtendremos la definición del azar (Automatón) en sentido estricto.

Dice textualmente Hamelin:

"El azar es la causa que colocamos en el lugar de la actividad teleológica ausente(...). O sea, que el azar, que comprende como una subclase a la fortuna, es causa eficiente definida por privación; falta aquello que produciría una determinación teleológica del acontecimiento."(29)

Y agrega Hamelin:

"El azar, pues, no tiene realidad, y considerado de otro modo, es lo real. No tiene realidad en cuanto quisiéramos ha-

cer de él una causa eficiente positiva, una actividad que obra para lograr ciertos fines exteriores a la naturaleza o al pensamiento. Pero es real en tanto que significa la ausencia de una actividad teleológica, precisamente en el instante en que pareciera requerirse una actividad tal; porque esta ausencia es un hecho que nada tiene de imaginario"(30)

"(...) quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effet de hasard; et d'effets de fortune, pour tous ceux des effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix"(31)

En la definición general de azar Aristóteles destaca como esencial el hecho de que la causa de los acontecimientos que llamamos azarosos, está fuera de ellos. Esa causa que está afuera, se conceptualiza como algo que produce efectos allí donde falta una causa positiva como el pensamiento o la naturaleza. Según el tratamiento de las cuatro causas aristotélicas, vemos que en los hechos azarosos falta la causa, que determina a la cosa a ser lo que es. Falta la causa final formal que, como vemos, coincide frecuentemente con la causa eficiente. Falta ese principio (interno) de movimiento y quietud que explica el cambio y la generación de los seres concretos que se mueven por sí (naturaleza) o en general la substancia que determina lo que la cosa es. Por eso, este tipo de causalidad que corresponde a la explicación de ciertos acontecimientos raros o excepcionales, se diferencia del sistema

aristotélico de las cuatro causas, necesarias pero no suficientes por separado y que Aristóteles llamará causa en-sí.

==***(*)**==

"Ninguna praxis más que el análisis está orientada hacia lo que, en el corazón de la experiencia, es el núcleo de lo real. ¿Dónde encontramos ese real? Es en efecto de un encuentro, de un encuentro esencial, de lo que se trata en lo que el psicoanálisis ha descubierto, de una cita a la que siempre estamos requeridos, con un real que se esconde"

Lacan, Jacques. (32)

==***(*)**==

3.3.1.- La repetición; lo real y lo simbólico.

La causalidad que toma en cuenta Lacan, la que interesa desde el punto de vista del psicoanálisis, es aquella del encuentro entre series simbólicas o entre series simbólicas y naturales.

En una primera lectura la extrapolación de Tyche y Automatón, causas que quedan fuera del sistema de las cuatro causas aristotélicas, parece de algún modo arbitraria. Pero aquí nuevamente Lacan considera la observación aristotélica de este tipo de causalidad desde la óptica del sujeto efecto del significante.

Todo acto -dice Lacan -, es humano. La inadecuación radical entre sujeto y objeto determina el modo de ser esencialmente fallido de los actos humanos.

Dice Diana Rainovich:

"Sólo hay acto allí donde hay orden, vale decir, sujeto hablante" lo cual afirma la autora citada, "será una constante en la obra de Lacan"(33)

En la conceptualización del sujeto efecto del significante el lugar de la causa no es ocupado por una causa positiva encaminada a un fin, por tanto, la causalidad en relación a los actos humanos es en apariencia accidental. Se trata del des-encuentro o mal encuentro con lo real causal, que determina el acto fallido, el mal encuentro, en tanto se encuentra otra cosa de lo que se buscaba.

Lacan traduce la tyche como encuentro de lo real. Encuen-

tro que es esencialmente un desencuentro, (distyche), o un encuentro fallido.

Dice:

"La tyche, que la hemos tomado, como les dije el último día, del vocabulario de Aristóteles en pos de su búsqueda de la causa. La hemos traducido por el encuentro de lo real. Lo real está más allá del automatón, del retorno, del volver, de la instancia de los signos a que nos vemos mandados por el principio del placer. Lo real es eso que yace siempre detrás del automatón, y que es tan evidente en toda la investigación de Freud que ahí radica su preocupación" (34)

El concepto de Automatón es redefinido como funcionamiento automático de la cadena significativa sin sujeto que lo ordena, sin voluntad. Serie en movimiento sin voluntad que decide.

Se trata de un determinismo estructural cuya causa permanece fuera de las cadenas o series que determina. El automatón es sin intención y tiene leyes. (35)

"El ordenamiento mismo de la cadena determina por su misma distribución al azar, la emergencia de leyes simbólicas que hacen posible o imposible la aparición de determinados signos, según el orden de la secuencia en que éstos se presenten(...)

Se trata, dice, de la "autonomía de la memoria significativa de su legalidad. Esta estructura permite pensar el concepto de sobredeterminación freudiano, que sólo puede ser com-

prendido en el marco de lo simbólico. La sobredeterminación es determinación significativa y depende de su autonomía. (36)

Se trata, en la redefinición lacaniana del automatón, de una sintaxis que funciona independientemente de toda subjetividad o acto volitivo. Precisamente, por ser una sintaxis tiene leyes aunque no intención. Lacan se refiere al azar como cálculo de probabilidades del encuentro.

"Allí donde funciona la cadena simbólica, en su articulación surge el cálculo de probabilidades como teoría del azar y la probabilidad fundamental es la del encuentro" (37)

Lo real causal aparece en el origen del psicoanálisis, explica Lacan, como aquello que escapa a la representación. Como algo inasimilable. Freud le dió el nombre de acontecimiento traumático, algo cuyas características son: la fragmentariedad, ya que es siempre algo visto, oído o percibido; el carácter aparentemente accidental, y por último, la inagotable resignificación de aquello visto, oído o percibido que lo muestra como inasimilable a la representación.

"La función de la Tyche, de lo real como encuentro -el encuentro en tanto que puede ser fallido, que esencialmente es el encuentro fallido- se presentó en primer lugar en la historia del psicoanálisis bajo una forma que, por sí sola, basta ya para despertar nuestra atención -la del traumatismo. No resulta relevante que, en el origen de la experiencia analítica, lo real se halla presentado bajo la forma de lo que hay en él de inasimilable, bajo la forma del trauma, determinando toda su sucesión, e imponiéndole un origen en aparien-

cia accidental?" (38)

Lo real causal pulsa la repetición significativa regida por el principio del placer. Es la causa de la repetición significativa. Causa que no se reduce a las cadenas simbólicas que determina, permaneciendo, por tanto, inagotable, inasimilable, irreductible.

La repetición significativa pone de manifiesto la imposibilidad de encuentro con el rasgo unario, formalizado por Lacan, como S1, primer significativo, real, puro, que designa al objeto falta; objeto "a".

Entre la primera marca o trazo significativo y la cadena significativa que Lacan formaliza como S2, se produce una hiancia que la repetición intenta colmar fracasando en ello.

Ahora bien, lo real conectado con la causa se ubica en esa hiancia entre el significativo puro, S1, y que representa al sujeto de lo real y la cadena significativa S2 en la cual el sujeto se aliena necesariamente. Lo real cuenta, a partir de la instauración del significativo, como aquello que cae. Eso que cae de la instauración del significativo es el objeto "a", objeto de la pulsión y objeto causa del deseo.

La repetición significativa intenta fallidamente el encuentro con ese primer significativo real, S1. Cada nueva marca acentúa la diferencia alejándonos más y más del significativo unario. Cada nueva marca muestra la inadecuación radical entre el sujeto y el objeto, o entre la cadena significativa en que el sujeto se aliena constituyéndose y el significativo puro, real que lo representa y que designa al objeto falta; obje-

to"o". Los actos humanos llevan la marca de esa inadecuación, de ese des-encuentro o mal encuentro con un real que se es-
cabuye determinando series en apariencia accidentales.

En el capítulo Tyche y Automatón(39), Lacan retoma el juego del carretel analizado por Freud en Más allá del principio del Placer, situando en el mismo a la repetición significativa Automatón y a la Tyche, encuentro fallido de lo real.

3.3.2.- Análisis del Fort-Da.

El juego del Fort-Da, tal como lo presenta Freud en Más allá del principio del placer, muestra a un niño que lanza un carretel fuera de su cuna gritando o-o-o (Fort, fuera) y lo recupera diciendo a-a-a (Da, acá). Freud relata de este modo ese juego:

"El niño tenía un carretel de madera atado a un piolín. No se le ocurrió arrastrarlo tras de sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con un mosquitero, el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su significativo o-o-o (se fue), y después tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso Da (acá está). Ese era el juego completo"(40)

En el mismo texto Freud afirma que el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el princi-

pio del placer observando, sin embargo, que la mayoría de nuestros procesos anímicos no llevan al placer, ni son placenteros. La repetición de sucesos no placenteros Freud la observa en los sueños de las neurosis traumáticas, en la transferencia y en el juego, tomando como ejemplo para el análisis, el juego del carretel que realizaba su nietito. El niño repetía -dice Freud- las más de las veces, sólo la parte que debía resultar displacentera, postergando o abandonando la segunda parte del juego, la cual provocaba júbilo en el pequeño. Tiraba el carretel diciendo o-o-o (Fort) reptiendo la operación incansablemente.

"El conjunto de la actividad simboliza la repetición, pero no en absoluto la de una necesidad que apelaría al retorno de la madre y que se manifestaría simplemente en el grito. Es la repetición de la partida de la madre como causa de una Spaltung en el sujeto superada por el juego alternativo, fort-da que es un aquí o allí, y que no apunta en su alteridad más que a ser un fort de un da, y un da de un fort"(41)

Lo real que gobierna a la repetición significativa causando el juego del Fort-Da es la ausencia misma y no la madre simbolizada por ese Fort-Da. La ausencia, el agujero, en que el niño deja caer el objeto que lo representa y que causa la alternancia significativa Fort-Da. Real causal; más allá del principio del placer que rige al encadenamiento significativo.

Ese objeto que cae de lo simbólico representa, dice Lacan, una parte del sujeto, una especie de automutilación. El sujeto se divide haciéndose objeto y comienza el encantamiento sig-

nificante. La respuesta en el sujeto es la constitución del fantasma. Respuesta al deseo del Otro: \bar{A} .

La Spaltung del sujeto es apertura, hiencia, en el campo del Otro. Es el deseo del Otro en ese campo en que se constituye como deseante, lo que al sujeto se le impone reconocer. El Otro en cuanto es él mismo sujeto dividido de la Spaltung significante. Lacan lo simboliza como Otro barrado: (Autre, \bar{A})

Es la discontinuidad, el intervalo entre los significantes, la falla en el Otro, lo que provoca en el sujeto la pregunta por el deseo. El sujeto es interpelado por el deseo del Otro, constituyéndose comprometido en el deseo del Otro como deseante.

"En este intervalo que entrecorta los significantes, que forma parte de la propia estructura de los significantes, está la madriguera de lo que (...) he llamado la metonimia. Por ahí reptaba, por ahí se desliza, por ahí huye como el hurón, lo que llamamos el deseo. El Deseo del Otro es aprehendido por el sujeto en lo que no se coge, en las faltas del discurso del Otro" (...). La carencia "el sujeto la reencuentra en el Otro, en la intimidación que le hace el Otro mediante su discurso" (42)

Freud interpreta este juego del niño con el carretel como la repetición voluntaria de una experiencia traumática: la partida ~~de~~ su madre y la soledad sobre la que él nada podía hacer. El niño ejerce a través del juego, explica Freud, un dominio sobre la experiencia de la presencia y la ausencia,

superando así en la repetición del juego, la situación traumática. Se convierte en agente de lo que antes sufría pasivamente. O sea, que Freud sitúa la situación traumática, como algo que está más allá del principio del placer causando el juego; la repetición significativa. A partir de estos elementos, Lacan resitúa la interpretación freudiana del fort-da.

Lacan considera secundaria la cuestión de que el sujeto gobierne la situación, que la domine en la repetición de su juego y en el Fort-Da con que acompaña la operación.

El niño -dice Lacan-, ha clavado la mirada en ese lugar cercano a su cuna, en que su madre ha desaparecido dejando allí un vacío, una hiancia. (43)

La ausencia desencadena la pregunta por el Deseo. No qué es el deseo, sino ¿qué quiere el Otro de mí? ¿qué quiere en ese lugar que soy yo? El Otro deseante, \mathcal{A} , interpela al sujeto con su ausencia. Marca una hiancia, un vacío, lugar en que la pregunta por el deseo puede ser formulada. Si ese sujeto no es todo para ese Otro significativo da lugar, entonces, a la pregunta por el deseo del Otro. Lacan ubica en la parte superior del grafo de La subversión del sujeto (44), esa pregunta taponada por el Fort-Da con que el sujeto salta el agujero. La respuesta del sujeto a la pregunta por el deseo del Otro es obturadora de lo real, obturadora de la angustia que acompaña a esa pregunta. El sujeto le supone al Otro un objeto adecuado a su Deseo. Lacan ha formalizado la relación de adecuación entre sujeto y objeto que recubre a lo real causal, como estructura del fantasma: ($\mathcal{S} \circ a$)

Dice Jacques Alain Miller;

"Es importante recordar esa ausencia, porque es la ausencia del Otro lo que presentifica y pone en evidencia su deseo. A partir de esto es que Lacan construye su fórmula de la metáfora paterna, pues lo que aún aparece como "Deseo de la Madre" es algo que viene a ocupar el lugar dejado primeramente por la ausencia de la madre. Cuando no está se puede preguntar cuál es su deseo, qué es lo que desea." Por eso el niño del fort-da produce esa maquinación al evidenciarse el deseo del Otro. Pero, lo que ilustra es generalizable; el fantasma es una máquina que se pone en juego cuando se manifiesta el deseo del Otro"(...).(45)

Miller señala las dos vertientes del fantasma como; "respuesta al Deseo del Otro y la de su vinculación con la falta en el campo de significante"(46)

La estructura del fantasma tiene, como todo concepto, varias lecturas. En lo expuesto, el fantasma es una envoltura imaginaria del objeto "a". Es lo más sustancializado en el sujeto efecto del significante junto al Moi como lugar de las identificaciones narcisísticas.

El fantasma junta aquello que insiste en la repetición, la heterogeneidad radical entre lo real causal y el significante. Este heterogeneidad radical marca el mal encuentro o encuentro fallido entre el sujeto y el objeto, que sin embargo, la estructura del fantasma obtura.

El sujeto encuentra su lugar en el campo del Otro. Es causado por el significante, se constituye en relación al

lenguaje, en relación a la estructura simbólica que le pre-existe. Lacan redefine el inconsciente freudiano como efecto de palabra, discurso del Otro. Dice:

"El inconsciente son los efectos de palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra; en consecuencia de lo cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje"(47)

Ahora bien, que la estructura simbólica ejerza primacía en el lugar de apertura en el Otro (lugar del sujeto) no significa que todo se reduzca a significante. El psicoanálisis no es idealismo. Lo real conceptualizado en relación a lo simbólico, tiene su lugar como resto inasimilable, como imposible de reducir a aquello de lo cual cae, el significante, y a lo cual pulsa en la repetición. Lo real emerge en el lugar de apertura en el Otro, se des-oculta a modo de pulsación permaneciendo irreductible.

Dice Miller:

En Lacan no todo es significante. Para él mismo, su descubrimiento no era que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Ese fue su punto de partida y el punto de Arquímedes que encontró, podríamos decir, para apoyar la palanca con la que levantó la enseñanza de Freud. Es verdad que ese punto no está formulado en esa enseñanza y que es exterior al conjunto de sus dichos, pero desde el punto de vista de Lacan, es una formulación que se impone inmediatamente como conclusión de los mismos.

Es el objeto "a", en cambio, lo que Lacan llamó su descu-

brimiento en psicoanálisis, y su estatuto exige partir de ésto, a saber, que en el campo de la experiencia psicoanalítica, no todo es significativo"(48)

El inconsciente conecta con lo real no-realizado, articulándose en ese mismo lugar, en la hiancia característica de la causa, la ley del significativo. En ese lugar se constituye el sujeto escindido por la Spaltung significativa.

"(...)el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis se conecta con lo real(49). Allí en la hendidura, en la hiancia característica de la causa, se encuentra algo perteneciente al orden de lo no-realizado"(50)

Y más adelante enuncia: "...estoy en situación de introducir en el campo de la causa la ley del significativo, en el lugar en que se produce la hiancia"(51)

Constituyéndose en un lugar significativo, campo del Otro, el sujeto es representado como función de ausencia en la cadena significativa. Se trata del sujeto del objeto "a" minúscula, cuya alteridad es irreductible al orden significativo.

En este juego de interrelaciones ningún término se reduce a otro, ningún término es sino en la relación. Ni antes, ni después. No hay términos absolutos. La interrelación, la correlación, es.

Esta correlación que se establece en función de la falla o negatividad aparecerá en conceptualizaciones posteriores a la época que nos ocupa como lo que anuda a los regis-

tros real, imaginario y simbólico.

En la constitución del sujeto ningún registro es anterior al otro, no hay evolución sino estructuración del sujeto en registros anudados por el objeto falta; objeto "a". (52)

La tyche como real causal, como aquello que yace más allá del Automatón, siempre desde la redefinición lacaniana de estos términos, evoca a la φύσις en los presocráticos. En el capítulo Tyche y Automatón se lee:

"Si el desarrollo se anima todo él en el accidente, en el tropiezo de la tyche, eso es en la medida en que la tyche nos conduce al mismo punto donde la filosofía presocrática buscaba las explicaciones del mundo mismo" (53)

Retomamos esta cuestión en la unidad siguiente.

UNIDAD III: 3.4.1

Conclusiones parciales.

Lo real causal, lo real en el viviente no es, en la teoría del sujeto de Jacques Lacan, una causa en-sí, teleológica e inmanente sino que posee las notas características dadas por Aristóteles, a la Tyche y el Automatón.

Aristóteles dice que la Tyche y el Automatón son causas de acontecimientos raros o excepcionales, ni necesarios, ni constantes. Esos hechos podrían haber sido teleológicos en función de un principio como el pensamiento (tyche) o la naturaleza (automatón), pero no lo son ya que ese principio falta. Son, además, causas no inmanentes a las cadenas que determinan.

Estas notas las vemos aparecer en la teoría del sujeto de Jacques Lacan, en relación a lo real causal. Real que se constituye a partir del significante y que determina, desde fuera, al conjunto de los significantes. Lo real es aquello que escapa a la representación; se constituye a partir de lo simbólico como imposible, determinando el encuentro fallido con un real que se esconde.

En el tratamiento de la causa como desencuentro de lo real o encuentro fallido de lo real causal con la cadena significativa, Lacan hace referencia al punto donde la filosofía presocrática buscaba ^{las} causas del mundo mismo (54)

En los orígenes del pensamiento occidental, según la

lectura heideggereana a la cual nos referimos en la unidad siguiente, el ser es el proceso mismo de des-ocultamiento (aletheia). Al ser que adviene al des-ocultamiento le corresponde el ocultarse.

El proceso de des-ocultamiento de lo real ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), necesita del lugar de apertura en el ser, el Ahí, y la reunión que impera en el lugar de apertura, Logos.

Heidegger tematiza a partir de la experiencia griega del des-ocultamiento la cuestión de la diferencia ontológica ente-ser. El lugar de apertura es el lugar en que adviene lo real al des-ocultamiento bajo la forma de lo que allí impera, reunión originaria (Logos).

En la teoría del sujeto de Jacques Lacan, lo real causal adviene al des-ocultamiento bajo la forma de lo que ejerce supremacía, el orden simbólico. Determina, como real causal, el des-encuentro o mal-encuentro o encuentro fallido, ya que a lo real le corresponde el ocultarse, el perderse o escabuyirse. Lo real no se reduce a significante siendo inasimilable por lo simbólico.

Lo real adviene en una pulsación temporal manifestándose como olvidos, síntomas, sueños o fallos en el discurso. Acontecimientos raros o excepcionales que acaecen de modo aparentemente accidental y cuya causa permanece fuera de las series simbólicas que determina. No se trata de una causa-en-sí necesaria o inmanente.

La causa no es una substancia sino precisamente la falta-en-ser insuperable, lo real causal en el sujeto. Real que --

escapa, se escabuye a las cadenas simbólicas que ejercen primacía en el lugar de la hiancia causal.

Lacan sostiene en toda su obra que sólo hay acto donde hay orden simbólico(55) o sea sujeto hablante.

La tyche es traducida como encuentro de lo real, encuentro que es esencialmente un des-encuentro (distyche) o encuentro fallido.

El Automatón es redefinido como funcionamiento automático de la cadena significativa sin sujeto que la ordene, sin voluntad directriz. Cadana que posee una legalidad propia, una sintaxis que funciona con independendencia de toda subjetividad. El Automatón es sin intuición y tiene leyes.

La causalidad en relación a los actos humanos es en apariencia accidental, ya que se trata del des-encuentro o mal encuentro con lo real causal, que determina el acto fallido, el mal encuentro, en tanto el sujeto encuentra siempre otra cosa de lo que buscaba.

La repetición significativa pone de manifiesto, como vemos, la imposibilidad del encuentro con el rasgo unario, S1, que designa al objeto "a", causa del deseo.

La repetición significativa fracasa en colmar la hiancia entre el S1 y el S2, división del sujeto. Hiancia causal, hiancia en la cual Lacan ubica lo real conectado con la causa; el objeto "a".

Citas y Notas UNIDAD 3

- (1) Ver en este mismo trabajo Unidad 1.
- (2) Lacan, J. : Reponses à des étudiants en philosophie. En:
Les cahiers pour l'analyse N° 3, Mai - Juin
1966, p.165
- (3) Ver en este mismo trabajo 1.1.5
- (4) Ravinovich, D. : Sexualidad y significante, Bs.As., Manantial, 1986, p.71
- (5) Hamelin, O. : El sistema de Aristóteles, Bs.As., Estuario,
1946, p.353
- (6) Aristóteles : Phisique, Tome I, París, Société d'edition
"Les belles lettres", 1973, p.58
- (7) Ibidem
- (8) Ibidem, p.60
- (9) Cfr. Ibidem
- (10) Ibidem, p.61
- (11) Ibidem
- (12) Cfr. Hamelin, O. : op.cit., p.360
- (13) Aristóteles : op.cit., p.61
- (14) Hamelin, O. : op.cit. p. 368
- (15) Aristóteles : op. cit., p.65
- (16) Ross, W.D. : Aristóteles, Bs.As., Charcas, 1981, p.109

- (17) Aristóteles ; op.cit.,p.65
- (18) Cfr.Ross.W.D. ; op.cit.,p.110/111
- (19) Aristóteles ; op.cit.,p.65
- (20) Ibidem
- (21) Cfr. Ross,W.D. ; op.cit.,p.112
- (22) Aristóteles ; op.cit.,p.68
- (23) Ibidem,p.70
- (24) Hamelin,O. ; op.cit.,p.327
- (25) Aristóteles ; op.cit.,p.70
- (26) Ibidem
- (27) Ibidem,p.71
- (28) Ibidem,p.72/73
- (29) Hamelin,O. ; op.cit.,p.329
- (30) Ibidem,p.329
- (31) Aristóteles ; op.cit.,p.73
- (32) Lacan,J. ; Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,Madrid,Seix Barral,1974,p.63/64
- (33) Ravinovich,D. ; op.cit.,p.13
- (34) Lacan,J. ; op.cit.,p.64
- (35) Cfr. Ravinovich,D. ; op.cit.,p.19
- (36) Ibidem,p.18
- (37) Ibidem,p.19

- (38) Lacan, J. : op.cit., p.65
- (39) Ibidem, p.63
- (40) Freud, S. : Más allá del principio del placer, En:Obras completas, Tomo XVIII, Amorrortu, 1979, , p.15
- (41) Lacan, J. : op.cit., p.72
- (42) Ibidem, p.220
- (43) Cfr. Ibidem, p.71
- (44) Ver grafo. Esquema 6.
- (45) Miller, J.A. : Síntoma y Fantasma, Caracas, 1983, p.20
- (46) Ibidem, p.28
- (47) Lacan, J. : op.cit., p.134
- (48) Miller, J.A.: op.cit., p.12
- (49) Lacan, J. : op.cit., p.34
- (50) Ibidem, p.34
- (51) Ibidem, p.35
- (52) Cfr. Karothy, R. : Seminario de los problemas fundamentales del psicoanálisis, (inédito), Clase del 2 de septiembre de 1986. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- (53) Lacan, J. : op.cit., p.73
- (54) Cfr. Ibidem
- (55) Cfr. Ravinovich, D.: op.cit., p.19

"El temible poder que Freud invoca para despertarnos del sueño en que lo tenemos entumecido, la gran necesidad no es otra que la que se ejerce en el Logos y que él es el primero en iluminar con la luz naciente de su descubrimiento."

JACQUES LACAN.(1)
De un designo, Escritos I, año 1966(.....)

"Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martín Heidegger nos descubre en la palabra ἀληθής el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos del modo más verdadero."

JACQUES LACAN.(2)
"EL seminario sobre "La carta robada",
Escritos II, año 1957.

==***❖❖❖❖❖***==

Unidad 4; Heidegger-Lacan; La cuestión de la verdad como des-ocultamiento.

Introducción.

La cuestión de la verdad como des-ocultamiento aletheia, fue tematizada por Heidegger a partir de la experiencia griega del ser.

El ser es en Heráclito y Parménides, según la interpretación heideggereana, aquello que emerge al des-ocultamiento, φύσις

Ser es lo que está apareciendo, des-ocultándose. La verdad (aletheia), es el proceso mismo del des-ocultamiento.

Ahora bien; Heidegger explica, y a esa explicación está referida una parte del presente punto, de qué modo la experiencia griega del des-ocultamiento que supone el ocultamiento y por tanto la diferencia ontológica ente-ser, cayó en olvido, no fue tematizada.

La historia de la metafísica de occidente, según la exégesis heideggereana, lleva la marca del olvido del ser. Olvido de la diferencia ontológica fundamental; ente-ser.

De diversas maneras en el pensamiento occidental afirma Heidegger, el ente tomó el lugar de respuesta a la pregunta por el ser, borrando la diferencia ente-ser y ocupándose solo del ente.

Si bien la historia del pensamiento occidental nació con el simultáneo olvido del ser, Heidegger refiere que hubo

un momento originario en que, habiéndose experimentado la diferencia ontológica fundamental como ocultamiento y des-ocultamiento, sin embargo no fue expresada como tal en las palabras fundamentales en que se inscribe el pensar, cayendo entonces en olvido.

Esta intuición originaria de la diferencia ontológica corresponde, como decíamos, a los primeros tiempos de la filosofía que Heidegger interpreta a partir de Heráclito y Parménides.

Nos referiremos con Heidegger a la experiencia fundamental de la diferencia ontológica en Heráclito y Parménides. Experiencia en que, sin embargo, prevalece y ocupa el lugar del Ser, lo manifiesto, lo que aparece; lo presente.

Lacan ha resituado a la obra freudiana y con ello al quehacer psicoanalítico como "modo del pensar que no confunde al ser en el ente"(3). La verdad -afirma-, está inscripta en el corazón mismo de la práctica analítica(4). No se trata de verdad formal, ni definida como adecuación entre el juicio y la cosa, sino de la verdad como des-ocultamiento, verdad causal, verdad inherente al sujeto.

Lo real causal pulsa al des-ocultamiento permaneciendo irreductible a lo que ejerce primacía; el orden simbólico. Para el sujeto de lo real, sujeto causado por el significante, la verdad jugada en el campo del Otro o sea del significante, es imposible.

Hasta aquí algunas convergencias que hemos de desarro-

llar, entre Heidegger y Lacan en torno a la problemática de la verdad como des-ocultamiento, verdad causal.

Ahora bien, desde la óptica del sujeto efecto del significante, Lacan resitúa la problemática heideggeriana del olvido del ser/ como olvido del sexo.

Tanto la conceptualización del deseo inconsciente, deseo sexual, como la conceptualización de un significante puro, real que representa al sujeto como ausente en la cadena significante, marcan la peculiaridad del concepto de verdad como des-ocultamiento en la teoría del sujeto de Jacques Lacan. A ello nos referimos en esta unidad.

Para referirnos a la cuestión del Logos y de la verdad (aletheia), en Heidegger, hemos seguido la indicación de Richardson quien, en su tesis doctoral sobre Heidegger que mereciera un prólogo de éste autor, sugiere el tratamiento de los textos siguientes:

Einführung in die Metaphysik (1935)

Logos (Heraklit, Fg. 50) (1944)

Was heißt Denken? (1952)

Das Wesen der Sprache (1957/58)

Der Weg zur Sprache (1959)

En Introducción a la Metafísica (1935), el proceso de des-ocultamiento (aletheia) era idéntico al proceso del logos, afirma Richardson. Esta posición se mantiene en ¿Qué significa pensar? (1952). Lo que se enfatiza es la negativi-

dad del proceso de des-ocultamiento. Para un tratamiento más explícito del logos, en su positividad debemos esperar hasta Das Wesen der Sprache (1957/58) y Der Weg zur Sprache (1959)

(5)

4.1.1.-Lectura heideggeriana de Heráclito y Parménides; el logos en su negatividad.

4.1.2.-Ser entendido como φύσις

Ser fue para los tempranos griegos la totalidad reunida de lo que se manifiesta, se hace presente, es decir, lo que en el brotar o emerger se des-oculta. φύσις; el emerger que constantemente aparece, se hace presente, entra en estado de des-ocultamiento; Verdad (ἀλήθεια)

φύσις nombra lo que sale o brota desde sí mismo. En este sentido φύσις es la Fuerza Dominante que rige la emergencia desde el ocultamiento.

"El ser entendido como φύσις es la fuerza imperante y fecunda. En oposición al devenir se muestra como constancia, como constante presencia. Esta, en oposición al parecer, se delata como aparición, como la presencia manifiesta" (6)

Se llamó φύσις a lo que brota o emerge desde sí mismo permaneciendo en esa manifestación.

Emerger supone una fuerza original imperante que engendra, hace aparecer lo presente rigiendo también la permanencia en la reunión, la juntura; LOGOS.

"El λόγος tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, es decir, de la φύσις. No disuelve lo así dominado en una vacía falta de contrastes, sino que los conserva en el supremo rigor de su tensión, a partir de la conciliación de lo que aspira a eponerse" (7)

El Logos así entendido se corresponde con la φύσις; el Ser como Fuerza Originaria que mantiene la tensión de los opuestos, Lucha o Discordia, Primordial que Heráclito concibió como πόλεμος

Heidegger cita el Fragmento 53 de Heráclito, que dice:

"La separación es lo que engendra (hace brotar) todo (lo presente); pero (también) es lo que conserva y domina. A unos los hace aparecer como dioses; a otros como hombres; a unos los pone como esclavos y a otros como libres" (8)

La idea de Ser como φύσις y ésta como Fuerza Dominante que brota y permanece, es también la concepción de πόλεμος en Heráclito como lucha primordial generadora, desde la cual emergen los antes a la presencia. Este emerger a la presencia implica unidad en la diferencia. Contraste y relación (LOGOS)

El llamado πόλεμος es aquí el conflicto que impera con anterioridad a lo divino y humano y no, de ninguna manera, la guerra según el modo de los hombres. La lucha pensada por Heráclito hace separar en opuestos lo que es y constituye lo único que permite relacionar, en la presencia, la posición, condición y jerarquía. En tal separación se manifiestan abismos, contrastes, lejanías y puntos de juntura. El mundo llega a ser por la separación (Esta no disocia ni destruye la unidad. La constituye; es reunión (λόγος). ΠΟΛΕΜΟΣ y ΛΟΓΟΣ son lo mismo" (9)

Esta concepción del ser como lo que aparece desde lo oculto, en que Heráclito tematiza precisamente la diferencia como generadora, como lo que engendra, (hace brotar), no borra el proceso de des-ocultamiento, sino que mantiene esa diferencia, ese contraste en oposición y tensión. Oposición entre la revela-

ción y el ocultamiento. Pero el proceso que va del ocultamiento al des-ocultamiento no conservó un lugar de primacía en la idea griega del ser.

Ser, φύσις, es la Fuerza Dominante que se des-oculta, brota, emerge, en lo presente y permanece identificándose con la aparición, la revelación o manifestación; Verdad (ἀλήθεια); lo que aparece y se muestra, lo que está allí expuesto ante los ojos; OUSIA que Heidegger traduce como "estar ante" como presencia y constancia;

"a) Estar-en-sí erguido, en cuanto es lo que está naciendo
(φύσις)

b) Pero, como tal, el ser es "constante", o sea, duradero y permanente (OUSIA). (10)

En los albores de la filosofía el Ser es presencia en lo presente, el tiempo es fundamento ontológico, el Ser es manifestación presente, lo que aparece.

La experiencia o intuición del proceso mismo del des-ocultamiento que supone siempre el ocultamiento queda allí para ser pensada en su profundidad ontológica.

Nos referiremos en el punto siguiente a la idea de Logos como reunión.

4.1.3.- Logos como reunión.

Veamos que Ser φύσις, es Fuerza Dominante que emerge, se manifiesta y permanece como totalidad reunida; Logos. Ser y Logos son lo mismo, no lo igual, aún cuando Ser sea concebido como

Discordia, ya que ésta no significa dispersión, sino reunión y unidad en la diferencia!

"ΦΥΣΙΣ and ΛÓΓΟΣ are identical, even when ΦΥΣΙΣ is conceived as Discord. For Discord is not dispersion. On the contrary, it is a contentious, sc. dynamic, unity, and the cohesive principle is ΛÓΓΟΣ"... "ΠÓΛΕΜΟΣ and ΛÓΓΟΣ are one" (11)

Heidegger explica que tal como fue concebido por Heráclito y Parménides, (éste último tematizándolo como ΥΟΕΪΝ se debe interpretar el Logos a partir de ΛΈΓΕΙΝ como reunión"relación de una cosa con otra" (12)

"Comment (nies) que dès les débuts de la langue grecque ΛΈΓΕΙΝ ait signifié parler, dire, raconter? Seulement, à une époque non moins ancienne et d'une façon plus originelle donc toujours, donc intérieurement aussi à cette signification. Le mot ΛΈΓΕΙΝ a déjà le sens de notre homonyme legen: poser, étendre devant. Ce qui domine ici, c'est le fait de ressembler, c'est le legere latin rendu par l'allemand lesen au sens d'aller prendre et de réunir" (13)

Este es el sentido original que permanece y prevalece sobre el mero decir y hablar, si es que se quiere entender el Logos como se lo concibió en el origen de la filosofía. Este es el sentido originario y primordial de LOGOS: lo que reúne a los entes en su ser y los sostiene en la reunión que constantemente aparece. Simplemente el logos es el Ser de los entes. Como reunión de lo que aparece tiene también un sentido de revelante, des-ocultante ya que posee el carácter de la fuerza íntima y dominante: ΦΥΣΙΣ. Ser.

Originariamente, entonces, Logos a partir de ΛΕΓΕΙΝ tendrá el sentido profundo del proceso mismo de la reunión y el estado de reunión.

"λόγος no significa pues, ni sentido, ni palabra, ni teoría, ni siquiera "el sentido de una teoría", sino la constante y en sí misma imperante totalidad reunida, que es lo que reúne en sentido originario"(14)

No debe entenderse que Logos primero significó reunión y después decir o hablar.

"Toute fois, il demeure indéniable que, d'un autre côté ΛΕΓΕΙΝ a aussi le sens, qui est même prépondérant sinon exclusif, de dire et de parler. Nous faut-il autant ignorer le sens propre de ΛΕΓΕΙΝ, étendre, coucher, en faveur de cette signification courante et prépondérante, qui se diversifie encore de façons multiples? Pouvons-nous même nous le permettre? L'heure n'est-elle pas enfin venue de nous engager dans une question qui probablement décidera de beaucoup de choses? Cette question est la suivante:

Comment ΛΕΓΕΙΝ, dont le sens propre est étendre, en arrive-t-il à signifier dire et parler?"(15)

Richardson siguiendo a Heidegger explica:

"The sense of ΛΕΓΕΙΝ, which unquestionably means "to speak", "to say", as it always has been translated, does not pass from one meaning (sc. "letting-lie-forth") to another (sc. "to speak") but the original sense of "speaking" is nothing less than "to-let-lie-forth"(16)

El sentido original de decir y hablar era para los tempranos griegos dejar estar, reunir aquello que puesto al descubierto, des-ocultado, está presente. Este sentido no se escucha cuando sólo se atiende a la palabra. El Fragmento 50 de Heráclito, dice:

"No me habéis oído a mí, sino al λόγος: pues, conforme a esto lo sabio es decir: Uno es todo"(17)

"Et comment juger si l'être du λόγος, tel qu'il est présumé dans cette traduction, s'accorde, ne fût-ce que de très loin, avec ce qu'Héraclite a pensé et désigné par le mot λόγος ?

Le seul moyen d'en décider est de considérer ce que Héraclite dit lui-même dans la sentence en question. Elle commence par, οὐκ ἐμοῦ ... Elle commence par un "ne...pas..." qui écarte durement. Ce "ne...pas..." écarte celui qui parle, le discerner, Héraclite lui-même. Il concerne l'entendre des mortels "Ce n'est pas moi", c'est-à-dire celui qui vous parle, ce n'est pas le verbe sonore de son discours, que vous devez écouter. Au sens propre du terme, vous n'écoutez nullement, aussi. Longtemps vos oreilles sont simplement suspendues aux sonorités et au flux d'une voix humaine pour saisir au vol une façon de parler qui vous convienne. Dans la sentence Héraclite commence par rejeter une audition qui ne serait que pour le plaisir des oreilles. Mais ce rejet s'appuie sur une indication qui nous oriente vers le véritable entendre"(18).

Heidegger interpreta que en el Fragmento 50 de Heráclito, se afirma que los hombres por atenerse y ocuparse sólo en lo captable prontamente y a la mano, no oyen lo que no es audible,

refiriéndose así a la reunión, a la relación de una cosa con otra que reúne a la totalidad del ente y la sostiene en la reunión. La palabra está a la mano, oír sólo la palabra, lo dicho, es atender al ente y olvidar la reunión; Logos(Ser)(19)

El proceso total del des-ocultamiento no se da sin el lugar del auténtico decir y oír que como punto o lugar de apertura acontece en correspondencia con el Ser(Logos). El percibir (ΠΟΕΙΝ) o el reunir (ΛΕΓΕΙΝ) como el lugar de la apertura del cual el proceso del des-ocultamiento necesita para hacerse presente, son auténticos cuando se dirigen al Ser, al Logos.

"El auténtico ser-oyente no tiene nada que ver con las orejas y el mucho hablar, sino que significa; hacer seguir lo que el Λόγος es; la totalidad reunida del ente mismo"(20)

De este modo el ΛΕΓΕΙΝ, el ΠΟΕΙΝ como lugar de apertura en correspondencia con el Ser como lo que constantemente emerge, aparece y permanece reunido desde sí mismo, hace al proceso del des-ocultamiento como un dejar-estar-ahí-delante-lo-presente-en-la-presencia, reuniéndolo y en esto traer a luz, iluminar.(21)

En el artículo Logos, Heidegger trata de explicar fundamentalmente la relación entre el Logos y el Ahí del Ser(22). A ello se refiere Richardson diciendo:

"The process of laying may be considered, of course, from the point of view of that which is laid, as a lying-forth. In this case the lying-forth and the laying which lets it come-to-pass are correlative in a single process, which we may describe as a "letting-lie-forth-in-collectedness" It is with this

formula that Heidegger describes the genuine sense of (...)the single process may be conceived as proceeding from two directions at once;from that which lies forth,as it were emerging from itself;from that which lets it lie forth,therefore lets it be.(...)(23)

El dejar estar-ahí la presente en reunion implica corresponder con lo que está ahí habiendo brotado,des-ocultándose desde el ocultamiento.

"Si les mortels veulent vraiment entendre,il faut qu'ils aient déjà entendu le Λόγος avec un entendre (Cehör)qui ne signifie rien de moins qu'appartenir (gehören) au Λόγος"(24)

Heidegger señala la importancia del des-ocultamiento que supone el ocultamiento. El des-ocultamiento sólo es posible en este juego de diferencia y remite siempre a ese elemento de negatividad,el ocultamiento.

"Tout dévoilement enlève la chose présente à l'occultation. Le dévoilement a besoin de l'occultation. L'Ἀλήθεια repose dans la Λήθη,puise en elle,met en avant ce qui par elle est maintenu en retrait. Le Λόγος est en Lui-même à la fois dévoilement et voilement. Il est l'Ἀλήθεια

La non-occultation a besoin de l'occultation de la Λήθη comme de la reserve où puise pour ainsi dire le dévoilement. La natura du λόγος ,de la Pose qui recueille,est d'être à la fois dévoilante et voilante."(25)

El logoe entendido como reunión supone la diferencia,desde la interpretación heideggereana,entre ser y ente. Diferen-

cia en la unidad. Diferencia y unidad expresada en el decir de Heráclito. Todo es Uno.

"Ὁ Λόγος sert à nommer ce qui rassemble toute chose présente dans la présence et l'y laisse étendue devant nous. Ὁ Λόγος désigne ce en quoi la présence des choses présentes se produit (sich ereignet) la présence des choses présentes (...) nous disons l'être de l'étant (das Seien des Seienden)" (26)

Ser y entes no son separables. Logos como reunión es lo reunido que reúne, lo que reúne originariamente. Lo reunido es la totalidad del ente en su ser; Logos.

Experimentado por Heráclito la diferencia ontológica ente-ser, como diferencia en la unidad como des-ocultamiento desde el ocultamiento y reunión de lo así develado, quedó como inscripción en la historia del pensamiento en occidente, pero sin desarrollar y cayendo en olvido.

"Dans la pensée d'Héraclite l'être (Sein) (la présence) de l'étant apparaît comme Ὁ Λόγος, comme la pose recueillante. Mais cette fulguration de l'être demeure oubliée. L'oubli de son côté est rendu invisible du fait que la conception du Λόγος change aussitôt. C'est pourquoi, dès le début et pour un long temps, on ne peut plus supposer que, dans le mot Ὁ Λόγος, l'être même de l'étant pourrait bien s'être énoncé" (27).

Logos como lo que reúne originariamente, impera, domina de lado a lado, simplemente es el Ser de los entes. La reunión del Logos no es una mezcla indistinta sino que supone un cier-

to orden.

"Being φύσις, as the dominating Power, is original collectiveness: λόγος; (and likewise) it is organisation that organizes: δίδεη" (28)

La fuerza Dominante (φύσις) que emerge permaneciendo en el des-ocultamiento; Logos, mantiene la tensión de los opuestos, es decir, no debe confundirse la reunión originaria (LOGOS) con un todo homogéneo vacío de contrastes. Tampoco con una mezcla caótica o mero amontonamiento, sino que supone un ordenamiento. Ordenamiento inmanente a la reunión gobernado por leyes propias que rigen y determinan la diferenciación, tensión, oposición y reunión.

Es posible ver en este concepto el origen de la idea de un determinismo estructural en relación al orden simbólico.

"...the fundamental meaning of λόγος is rather "gathering" (as one gathers wood), or "bringing together" into a unity that, by reason of λόγος, abides. There is here, too, a connotation of order or arrangement, for a "collection" is not simply a piling together of the members of the collection into a disorganized heap; rather it is a laying of the members side by side to some sort of pattern" (29)

Interpretamos el orden propio que el Logos como reunión supone, no como acomodación a un cierto modelo que es una de las traducciones posibles de "pattern", sino como un cierto sistema de relaciones regido por leyes de transformación propias. Orden, diferenciación de elementos, oposiciones y trans-

estructura

formaciones, movimiento de los elementos reunidos, según cierto orden.

"La reunión jamás es confusión y acumulación. Lo que tiende a la separación y oposición se mantiene dentro de una correspondencia. No se la puede descomponer en mera dispersión y amontonamiento. Entendido como retención, el λόγος, tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, es decir, de la φύσις. No disuelve lo así dominado en una vacía falta de contrastes, sino que los conserva en el supremo rigor de su tensión, a partir de la conciliación de lo que aspira a oponerse". (30)

En el Fragmento 8 de Heráclito, transcrito por Heidegger en Introducción a la Metafísica, dice:

"Lo que está en mutua oposición se soporta; es decir, lo que está arriba y abajo, uno con respecto a otro, se reúne a partir de sí mismos" Lo que tiende a oponerse es la totalidad reunida que reúne: λόγος " (31)

4.1.4.- El lugar de apertura: νοεῖν y λέγειν.

Heidegger conceptualiza el Dasein (Ahí del Ser), como lugar de apertura y por tanto, lugar en que acontece la Verdad como des-ocultamiento, a partir de νοεῖν y el λέγειν.

νοεῖν fue traducido como pensar aludiendo al objeto propio de la lógica como ciencia. Se vió en (Parménides) a un pensador de la pre-historia del pensamiento moderno, un antecesor de Kant que habría abierto el camino al idealismo. Esto

a partir de la errónea traducción del Fragmento 5 de Parménides, que dice:

"Pero el pensar y el ser son lo mismo"(32)

De este modo, afirma el pensador alemán, se traicionó el sentido griego. Se comprende al VOEÏV como el pensar y el pensar como actividad del sujeto. Así, siendo el pensar una actividad subjetiva, si el pensar y el ser son lo mismo, todo se vuelve subjetivo.(33)

Desde la interpretación heideggeriana, el Fragmento 5 de Parménides dice:

"La percepción y el ser son mutuamente correspondientes"(34)

La percepción VOEÏV y el Ser son correlativos. Uno y diferentes. Heidegger interpreta que VOEÏV es el modo en que Parménides habló del Logos. A partir del VOEÏV se verá nuevamente la unidad de LOGOS y ΦΟΥΣΙΣ.

"The author first examines λόγος, as found in Héraclitus, then VOEÏV, as used by Parménides, endeavoring to show the fundamental concordance of the two." (35)

La interpretación heideggeriana del pensamiento occidental se opone aquí, a la ¹comúnmente aceptada. Heidegger entiende que la doctrina del Logos no es exclusiva de Heráclito, sino que también Parménides habló del Logos como lo que reúne originariamente manteniendo la tensión de los opuestos y la jerarquía. Logos tiene también un sentido de revelante, des-ocultante ya que reúne aquello que emerge desde el ocultamiento permaneciendo en el des-ocultamiento. Pero el proceso así des-

cripto necesita un lugar de apertura en que sea efectivo el acaecer de la Verdad como des-ocultamiento.

Este lugar de apertura, del acaecer de la verdad como des-ocultamiento es el punto en que el reunir del Logos se patentiza. Supone una ruptura, una brecha, un quebrarse, un hacer violencia contra lo que impera (Ser-Logos), constituyéndose como punto de reunión dominado, gobernado, por lo que impera; el Logos. Este punto de reunión que sirve al Logos, pero del cual el Logos necesita para realizar el proceso de des-ocultamiento es llamado por Heidegger el ahí del Ser (Dasein) tematizado a partir del VOEIV y el ΛΕΥΕΙΔ.

"...if Being is to emerge out concealment so make an appearance, so that non-concealment (truth) comes to pass, then there must be some "place" where this happen, some brech in the darkness, some sudden irruption, or in-cident where Being opens-up in light. This place, where truth takes "place" is precisely what Heidegger understands as the "There" of "Being" and insofar as it is, so is itself a being, it is call with all justice "there being" (36)

El Logos, actividad del reunir y la reunión, abarca también, incluye en su imperar, el ahí, el punto de reunión, brecha o apertura dominada por aquello que impone sus leyes y que se sirve del lugar de apertura, gobernándolo.

Retenemos este concepto de brecha, ruptura o escisión servil al Logos, pero necesaria y dominado, gobernado por el Logos para relacionar con un punto central de la Teoría del sujeto en Jacques Lacan; la supremacía de lo simbólico.

La esencia del hombre, afirma Heidegger a partir de la concepción griega inicial, es Logos (ΛΟΓΟΣ); el proceso del reunir acaeciendo un lugar de apertura, lugar que pertenece al Logos ya que es parte del proceso de reunión, resultando él mismo reunido en esta reunión que posibilita pero no gobierna. El logos dominará siempre su propio punto de reunión del cual necesita y sin el cual no sería Logos. Impera en aquello que necesita para ser.

"What may be said now about the nature of this gathering-point (there), through which the unifying process of ΛΟΓΟΣ is achieved? In the first place, it takes place in the essence of man. Furthermore it is itself constituted as a self by ΛΟΓΟΣ for it is part of the gathering-process as such. In this sense we have every right to say that the gathering-point of there "belongs" to ΛΟΓΟΣ. ΛΟΓΟΣ then will always dominate its own gathering-point in order to be itself, by reason of the very exigencies of the gathering-process as such. There, then in "belonging" to ΛΟΓΟΣ serves its needs. We might call it an "attend-ant" of ΛΟΓΟΣ. (37)

Pero queda por aclarar porqué se afirma que el hombre en su esencia es Logos.

El Logos como reunión que impera tiene y fundamenta al hombre. Este como lugar de apertura acepta y ejecuta la acción violenta del percibir, ΛΟΓΕΙΝ, reunir, ΛΕΓΕΙΝ, poner en obra. Este aceptar, recibir que es el significado de ΛΟΓΕΙΝ, supone aceptar lo que emerge, aparece, se manifiesta desde sí mismo, pero también tomar una posición con respecto a esto dan-

do a aquello que emerge una palabra, la cual no es un mero nombre que se da a la cosa después de descubierta, sino que la palabra ejecuta el des-ocultamiento y lo mantiene frente a lo oculto.

"El Logos en tanto que acontecimiento de la reunión, llega a ser el fundamento que cimienta el ser del hombre. Por eso podemos decir; en la sentencia (Parménides) se cumple por completo la determinación decisiva de la esencia del hombre. Ser hombre significa aceptar la reunión, la percepción reunidora del ser del ente, el sapiente poner en obra a la aparición; y, así ejecuta, el des-ocultamiento y conservarlo frente a lo que está oculto y encubierto". (38)

Decíamos siguiendo la interpretación heideggeriana, que la palabra, ejecuta el des-ocultamiento y lo mantiene en lo Abierto. La reunión del Logos supone la Fuerza Dominante que emerge desde el ocultamiento al des-ocultamiento, y el lugar en que se patentiza, acontece la reunión coincidiendo así la irrupción del Ahí en el ser reunido como parte del proceso de reunión y el encontrarse en la palabra, el lenguaje. El Ahí, es el nombrador del ser. No en el sentido de poner un nombre a algo después de descubrirlo, sino que en las palabras, en el lenguaje, afirma Heidegger, las cosas llegan a ser y son. Esto trasmite la experiencia griega del lenguaje, cuando se pensó el Ser como Logos y éste como reunión originaria y traer a luz lo reunido.

Heidegger afirma que fue sólo un destello, una luz fugaz en el inicio de la filosofía que cayó prontamente en el olvido.

Retomaremos el tema en el punto siguiente.

"Discussing λόγος -colletion, we distinguished gatherer -, together-ness, so Being, and de process -of-gathering, so There Being as acceptive containment (υοεῖν) that forces Being into dis-closure. Now this process of the There, which as λόγος, discloses the Being of a being, expresses that being (in its Being) as a word.

"A word, the forming of a name... (establishes) in its Being a being that is opening itself up and preserves it in this open-ness constrictio and constancy..." The given of a name (Nennen) then, is not something subsequent to the discovery of a being and therefore a purely arbitrary procedure which fashions a conventional sign but is itself formed in and as the very process of discovery" (...) In words, in language, things become and are" (39).

4.1.5.- La primacía del λόγος.

El hombre, como lugar de apertura y patentización del ser, acepta y ejecuta la reunión, pone en obra al ser, Pero este poner le acontece al hombre, al ahí desde lo que impera y domina el lugar de apertura, Logos.(ser). De este modo, afirma Heidegger, el hombre realiza su esencia como ser histórico. El lugar de patentización del ser, que es parte del proceso del des-ocultamiento del Logos(ser), ejerce violencia hacia lo que impera conservando o manteniendo el ente como siendo lo que es. Conserva al ente en el des-ocultamiento, ofreciéndose como lugar de apertura y patentización del cual el proceso de des-

ocultamiento necesita para su entera realización.

Destacamos que:

- a) El ahí, el lugar de apertura, supone una acción violenta que quiebra al ahí, lo parte, provoca la brecha en que acontece el des-ocultamiento (verdad).
- b) El lugar de patentización se abre desde la necesidad del ser (logos) del sitio de patencia. La supremacía del ser irrumpe en el lugar de apertura, en la brecha "con lo cual esa brecha misma se quiebra en él" (40)
- c) En este quebrarse, el ser humano, el ahí, reunión y percepción (VOEILD) del ser del ente, irrumpe en el ser: por "conversión del ser en palabra". Sólo de este modo, dirá Heidegger, puede explicarse el misterioso origen del lenguaje.
- d) En la conversión del ser en palabra (irrupción del ahí en lo que impera: Logos (ser), el ser humano ingresa en la historia.

El lugar de apertura, es un incidente del cual se sirve el Logos como lugar de la reunión.

"El ser humano - según su esencia histórica - (...) es Logos; reunión y percepción del ser del ente (...) en que lo prepotente llega a aparecer y a erigirse mediante la actividad violenta (acción violenta por la cual el ahí irrumpe en el ser) (...) simultáneamente con la irrupción en el ser acontece el encontrarse en la palabra, el lenguaje" (41)

El ahí del Ser, o como lo ha llamado Heidegger "el reunidor", el "nombrador del ser", el hombre, acontece como un incidente

en virtud de la Fuerza Dominante que emerge y permanece en el emerger: ΦΥΣΙΣ. Si bien, el Ser necesita del Ahí, de la apertura, para ser puesto en obra, para hacerse presente, sin embargo, el Ser lo tiene al hombre, lo arrebatata, le impone su propio orden, impone el orden que supone la reunión originaria (Logos).

"...if there is a necessity of Being, then it takes place for the sake of Being, in order that emergent abiding-Power may come to presence as itself, so as the apparition of truth (ἀλήθεια). Here we may see in what sense Being, although it cannot come to presence without There-being, nevertheless maintains a certain primacy over it, dominating it through and through" (42)

El ser-ahí, el ahí, que en su esencia es apertura del ser y lugar del patentizarse, se abre en el seno del Ser y patentiza el ser obediente al orden de la reunión originaria, es decir en virtud del Ser; Fuerza Dominante que emerge y permanece en el des-ocultamiento; ΦΥΣΙΣ; reunión originaria de la totalidad del ente en su ser; Logos; organización que organiza o ley que determina el orden inmanente de la reunión; ΔΙΧΗ y necesidad del lugar de apertura (ΛΕΥΕΙΝ) (ΥΟΕΙΝ), el Ahí.

"That there is a necessity (...) is dictated by the nature of Being itself. It is the Over powering that "needs" (Not), so is "in want of" (braucht), the sphere of openness, that necessitates being-gathered together in some place of disclosure, that forces the incidents of There" (43)

Logos, como reunión, impera en el lugar de apertura del cual necesita para dejar-estar-ahí lo presente en su presencia, reuniéndolo y en esto traer a luz lo manifiesto reunido. ~~Para~~ Pensando el Ser como Logos, afirma Heidegger, los tempranos griegos tuvieron la experiencia del lenguaje en su esencia.

El des-ocultamiento del Ser(Logos) necesita del punto de reunión y apertura, gobernándolo. En él se patentiza el Ser no sin violencia. El ahí se quiebra y pierde su lugar, ya no está allí, él no impera sino que la fuerza de la φύσις en su reunión(Logos) impera en él, obligándolo a poner en obra lo que domina. La peculiaridad de este ente; el Ahí, es precisamente admitir, aceptar ser lugar de apertura, de manifestación de lo imperante. Por ello se nos dice, es un ente extraño.

Entendemos que el Logos así conceptualizado es estructurante. Reunión originaria que supone un orden, una legalidad, inmanente. El Logos reúne lo manifiesto des-ocultado por la Fuerza emergente y constante de la φύσις (Ser), y gobierna el punto de apertura necesario en que tendrá lugar la reunión, el des-ocultamiento.

4.1.6.- El proceso del des-ocultamiento(aletheia)

La Unidad del Logos que Heráclito enuncia como "Todo es Uno", no significa negar las oposiciones, la lucha de opuestos, las tensiones entre unidades o elementos diferenciales, sino reunión de lo opuesto, lo diferente.

Para Heráclito, Ser es πόλεμος, Diferencia, Separación, Discordia. También en este sentido Ser y Logos son lo mismo.

El Ahí irrumpe en acción violenta y quebrándose constituye un lugar de apertura bajo el dominio de lo que impera. La correspondencia del percibir y el ser supone la lucha primordial en que se manifiesta el ser previamente ocultado. Esta lucha es el juego mismo de ocultamiento y des-ocultamiento en el acaecer de la Verdad como develamiento.

"The primordial struggle is the contention between positivity(revelment) and negativity(concealment) in the coming-to-pass of non-concealment (αληθεια)(...)Being itself must be overcome, subdued-subdued indeed, by there being, whose task is to do violence to the Overpowering. By reason of this struggle is made manifest the previously concealed Being of what appears as a being, (...)by a strange paradox, still to be explained, the supreme triumph of the there over Being is to be no longer there"(44)

La lucha primordial como diferencia y oposición en la unidad, está presente en el advenimiento o acaecer de la Verdad como proceso de des-ocultamiento desde el ocultamiento. También la relación entre el Ser y lo que se corresponde con el Ser; la percepción(νοεῖν) el reunir (λέγειν) se da en la tensión de la lucha, en el sentido de que la percepción (νοεῖν) no es un mero proceso psíquico sino referencia a, salida, y como tal oposición, lucha, acción violenta, que arranca al hombre de lo familiar, propio de lo próximo y usual(45)

El arrancar de lo familiar, propio de lo próximo y usual se nos representa como el necesario ingreso en la mediatez del lenguaje(palabra). Cumpliendo su función de poner en obra

al Ser, el Ahí, decíamos, pierde su lugar. Arrancado de lo próximo y usual llega a ser ese ente singular, extraño, que él es. En la conversión del ser en palabra, el ahí pierde la inmediatez sirviendo a aquello que él pertenece y que lo domina de lado a lado; Logos.

"For by Being is meant $\varphi\upsilon\delta\iota\kappa$, emergent-abiding-Power, and by $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ is meant that concentration by which this Power is forced into emergence (from concealment). They are correlative for it is by reason of $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ that this emergent Power can be itself, so can emerge by shining-forth in beings-that appear; on the other hand, it is by reason of this Power that there can be itself, for dominating the there through and through, it enables $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ to be what it is. It is in the dynamic tension between these two contentious factors that truth comes-to pass" (46)

Se dice; la correlación es. Lo cual expresa un mutuo corresponderse en la relación. Según la interpretación heideggeriana, el Fragmento 5 de Parménides dice; "el percibir ($\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$) y el ser son lo mismo". La correlación es. Que sean lo mismo, no significa igualdad, indiferencia, sino en el sentido que uno no es sin lo otro. Ambos son en unidad y diferencia. La unidad del $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ y el Ser debe ser entendida, afirma Heidegger, en el sentido de la palabra "Ev" que aparece también en el Fragmento 50 de Heráclito "Todo es Uno" ("Ev $\Pi\alpha\nu\tau\alpha$)

La correspondencia o mutua implicación entre la juntura prepotente, lo que impera (Ser) y la actividad violenta del $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, señala el punto de cruce en que ambos se constituyen en unidad y diferencia. El hombre acontece como histó-

rico y el ser como lo que impera se revela en el lugar de apertura.

"El ser allí propio del hombre histórico, significa; ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la supremacía del ser" (47).

La unidad en la diferencia queda expresada en el decir "La mutua oposición es"(48)

4.1.7.- La experiencia griega del lenguaje, Heráclito y Parménides.

Como veíamos, los griegos concibieron el Ser como Logos. Logos fue uno de los nombres para el Ser. Pero los griegos no pensaron el Logos como lenguaje.

λέγειν, es decir y hablar. Este significado es innegable pero, sin embargo, λέγειν -afirma Heidegger-, cuyo sustantivo es Logos, no tiene en su origen un significado que tenga que ver con el lenguaje. λέγειν significó, originalmente, poner junto, colacionar lo presente.

"Que serait-il arrivé, si Héraclite - et après lui les grecs - avaient pensé spécialement l'être du langage comme λόγος, comme la pose recueillante? Bien de moins que ceci; les grecs auraient pensé l'être du langage à partir de l'être de l'être (trad. Das Wesen des Sprache aus dem Wesen des Seins), bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier, lui-même. Car ὁ λόγος est le nom qui désigne l'être (Sein) de l'étant. Mais tout ceci ne s'est pas produit. Nous ne trou-

vons nulle part de trace permettant de supposer que les grecs aient pensé l'être du langage, directement à partir de l'être de l'être. On s'est au contraire et les grecs les premiers représenté le langage à partir de l'émission sonore comme φωνή comme son et voix, phonétiquement" (49)

Decíamos, siempre desde la interpretación heideggeriana del pensar occidental, que no debe entenderse que λέγειν cambió su significado de reunir, poner, poner junto, por el de decir y hablar, sino que en los orígenes el decir y hablar tuvieron el sentido de reunir o coleccionar aquello que, des-ocultado, está presente. Esto cuando se pensó el Ser con la palabra Logos y el Logos como dejar-estar-ahí-delante-lo-presente-reuniéndolo y traer a luz, completando el proceso del des-ocultamiento (ἀλήθεια) en un punto de apertura gobernado por lo que impera; Logos (Ser). Fué éste el momento fugaz, afirma Heidegger, en que el lenguaje fue experimentado a la luz del Ser.

"Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν est la pose recueillante. Mais pour les grecs λέγειν veut toujours dire aussi; présentes exposer, raconter, dire. "Ὁ Λόγος, pensé comme la pose recueillante, serait l'être, pensé à la grecque, de la parole disante (Sage). Langage serait parole disante. Langage voudrait dire; rassembler ce qui est présent et le laisser étendu-devant dans sa présence. En fait les grecs habitaient dans cet être du langage. Seulement ils ne l'ont jamais pensé, et pas même Héraclite.

Ainsi les grecs ont-ils sans doute l'expérience du dire.

Mais ils ne pensent jamais, pas même Héraclite, l'êtré du langage spécialement comme le Λόγος, comme la pose recueillante"(50).

Los griegos tuvieron la experiencia radical del lenguaje y lo llamaron Logos(Ser); experimentaron el lenguaje en su esencia pero no pensaron acerca de ello. Es Heidegger quien basándose en la experiencia griega tematiza la esencia del lenguaje. Veremos en qué sentido se realiza esta afirmación.

"...he(Heidegger) does not really claim to be saying what Heraclitus said but rather what he did not say. That is very clear when it comes to explaining the correlation between Λόγος as the process of letting lie forth in the open and as the coming to pass of language. Λόγος does not lose one meaning and gain another, but language in its origin is the process of letting-be(manifest). The Greeks (Heidegger) claims, experienced this identity but did not-even Heraclitus did not-think it as such"(51)

No fueron los griegos quienes manifestaron o tematizaron el lenguaje como un dejar-estar(poner) ahí-delante-lo-presente-reuniéndolo en el des-ocultamiento, sino que desde un principio se pensó el lenguaje como expresión fonética. Lo cual supone una parte sensible(sonido), una parte no sensible(significado)

Como dejar-estar-ahí-delante-lo-presente-en-el-des-ocultamiento, los primeros griegos concibieron el Logos(Ser). Heidegger interpreta que es ésta la experiencia fundamental del lenguaje. En ello los tempranos griegos experimentaron la esencia del lenguaje.

"Une fois cependant au début de la pensée occidentale, l'être du langage est apparu, le temps d'un éclair, dans la lumière de l'être. Une fois lors que Héraclite pensa le Λόγος comme mot directeur, pour penser dans ce mot l'être de l'étant. Mais l'éclair s'éteignit subitement. Personne ne saisit son rayon ni la proximité de ce qu'il éclairait. (...) à l'origine "être" signifie "présence" et "presence"; se produire et durer dans la non-ocultation"(52)

4.2.1.- Crítica de Heidegger a la concepción tradicional (Metafísica) del Lenguaje.

Desde los tiempos iniciales, afirma Heidegger, se investigó el lenguaje en términos de sonidos y significados, como expresión fonética. La palabra, el nombrar, expresaba un significado ya existente, al modo de un instrumento para expresar ideas o contenidos. De este modo, la palabra podía expresar un significado y en ese sentido estar llena de sentido o no expresar ningún significado, y así aparecer vaciada de sentido. Por eso dice Heidegger que las palabras aparecían como meras voces (sonidos) a las que se les puede dar un sentido o extraérselos el sentido. La palabra -afirma- no es nunca un mero sonido.

"Es fácil que las palabras aparezcan, a primera vista, como meras voces. Estas, por su parte, aparecen como habladas por lo pronto en la pronunciación, la cual, a su vez, es ante todo un sonido que se percibe con los sentidos (...) con el sonido de la palabra se asocia su significado, componente de la palabra que no es perceptible por los sentidos. Lo no-sensible de las palabras es su sentido, el significado. De ahí que se hable de actos que dotan de sentido al sonido vocal y mediante los cuales las palabras se llenan de sentido o se vuelven más significativas. Las palabras son como baldes o barriles de los que se puede extraer el sentido" (53)

El discurso de la metafísica como así también el positivismo, la Teoría de la comunicación, y el conductismo, suponen

la existencia de ideas que serían expresadas usando para ello palabras. Esta concepción del lenguaje mantiene la distinción entre lo sensible y lo inteligible. La palabra, el nombrar, el significante, no es considerado como generador, sino como útil a la mano para expresar vivencias y significados independientes de lo que se expresa y cómo se lo expresa. Lo inteligible (significado) pensable en sí mismo y en este sentido absoluto, sería expresado (aspecto sensible) por la palabra(54)

Se realiza así una distinción entre lo anímico interior (vivencias) y la exteriorización que se da a través del lenguaje como expresión fonética.

"Comunmente, el lenguaje, es decir, la palabra, rige como expresión suplementaria y corriente de las vivencias. En cuanto en éstas se experimentan interiormente cosas y procesos, también el lenguaje será, de modo inmediato, la expresión o, por así decirlo, la reproducción del ente vivido en la intimidad.(55)

En oposición a la idea metafísica del lenguaje, idea que surge en los momentos iniciales en que se pensó acerca del lenguaje y que aún perdura manteniendo la idea fundamental de ser expresión de ideas, contenidos o significados pre-existentes, Heidegger enuncia que el lenguaje no es el campo de expresión del hombre, ni su medio de expresión. El habla no usa al lenguaje como instrumento para expresarse a través de él sino que "el lenguaje habla por medio del hombre"(56)

Esta enunciación nos lleva al punto siguiente.

4.3.1.- El lenguaje es la conversión del ser en palabra;
el nombrar.

A partir de la experiencia griega del lenguaje, Heidegger piensa la esencia del lenguaje en términos de la identidad entre el dejar estar ahí delante lo presente en la palabra como des-ocultamiento y el aparecer del ente como lo que éste es. La palabra, el nombrar, pone un ente en lo abierto, patentiza el ente en su ser confiriendo constancia al ejercer violencia contra el emerger permanente de la Fuerza Dominante. En el Nombrar, el ente aparece como lo que es.

"La palabra, o sea, el nombrar, repone al ente que se patentiza en el ser, y lo mantiene en estado de patencia, de delimitación y constancia. El nombrar no le confiere con posterioridad a un ente (...) una designación y un signo llamado palabra, sino a la inversa (...) En el decir originario se patentiza el ser del ente dentro del ensamble de la totalidad reunida" (57)

En la interpretación del lenguaje como expresión fonética, tradicional en el pensar de occidente, el nombrar es la expresión sensible del significado (inteligible) de una palabra.

En Heidegger el nombrar es el dejar estar ahí delante en el des-ocultamiento, de modo que el ente puede aparecer como lo que es. Se refleja en esto la relación entre dejar estar ahí delante en el desocultamiento y la manifestación (aparecer) del ente. Esa relación es correspondencia en el sentido de unidad en diferencia o mismidad y diferencia. La correlación es . El nombrar es la conversión del ser en palabra. En palabras,

en el lenguaje las cosas llegan a ser y son.

El nombrar no es, por tanto, consecutivo al des-ocultamiento o descubrimiento de un ente, sino que algo es cuando la palabra lo nombra como siendo y en ello lo instaure como siendo. Donde falta el nombre falta la cosa. El nombre, el nombrar, da ser.

"Importa ver que la actualidad de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos. Y tanto más, cuanto que el diálogo que somos nosotros mismos, consiste en el nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra"(58)

En el último verso del poema "La palabra (Das Wort)" de Stefan George, Heidegger encuentra manifiesto en un texto de 1959, su pensar acerca de la esencia del lenguaje. Dice así:

"Kein ding sei wo das wort gebricht"

(Ninguna cosa es cuando falta la palabra)

"Where word breaks off no thing may be"(59)

4.3.2.- El lenguaje habla por medio del hombre.

Decíamos, siguiendo a Heidegger en su profundización de la experiencia griega del lenguaje, que el nombrar instaure al ente en su ser. El nombrar retiene a un ente en su ser, le da constancia y delimitación en la palabra que lo nombra. El ente es cuando la palabra apropiada lo nombra. Pero ¿Quién nombra? ¿Cómo acontece el nombrar?

El nombrar, el dejar-estar-ahí-en el des-ocultamiento,

acontece en el lugar de apertura pero en virtud de lo que impera (Logos, Ser).

Entendemos por nombrar, tanto el pensar como el habla. El lenguaje habla por medio del hombre, afirma Heidegger, y de este modo es conversión del Ser en palabra. La conversión del ser en palabra mantiene la diferencia ontológica ser-ente que aparece como el nivel de lo dicho y lo no-dice, en lo dicho. En el siguiente punto desarrollaremos este concepto fundamental por el cual Heidegger va más allá de los griegos y del pensar de la metafísica en general. Ya que como el autor señala, la metafísica no vio sino lo presente y no escucho sino lo dicho. Lo no presente tanto como lo no dicho, cayó en el olvido.

Decíamos que el nombrar acontece en el ahí como lugar del que se sirve, a la vez que necesita para su total realización, lo que impera: Logos, Ser. Lenguaje.

"Language takes its origin; then along with the irruption of There-Being, for in this irruption language is simply Being itself formed into word. It follows that in the rise of language, as in the emergence of the There itself, Being retains its primacy." (60)

El lenguaje humano, el lenguaje de un ser mortal, tiene con el lenguaje original, la misma relación que el Ahí al Logos. Es la relación que interpretamos de un lugar de escisión, de apertura a una estructura que le precede.

Heidegger se opone a la idea de lenguaje como expresión de contenidos o ideas, es decir, como un instrumento a disposi-

ción que sería usado por el Ahí para expresarse.

"There being will seem to have invented by itself, when the fact is that it has discovered itself only in and with language"(61)

El punto de apertura está determinado a ejercer su función según las leyes o el ordenamiento inmanente del lenguaje original, el descubrimiento del mundo y de él mismo está regido por eso que habla en el hombre, eso que impera y llama. Nos habíamos referido antes al λέγειν y el νοεῖν como reunión y percepción que acaece en el lugar de Apertura. El habla y el pensar son respuestas al llamado, afirma Heidegger, de lo que impera. En el habla el lenguaje habla por medio del hombre. El pensar es servil al Logos(Ser), Lenguaje. El pensar es el pensar del Logos que se apropia de un lugar de apertura e irrumpe. Eso piensa en ese lugar que se abre en servicio de lo que impera.

Al comentar el artículo Logos, Heráclitus, Fragmento 50, Richardson afirma;

"Thought belongs to λόγος as an attendant insofar as it proceeds from λόγος(...) Hence what it lays-out in the Open sc.lets-be(manifest), does not have its origin in thought as such but ultimately λόγος wherein thought "reposes"(...) Proceeding thus from λόγος, thought is clearly the thinking "of" λόγος"(62)

Diríamos que el hablar y el pensar, se constituyen en un punto igualmente excéntrico tanto del Ahí, del lugar de Apertura, como del Ser(Logos), lenguaje original. La correlación, la

correspondencia es. El lenguaje habla por medio del hombre
pero, a su vez, necesita de ese lugar para hablar a través de
él en palabras. El pensar es pensar del Logos, pero el Logos
necesita de ese lugar que se apropia para irrumpir en él. No
debemos pensar en dos existentes materiales puestos en rela-
ción sino en el concepto de Unidad de lo que tiende a oponer-
se, unidad en la diferencia. La correlación es. Ni uno ni otro
por separado, ambos se constituyen en unidad.

4.4.1.-La diferencia ontológica;Negatividad del proceso de des-ocultamiento(Aletheia)

Lo que impera, Logos, lleva en su des-ocultamiento la marca de la negatividad, el des-ocultamiento (aletheia) es siempre finito, supone un simultáneo ocultamiento. Heidegger llama "diferencia ontológica" a este juego de positividad y negatividad; ser-ente. La diferencia ontológica ejerce desde lo que impera, un llamado al lugar de apertura que corresponderá en el hablar y pensar a la diferencia ontológica. El corresponder a la diferencia ontológica se patentiza en la negatividad (un "no") inherente a cada palabra finita. En lo dicho, algo puede ser escuchado como lo no-dicho. En lo pensado, algo puede escucharse como lo no-pensado. Este escuchar más allá de lo dicho y lo pensado es escuchar lo que se oculta. Al ser, -dice Heidegger- le corresponde el ocultarse. El ir a lo no-dicho en lo dicho es escuchar más allá de la mera palabra, "lo que no resulta audible, lo que no es discurso sino Logos", como se enuncia en el Fragmento 50, de Heráclito.

"The there is opposed to Being, but is not separated from it in subject-object fashion. It's function is to gather into concentration the overwhelming power of Being and thus contain (VOE~V) its dynamic advance in such a way as to force it into the disclosure through which the non-concealment (truth) of beings come-to-pose. The whole process is permeated with negativity (63). (...) the negativity of the process play an essential role in the e-vocation of thought, for in addressing man, and therefore in revealing itself through thought beings, being si-

multaneous withdraws. Yet even though this withdrawal is necessitated by the "not"-character of Being, we must not consider it merely negative. It is withdrawal, after all, that gives any particular manifestation its special character"(64)

La negatividad de lo que impera atrae, llama al Ahí. La negatividad que acaece en el proceso de des-ocultamiento (Aletheia) dirige su llamado al hombre, al ahí, manteniendo su primacía. El lugar de apertura en correspondencia con lo que impera (Ser, Logos, Lenguaje) pondrá de manifiesto la diferencia ontológica (ser-ente) como lo no-dicho en lo dicho, lo no-pensado en lo pensado. Es la negatividad propia de lo que impera, aquello que, como falta o como juego de presencia y ausencia dirige su llamado al lugar de apertura; correspondencia o unidad en que se manifiesta la diferencia ontológica.

La negatividad como diferencia es a la vez el llamado y la respuesta.

"...no sólo se nos ha encomendado y llamado para algo, sino que este algo ya está nombrado en el mismo llamado"(65).

La negatividad del ser (Logos, Lenguaje original), provoca la respuesta del Ahí.

"It is the emergent ontological difference, appealing to man out of the process of αλήθεια λόγος to bring it to pass, that There-being must respond. The response, as the author conceives it here, is surrender to negated Being in terms of Language."(66)

La apertura al Logos es el acaecer del lenguaje humano, en respuesta a lo que provoca a los mortales a hablar, pensar.

La negatividad en el Ser, Logos, Lenguaje original.

"Being is conceived as Logos. Inasmuch as Logos is Aletheia, it is the coming to pass of that scission which gives rise to the ontological difference. In as much as logos is essentially utterance, it is the coming to pass of aboriginal language. In either case man's task is to respond to the hail addressed to him out of the need of Logos for a there(...)(67)

La atracción de la negatividad del Ser, aquello que ejerce el llamado hacia el punto de apertura, provoca el estado de éxtasis, que Heidegger llama "existencia". Es un estar referido a la diferencia ontológica como aquello que atrae, llama y provoca la respuesta en que ésta, la diferencia ontológica, se pone de manifiesto.

"Being in whithdrawal draws-with it, so at-tracts There-^{retira} Being. This is the hail that calls There-being to play its role ^{parte} in the event for the at-traction constitutes There-being in the ecstastic condition we call ek-sistencia. Ek-sistencia(...) is open-ness to Being as negatived."(68)

La negatividad inherente al ser no sólo provoca la respuesta del Ahí como correspondencia a la diferencia ontológica (negatividad puesta de manifiesto en el decir y pensar), sino que también provoca del lado del Ahí el desconocimiento de tal diferencia puesta sin embargo de manifiesto, y la caída en la inautenticidad. Cotidianamente el hombre no escuchará sino lo dicho, lo presente.

Lo que se oculta permanentemente, el ser, supone una temporalidad que no es la del modo presente. En el decir o pensar lo

no-dicho, lo no-pensado, se juega una temporalidad distinta. Es la temporalidad no lineal de lo que Heidegger llama éxtasis temporales que se enuncia como "habré sido siendo". El pensar lo no-dicho es un salto a través del pasado al advenir, en el Logos, en su permanente ad-venir.

"In order to think the Being-process (so the emergence of ontological difference) in terms of language, man presumably must learn how to achieve authenticity in this fallen condition by responding to the negativity of Being in language, and he does this by penetrating beyond the ordinary, every day meanings of words in order to enter the realm of the un-said" ... (69) this is not so much a step back from the present and into the past, as through the past and into the future, so into Logos in continual ad-vent" (70).

El ir a lo no-dicho es un salto a aquello del pasado que adviene en el permanente advenir del Ser (logos). La tematización de la diferencia ontológica y del tiempo como fundamento ontológico, llevan a Heidegger a una oposición a la metafísica, al pensar de occidente que nace, afirma el autor, con el simultáneo olvido del ser (olvido de la diferencia ontológica).

4.5.1.-El logos en su positividad acerca del concepto de dicción.(Sage)

Hemos trabajado hasta aquí, los textos señalados por Richardson como aquellos en los cuales el énfasis es puesto en la negatividad del Logos, en la ocultación implicada en el proceso del des-ocultamiento.

En textos posteriores(71), Heidegger se refiere a la esencia del lenguaje que es el proceso mismo del des-ocultamiento del ser en el ente(aletheia), proceso que acaece en el lugar de apertura; el ahí. En este texto Heidegger llama al hombre; "el diciente", también; "el mensajero". La esencia del lenguaje es puesta en palabras como "la casa del ser", (72) y como Sage(dicción) y sagen(el decir). (73)

La ocultación y des-ocultación de la verdad y su referencia al hombre como el "diciente" no debe hacernos pensar en una posición subjetivista. El hombre es relación al ser. La esencia del lenguaje, la dicción mostrante es aquello que da y en que se da ser. El hombre es, en este sentido, portador y receptor del des-ocultamiento(aletheia).

A partir de la experiencia griega del proceso de des-ocultamiento Heidegger tematiza la esencia del lenguaje más allá de los griegos, de un modo ya no griego. Dice:

"our thinking today is charged with the task to think what the Greeks have thought in an even more Greek manner(...)

If to be present itself is thought of as appearance, then there prevails in being present the emergence into openness

in the sense of unconcealment as a clearing; but this clearing itself, as occurrence, remains unthought in every respect. To enter into thinking this unthought occurrence means; to pursue more originally what the Greeks have thought, to see it in the source of its reality. To see it so is in its own way Greek and yet in respect of what it sees is no longer, is never again Greek" (74).

No se trata, entonces, de un mero retorno a Heráclito y Parménides, sino de retomar la experiencia griega del des-ocultamiento y tematizar lo que cayó en olvido, lo que no fue pensado; la diferencia ontológica ente-ser.

La esencia del Lenguaje (Sage) la dicción, es dejar aparecer, des-ocultar, develar, dar a luz desde el ocultamiento. Por tanto, no tiene sentido aseverar que la aletheia depende del decir, ya que éste necesita de la des-ocultación, de la emergencia. La esencia del lenguaje se fundamenta en la des-ocultación o sea, en el proceso mismo de la verdad (aletheia). El ser es presencia, manifestación, aletheia, pero a la vez, al ser le corresponde el ocultarse. Por tanto, la esencia del lenguaje como (Sage), dicción, es pensable a partir de aquello que los griegos llamaron αὐτὸς, lo real, el Ser, como fuerza que brota al des-ocultamiento. (75). Pero Heidegger va más allá de los griegos.

No se trata de lo presente despojado de lo que ya no es y lo aún no presente ya que Sage (la dicción) es el des-ocultamiento del ser y éste no es puro presente sino también pasado y futuro.

El decir trae a luz la diferencia ontológica ente-ser o la duplicidad; presencia de lo presente. Se sirve para ello del hombre; el diciente, el mensajero, el ahí o lugar de apertura.

" It is only the two-fold itself which presents beings *doble* as such, and presence, can be discerned by man(...)

By man who by nature stands in relation to, that is, is being used by, the two-fold"(76)

El lenguaje es - afirma Heidegger -, insinuación o seña. Señala algo activo que viene a la presencia; ser, tiempo. En este sentido, la esencia del lenguaje se expresa como casa del ser. Los griegos pensaron el ser, φύσις, desde el horizonte del tiempo pero sólo en uno de sus modos; el presente. Tematizando el proceso del des-ocultamiento desde el ocultamiento, Heidegger piensa el ser desde el horizonte del tiempo, pero no de uno solo de sus modos, tampoco como una substancia permanentemente presente. Se trata de una unidad temporal que Heidegger expresa, en relación al Dasein, como "habré sido siendo". Estructura temporal de presente-pasado y futuro en permanente advenir.

" Heidegger resume así las paradojas de la temporalidad; el "sido" brota del futuro; y es el futuro sido (más exacto, que "va siendo sido", gewesend) el que despidе de sí el presente. Temporalidad es el futuro o porvenir que va siendo sido y presente (gewesend- gegenwärtig ände Zukunft). Solo como temporalidad así entendida puede darse en el Dasein el estado de decisión anticipadora en que consiste la totalidad de su poder-ser auténtico (das eigentliche Ganzsein). No se trata, pues, de pasado, presente y futuro (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft)

en sentido vulgar, fundado en la comprensión impropia del tiempo" (77)

El proceso del des-ocultamiento, que es la esencia misma del lenguaje (Sage) dicción, necesita del hombre. En el decir se pone en obra la diferencia ontológica ente-ser, como lo no dicho en lo dicho.

El auténtico escuchar, es según Heidegger, un eco del decir o sea, corresponde a la diferencia ontológica ente-ser.

La dicción, Sage, necesita, afirma Heidegger, de la des-ocultación, del acontecer (Ereignis) que mueve, provoca, la dicción mostrante. El acontecer (Ereignis) traducido como el apropiarse originario (78) que significa a la vez; ser propio de, pertenecer a, servir para, es lo que produce la presencia de lo presente, el acontecer, pero no en una relación de causa y efecto.

El acontecer (Ereignis) actúa a través de la dicción, explica Heidegger.

"The moving force in showing of saying is owning. It is what brings all present and absent beings each into their own, from where they show themselves in what they are, and where they abide according to their kind. This owning which brings them there, and which moves saying as showing in its showing we call appropriation. It yields the opening of the clearing in which present beings can persist and from which absent beings can depart while keeping their persistence in the withdrawal.

What appropriation yields through saying is never the effect of a cause, nor the consequence of an antecedent. The yielding owning, the appropriation, confers more than any affec-

tuation, making or founding. What is yielding is appropriation itself and nothing else(79)"

Más adelante, en una nota, Heidegger afirma; " Being, however, in respect of its essential origin, can be thought of in terms of appropriation(80).

La Apropiaación(Freignis) necesita y se sirve del hombre, determinando a la vez la dicción(sage).

La dicción es el modo propio del acontecer(Freignis) que hace aparecer los entes, los des-oculta, los pone de manifiesto. El lenguaje como la "casa del ser" guarda la presencia del ser, es aquello que da y en que se da ser.

Hasta aquí la referencia a la cuestión de la verdad como des-ocultamiento en Heidegger.

Se trata de "la causa no categoría de la lógica sino causando todo el efecto. La verdad como causa ¿ Uds. psicoanalistas, se negarán a asumir su cuestión, cuando es de allí de donde se levantó su carrera?. Si hay practicantes para quienes
... la verdad se supone que actúa ¿ no son precisamente ustedes?"
(81)

J, Lacan .

4.6.1 La verdad como causa en la teoría del sujeto de Jacques Lacan.

En "La ciencia y la verdad", lección de apertura del seminario de 1965/66 dictado en la Escuela Normal Superior sobre "El objeto del psicoanálisis" a título de encargado de conferencia de la Ecole Pratique de Hautes Etudes, Lacan opone el saber de la ciencia a la verdad como causa. (82)

Mientras que para la ciencia el sujeto que dice no cuenta, es decir, se abole, la verdad causal, que esté en el corazón mismo de la práctica analítica, acaece como emergencia de lo real causal en el sujeto efecto del significante, sujeto de lo real. El lugar de la verdad como causa es el discurso. En él lo real causal se muestra como falta, permaneciendo irreductible a la cadena significativa en que el sujeto se aliena necesariamente. Por tanto, el discurso en que la verdad como causa acaece, es doblemente dimensionado. Esto hace posible el despejamiento de dos niveles: el enunciado y la enunciación. Dos dimensiones que no se recubren.

Lo real causal, es tematizado por Lacan en relación a aquello que se revela como corte, el ser del sujeto: objeto "a", alrededor del cual gira el deseo articulado en la cadena significativa pero imposible de reducir a significante. Por tanto, la verdad como causa plantea también la cuestión de la relación entre lo real y lo simbólico, o entre el ser y el pensar. La verdad causal, es a la vez, verdad matemática y verdad como desocultamiento. Estas afirmaciones, desde la interpretación heideggeriana del pensamiento occidental, son contradictorias ya que según Heidegger, cuando la verdad se convierte en certeza del yo que pone lo pensado, que es la esencia de lo matemático, la misma se convierte en adecuación del pensamiento a la cosa. (83)

Es otra la conceptualización que realiza Lacan acerca de la cuestión de la verdad en Descartes.(84).

Desde la interpretación de Lacan para el sujeto que Descartes inaugura, que es también el sujeto freudiano, la verdad es, a la vez, des-ocultamiento y verdad matemática. El sujeto cartesiano, no es según Lacan, una sustancia. El sujeto del "proyecto matemático" o en palabras de Miller, sujeto de la invención significativa, es el lugar en que lo real causal se muestra y se pierde permaneciendo irreductible. Sujeto que pone un Otro lugar como garantía de la verdad.(85)

La verdad como causa pone en juego la esencia del lenguaje, fundando el ser como aquello que permanentemente se pierde, se oculta, desaparece. El ser y el pensar no se recubren.

Dice Lacan:

"es vano repetir que la prueba de escribir: pienso "luego soy", con comillas alrededor de la segunda cláusula, se lee que el pensamiento no funda al ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje.(86)

Antes hacíamos una referencia a la esencia del lenguaje en Heidegger tematizada a partir de los griegos pero de un modo ya no griego.

El lenguaje es en Heidegger Logos (dicción), lugar de advenimiento de aquello que permanentemente emerge para volver a ocultarse a modo de una pulsación temporal. Lo real, el ser, es el proceso mismo de des-ocultamiento (aletheia). Des-ocultamiento que supone el ocultamiento y por tanto una dimensión temporal que no se agota en lo presente.

En este punto marcamos la cercanía entre la conceptualización de Heidegger y de Lacan.

Lacan tematizará la esencia del lenguaje como lugar de advenimiento de lo real causal, real que se constituye a partir de lo simbólico como imposible. El des-ocultamiento de lo real causal, pulsación inconciente, es esencialmente, afirma Lacan, pulsación temporal. (87) Emergencia de lo real en aquello que ejerce su primacía: el orden simbólico. Real que no cesa de no inscribirse. La palabra, afirma Erik Porge en referencia a la cuestión de la verdad en Heidegger y en Lacan, debemos ubicarla al nivel del enunciado pero a ello no se reduce el decir que corresponde a lo real, irreductible al significante. El significante hace una fijación de lo real o sea de lo imposible que no se reduce a significante, esto es, no cesa de no inscribirse.

La complementariedad de lo real y la verdad es, en Lacan, imposible pero solo la verdad medio dicha en un discurso, conduce a lo real. Esto, en tanto el sujeto del psicoanálisis es un sujeto dividido con un resto irreductible. El ser del sujeto no puede en ningún caso ser nombrado sino sólo indicado por algo que se revela a sí mismo como corte; este objeto 'a' es el soporte alrededor del cual gira el deseo en el momento en que el sujeto se desvanece ante la carencia del significante que debería responder de su lugar al nivel del Otro. Este sujeto es de lo real. (88)

Ahora bien, Lacan conceptualiza la cuestión de la verdad como causa, a partir del sujeto que Descartes inaugura; Con lo cual se explicita nuevamente la divergencia radical en cuanto a la lectura que ambos autores realizan del coqito cartesiano. Desde Lacan, el coqito significa la experiencia misma de la inadecuación entre el ser y el pensar, entre el sujeto de la enuncianción y el enunciado.

Para el sujeto de lo real, cuya certeza se afirma en el co-

Ser ~~##~~ *plutar*
 Real ~~##~~ *simbólico*
 Sujeto de ~~##~~ *enuncianción*
 la enuncian ~~##~~ *lo dicho*
 Sujeto ~~##~~ *lo dicho*

gito, la verdad se juega en relación al Otro, estructura simbólica que pre-existe al sujeto constituido por efecto de la palabra. "Si cogito sum nos es dado en algún sitio por Heidegger para sus fines, hay que observar que algebriza la frase y nosotros tenemos derecho a poner de relieve su resto: cogito ergo donde aparece que nada se habla sino apoyándose en la causa". (89)

Lacan señala de este modo la inadecuación entre el ser y el pensar. El no-recubrimiento entre el sujeto que dice y lo dicho. El sujeto que dice está en fading, desapareciendo en lo dicho.

Dice Lacan:

"Yo la verdad hablo" va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber, que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico positivismo) que ningún lenguaje podría decir lo verdadero, puesto que la verdad se funda en el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo.

Es por eso incluso por lo que el inconciente, que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje, y por lo que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud que supo dejar, bajo el nombre de inconciente, a la verdad hablar." (90)

El lenguaje instaure la dimensión de la verdad, inconcebible fuera del discurso. Se trata del sujeto efecto del significante como acto inaugural en Descartes, sujeto que es también el sujeto de la ciencia moderna.

Dice Lacan:

"es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiese tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, de la ciencia".
(91)

Y agrega:

"decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer una paradoja". (92)

Mientras que la ciencia abole al sujeto, es el sujeto del "proyecto matemático", sujeto del significante que surge como acto inaugural con Descartes, el sujeto a partir del cual es posible el psicoanálisis.

El sujeto de la ciencia, sujeto cartesiano, que ha perdido la certeza del dogma, desea saber. Duda, se pregunta, interroga sobre su deseo ubicando un lugar Otro como garantía de la verdad. Un Otro, en Descartes Dios Perfecto, un Dios que no engaña. En el análisis en ese lugar, de supuesto saber, se ubica al analista a quien se teme engañar o que resulte engañado.

La duda cartesiana se diferencia de la duda escéptica como así también del no saber de los primeros pasos de la dialéctica hegeliana. La duda en Descartes, hace notar Lacan, cae sobre el sujeto, pone en cuestión al sujeto y no al saber. Por el contrario, tanto en los escépticos como en Hegel, se trata del saber. Saber que no se sabe o no saber aún y por tanto saber ya. La duda en Descartes, como decíamos, cae sobre el sujeto. Este sujeto, acto inaugural de Descartes, posibilita la praxis analítica. (93)

Ahora bien, el error de Descartes es suponer, decíamos al

tematizar la experiencia del cogito, un ilusorio recubrimiento entre el ser y el pensar. La certeza en Descartes se ubica, según Lacan, del lado del sujeto que dice, mientras que la verdad se juega en relación al Otro garante de esa verdad, pasa a las manos del Otro. (94) Entre certeza y verdad no hay recubrimiento. El sujeto de la certeza se lanza a la búsqueda de la verdad. La certeza remite al sujeto de la enunciación. La verdad es, para el sujeto de lo real, imposible, en tanto jugada en el significante dirigido a un Otro.

Verdad a medias o medio dicha ya que lo real causal permanece irreductible. El encuentro entre lo real y el significante es imposible.

En el lugar de la división del sujeto, lugar de la causa, se inscribe el significante puro, real, que designa al objeto falta. Ese Significante puro, Si, es la marca de la carencia imposible de repetir en la repetición significante. Ubicado en el lugar de la causa marca la incidencia del significante en la verdad causal.

Decíamos antes que la verdad dirigida a un Otro se pone en juego como imposible en el significante. Es la materialidad del significante la que hace de la verdad como causa, una causa material.

"esta causa material es propiamente la forma de incidencia del significante que yo defino en ella". (95)

El significante de la falta, significante en que se anuda el deseo inarticulable al lenguaje es el falo, ni objeto, ni imagen sino significante. El Si, significante de la falta, falo, anuda el deseo, a la cadena significante en que lo real pulsa,

emerge, al des-ocultamiento.

"El falo, afirma Lacan, es el significante privilegiado con ese marca por la cual la parte del Logos se une al advenimiento del deseo".(96)

Pero lo real, el deseo inconsciente, no se reduce a la cadena significante. La repetición significativa, es repetición del encuentro imposible con un real que permanentemente se esconde, se escabuya.

4.7.1. Conclusiones Parciales.

Originariamente la relación entre $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, que redefinimos como lo real y lo simbólico, fue experimentada según interpretamos la lectura heideggeriana, como una relación de no-recubrimiento ya que, a lo real, al ser emergente, des-ocultante, le corresponde el ocultarse.

Entendemos que Lacan retoma tanto la experiencia freudiana de lo real como la experiencia de los pre-socráticos. No parece casual que en el capítulo Tyche y Automatón (97) haga referencia a la cuestión de la causa en los presocráticos, aunque quede sin desarrollar, y al acontecimiento traumático, aquello que preocupaba, dice, realmente a Freud ocupando el lugar de lo irreductible a la rememoración.

La inadecuación entre lo real y lo simbólico es, según nuestra apreciación, la experiencia que tuvieron tanto unos como otro. Esa experiencia que Lacan adjudicará también a Descartes, (no como tematización sino como experiencia que quedó sin ser pensada) es conceptualizada por Lacan como inadecuación radical entre el ser y el pensar a partir de lo que él mismo ha situado como su único invento: el objeto 'a'. Es hasta aquí, interpretamos, que avanza Lacan en su teorización. El objeto 'a', real que pulsa al des-ocultamiento permaneciendo irreductible a lo simbólico a partir de lo cual se constituye, ocupa el lugar de aquello que cayó en el olvido en la llamada historia del pensamiento occidental. Con lo cual, estamos diciendo que Lacan funda una nueva antología "todos tenemos una", afirma en Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis .(98) Esa antología es la antología del objeto falta que anuda los tres registros: real, imaginario y simbólico objeto designado por el SI, significante, puro, real.

(...) Le réel analytique, en revanche, est affaire de logique en ce sens que, substituant la lettre au mot vidé de son sens, elle fait de la vérité une place vide, et fraie, par la même, un passage au réel par l'écrit, mais d'un écrit qui, loin de se définir dans la dimension de l'ousia ou de l'on, se supporte " " d'une place de bord.

C'est pourquoi le noeud borromée ne constitue pas une substance, et le symbolique, l'imaginaire et le réel n'en sont pas des qualités. (99)

4.7.2 Acerca de la negatividad y la temporalidad.

En la teoría del sujeto de Jacques Lacan, la negatividad es pensable como falla o falta en el Otro, encadenamiento significativo que pre-existe al sujeto; λ . Se trata de la falta de un objeto en el Otro.

La falta en el Otro provoca la división del sujeto y la instauración del significante de la falta-en-ser; significante fallo.

Refiriéndose a ello Lacan escribe:

"aquí se inscribe ese Spaltung última por donde el sujeto se articula al Logos (...)" (100)

El significante fallo es el significante de la carencia, falla o falta en el Otro, que instaure al sujeto, lo representa, e inaugura por su deseparación el encadenamiento significativo en que se articula el deseo inarticulable. El significante fallo une la parte del Logos al advenimiento del deseo. La operatoria deja un resto que se constituye en causa del deseo: objeto 'a'.

La lectura de la falla en el Otro es constituyente para el sujeto que anuda así su deseo al deseo del Otro, λ . Lo que allí se inicia llevará la marca de la negatividad, marca de la imposibilidad del todo. Decíamos antes que en los cuatro discursos, en función de la castración simbólica, la falta ocupa siempre uno de los lugares de la cuadratura. (101)

Desde la interpretación heideggeriana del logos en Heráclito y Parménides, interpretación con la cual Heidegger va más allá de los griegos, notamos cierta función análoga de la negatividad en el logos.

La falla en el Logos, la negatividad inherente al proceso de des-ocultamiento, ejerce un llamado al AHÍ, lugar de apertura, provocando como respuesta el advenimiento del lenguaje humano. De este modo toda palabra es ya respuesta. Respuesta a un llamado que es la negatividad en el Logos, lo cual provoca la existencia como apertura y referencia a la negatividad en lo que impera: Logos

La respuesta del AHÍ, como veíamos, se ejerce no sin violencia, quebrándose. Pero, además, el AHÍ corresponderá a la negatividad en lo que impera con la negatividad en el discurso, en que la diferencia ontológica fundamental ser-ente se dimensiona en un juego de presencia y ausencia, como lo no-dicho en lo dicho.

En la teoría del sujeto de Jacques Lacan, la falla leída en el Otro (\mathcal{A}) provoca la escisión del sujeto efecto del significante, cuya división deja un resto inasimilable, el objeto 'a', causa del deseo. El deseo se anuda al deseo del Otro. La correspondencia a la negatividad produce un sujeto del discurso. Sujeto dividido entre el enunciado y la enunciación, lo dicho y el acto del decir. A la vez, la falla leída en el Otro, provoca, afirma Lacan, una cuestión esencial a la constitución del sujeto: La sexuación por la que el sujeto de la Spaltung significante, se posiciona en relación a la diferencia sexual independientemente de la diferencia anatómica de los sexos.

La temporalidad inherente al sujeto de la Spaltung significante, sujeto de lo real, es anunciada como un habré sido para lo que estoy llegando a ser. El sujeto efecto del significante se constituye en el advenir. Lo real, la falta-en-ser es insuperable por tanto no hay progreso, devenir, para el sujeto de lo real. No se trata de una temporalidad que podría enunciarse co-

mo un es-un fue y un será, sino una unidad temporal, una estructura temporal.

En relación a la identificación al rasgo unario, S_1 , Lacan retoma el lema freudiano:

"Wo es war soll Ich werden"

que traduce como: "donde eso era debo (je) advenir". Este lema es puesto en relación al (Gewesen) haber sido siendo de la terminología heideggeriana.

Se trata, afirma Lacan en el seminario de la Identificación (inédito), no de la cuestión del origen sino de la posición del sujeto lanzado a un permanente a-posteriori para que pueda aprehenderse. En lo cual el sujeto está llamado al fracaso.

El inconciente, efecto de palabra, es pulsación temporal. Lo real causal insiste, repite, irrumpe en la cadena significante. Cada efecto inconciente está sobredeterminado por la cadena significante, S_2 , a la cual modifica. En este movimiento el sujeto efecto del significante, cambia. La temporalidad inherente a la pulsación temporal es como decíamos, una unidad temporal de presente, pasado y futuro que Lacan enuncia, en lenguaje heideggeriano como "gewesend", es decir como siendo el que así ha sido. Pero en la unidad interna de esta temporalización, el siendo (ens) señala la convergencia de los habiendo sido". (102) Ahora bien, veíamos a partir de la explicación heideggeriana, que en los primeros tiempos de la filosofía el ser fue pensado desde el horizonte del tiempo pero sólo en uno de sus modos: el presente. De este modo, ese primer momento, según la lectura heideggeriana, marca desde el inicio, el olvido de la diferencia ontológica ente-ser, aunque ese fue el momento de mayor acercamiento a la experiencia de la diferencia ontológica fundamental.

Heidegger retoma la experiencia griega y va más allá de los griegos. El tiempo es en Heidegger, fundamento ontológico. El ser es acontecimiento, des-ocultamiento, manifestación. La manifestación, el des-ocultamiento, no es reducido a lo presente sino que Heidegger piensa el ser en relación al AHÍ, al Dasein, como unidad de éxtasis temporales que expresa como "haber sido siendo" (103). Unidad temporal en que el presente brota del ad-venir.

Tanto en Heidegger como en Lacan, la verdad como des-ocultamiento de lo real supone una temporalidad adviniente no lineal. El lugar de des-ocultamiento de lo real es un lugar de apertura regido por lo que ejerce primacía: el logos, desde la lectura heideggereana de Heráclito y Parménides; lo simbólico, desde la teoría del sujeto de Jacques Lacan.

Nos hemos referido a la cuestión de la negatividad y la temporalidad, que nos permiten trazar cierta convergencia entre Heidegger, Lacan. Ahora bien, la lectura que uno y otro realiza de ese momento culminante en la historia del pensamiento occidental que es el acto inaugural de Descartes, y la tematización en Lacan del objeto 'a' designado por el significante unario, S_1 , significante puro, real, marca, es nuestra interpretación, diferencias esenciales a las cuales nos referimos en el punto siguiente.

4.7.3 Acerca de la verdad como aletheia

En Descartes, señala Lacan, desde su lectura del coqito, cuando lo real pasa a la dimensión de la verdad, se proyecta un lugar como garantía de la verdad. El lugar de garantía de la verdad es ocupado por Descartes por un Dios que no engaña. En la práctica analítica el sujeto que desea saber ubicará en ese lugar al analista temiendo engañarlo.

Dice Lacan:

"Para Descartes, en el coqito inicial(...) a lo que

apunta el yo pienso en tanto que se vuelca en el yo soy es a un real-pero lo verdadero queda tan fuera que a continuación Descartes tiene que asegurarse, ¿de qué? de un otro que no engañe y que, por añadidura, pueda con su sola existencia garantizar las bases de la verdad, garantizarle de que en su propia razón objetiva hay los fundamentos necesarios para que lo real mismo del que acaba de asegurarse pueda hallar la dimensión de la verdad".(104)

Ahora bien, lo real por excelencia es, en la teoría del sujeto de J. Lacan, lo sexual. La realidad del inconsciente es sexual, el deseo inconsciente es fundamentalmente deseo sexual.(105)

Al pasar lo real a la dimensión de la verdad, lo real, el ser, el sexo, permanece inasimilable, imposible ya que el deseo sexual es articulado aunque no, como vemos, enteramente articulable.

Dice Lacan:

"Lo que vamos a poner al día como verdad, como aletheia, como revelación heideggereana es algo que para nosotros da un sentido más pleno, sino más puro, a esta cuestión sobre el ser, que en Heidegger se articula y se llama, para nosotros, para nuestra experiencia de analistas, el sexo.

O nuestra experiencia está en el error, o no hacemos nada bueno, o es así que eso se formula. Es así que eso debe formularse aquí. La verdad está en decir sobre el sexo y es por ello que es imposible (...)

Es por eso; es porque es imposible de decirle en su entidad, que fluye de ella esta suerte de suspenso, de debilidad, de incoherencia secular en el saber, que es precisamente lo que denuncia y articula Descartes para destacar de ella la certeza del sujeto en la cual él mismo se manifiesta como siendo justamente la señal, el de eso falta de saber(...). Hay

algo que ese sujeto, ese saber, no debe nunca saber(...). El sexo en su esencia de diferencia radical(...)" (106)

Creemos posible marcar, a partir de aquí diferencias fundamentales entre la concepción de la verdad en Heidegger y en Lacan.

Primeramente la cuestión del significante puro, real, vacío de significado, que representa al sujeto para otro significante. Significante singular que sutura la falta en ser insuperable.

Dice Alain Juranville:

"La question de la philosophie, comme toute question, doit sans doute partir du fait qu'il apparaît de l'étant. Mais elle doit porter sur l'être en cela qui apparaît comme un étant, et qui peut parfaitement n'avoir d'unité ou d'identité qu'illosoires. Cette différence de l'être et de l'étant est essentielle pour ceux que s'occupent de l'inconscient. Pour ce que Heidegger appelle la métaphysique, de Platon à Hegel, le langage est signifiant parce qu'il exprime dans le temps et le sensible un signifié qui échappe essentiellement au temps. Pour Heidegger, je dirai que le langage est signifiant en tant qu'acte produisant le signifié, ouvrant un monde. Le temps alors n'est conçu négativement comme dans la métaphysique, et l'être se soustrait à la règle de l'étant qu'il produit. L'ontologie s'est alors séparée de la métaphysique; pour Lacan enfin, et par la conception que nous proposons avec lui, le langage est signifiant en deçà de toute émergence du signifié. Il y a du signifiant sans signifié même si le signifié est aussi produit par le signifiant. C'est par ce niveau du signifiant pur que Lacan peut concevoir l'inconscient". (107)

Pero además, la verdad como des-ocultamiento (aletheia), es en

Lacan "decir sobre el sexo"(108), por tanto imposible ya que la realidad del inconciente es sexual, lo real por excelencia es el sexo.

El deseo inconciente que se vehiculiza en la cadena significativa permaneciendo imposible de articular enteramente, es deseo sexual.

"Sostengo que es al nivel del análisis(...) que debe revelarse lo que pasa con ese punto nodal por el que la pulsación del inconciente está ligada a la realidad sexual. (pulsación esencialmente temporal). Este punto nodal se llama el deseo, y toda la elaboración teórica que he proseguido durante estos últimos años se encamina a mostrarles al paso de la clínica, cómo se sitúa el deseo en la dependencia de la demanda-la cual al articularse en significativa, deja un resto metonímico que corre bajo ella, elemento que no está indeterminado, que es una condición a la vez absoluta e imperceptible, elemento necesariamente imposible, insatisfecho, ignorado, elemento que se llama el deseo(...)

La función del deseo es residuo último del efecto de. significativa en el sujeto. Desidero es el cogito freudiano." (109)

El olvido del ser, olvido de la diferencia ontológicamente-ser, es cuando se lo analiza desde la óptica de la teoría del sujeto en J. Lacan, olvido del sexo como real imposible.

La relación del sujeto con el mundo está determinada por la castración simbólica que hace a la verdad, al saber sobre el sexo imposible. La castración hace del sujeto del discurso un no-todo.

La castración simbólica, escisión del sujeto entre lo real sexual y la articulación significativa es insuperable. No hay

seber absoluto, no hay para el sujeto de la castración síntesis final. Lo real no es racional sino imposible, inasimilable a la representación. Por tanto, la verdad que se juega en el significante es imposible en tanto ella es decir del sexo, de lo real, del ser del sujeto: S_1 , sutura de la falta, falo.

"De hecho lo que hay que reconocer es la función del falo, no como objeto sino como significante del deseo, en todos sus avatares. El deseo genital, para ser asumido por el sujeto humano, debe ser marcado por la castración(...)

Agregaremos sólo que la solución del problema de la castración no está en el dilema tenerlo o no tenerlo; el sujeto primero debe reconocer que no lo es.

Sólo a partir de aquí sea hombre o mujer, podrá normalizar su situación natural." (110)

El deseo humano es deseo sexual en tanto resto de la demanda inscripta siempre en el campo del Otro, campo del significante, campo en que se juega la sexualidad desprendida del orden natural, de la necesidad o del instinto.

En un Seminario posterior a la época que nos ocupa Lacan dará las fórmulas de la sexuación del sujeto. (111)

En el campo del significante se articula el deseo sexual determinando la posición del sujeto, la sexuación del sujeto. Lo que hay que hacer como hombre o mujer, está abandonado a los avatares del Edipo. La castración simbólica, esto es, la falta o el deseo en el Otro \bar{A} en relación al cual el sujeto se constituye, determina las posiciones en torno a la diferencia sexual (fálico-castrado), actividad-pasividad.

Nuestra intención es mostrar que la posición del sujeto, su

lugar en el discurso, su lugar como sexuado, no es natural, no tiene que ver con la naturaleza del sujeto sino que se juega en el campo del Otro, campo del significante. En ese campo, el sujeto de lo real se constituye alienado en la cadena de significantes en la cual está representado ausente. El significante que lo representa es, como veíamos, un menos uno (-1) a la cadena significativa, por tanto, para el sujeto de lo real la verdad es imposible, La repetición significativa es repetición del encuentro fallido, encuentro imposible con un real que pulsa, emerge para volver a ocultarse permaneciendo irreductible al encadenamiento significativo.

No hay Saber Absoluto, no hay para el sujeto causado por el significante, saber de lo real, del sexo.

El sujeto desea saber la verdad imposible. Saber y verdad no confluyen, no son congruentes.

Retomamos la cuestión en la unidad siguiente. Para ello nos referiremos a la problemática del saber y la verdad en Hegel y Lacan.

Unidad 4Citas y notas bibliográficas

- (1) Lacan, J: "De un designio" en Escritos I, México, Siglo XXI, 1979, p.144
-en el original, p.367
- (2) Lacan, J: "El seminario sobre la carta robada", en Escritos II México, Siglo XXI, 1980, p.21
-en el original p.21
- (3) Cfr. Ibidem p.143
-en el original p
- (4) Lacan, J: "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis" en Escritos I, op cit, p.149
-en el original p.405
- (5) Richardson, W.J.: Heidegger through Phenomenology to thought, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974, p.261
- (6) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, Nove, Bs As, 1956, p158
- (7) Ibidem p.167
- (8) Ibidem p.96
- (9) Ibidem
- (10) Ibidem p.98
- (11) Richardson, W.J.: op.cit., p.262 ✓
- (12) Heidegger, M: op.cit.p.158
- (13) Heidegger, M: "Logos (Heraclite, Fragment 50)", en Essais et

Conferences, Paris, Tell Gallimard, 1958, p.251

Nota 1: El traductor, André Préau, establece las siguientes equivalencias, ibidem

<u>Grec</u>	<u>Latin</u>	<u>Francais</u>	<u>Allemand</u>
<u>λεγειν</u>		coucher	Legen
<u>λεγειν</u>	Legere	Cueillir recueillir	Lesen
<u>λεγειν</u>	Legere	Lire	Lesen
<u>λεγειν</u>		Dire	Sagen

Nota 2: Este artículo fue traducido también por Jacques Lacan y publicado En. La psychanalyse, 1956, T.I, págs 59 a 79.

(14) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, op.cit., p.161

(15) Heidegger, M: "Logos (Héclite, Fragment 50)", op.cit.
p.251/252

(16) Richardson, W.J.: op.cit. p.495

(17) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, op.cit. p.161

(18) Heidegger, M: "Logos (Héclite, Fragment 50)", op.cit. 261

(19) Cfr. Heidegger, M: "Logos, (Héclite, Fragment 50)", op.cit.
p.265

(20) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, op.cit., p.162

(21) Cfr. Olzagasti: Introducción a Heidegger, Bs. As., Losada,
p. 278

(22) Cfr. Richardson, W.J.: op.cit. p.495

(23) Ibidem p.492

- (24)Heidegger,M: "Logos (Héraclite, Fragment 50)op.cit.p.261/
262
- (25)Ibidem p.267
- (26)Ibidem p.275
- (27)Ibidem p.276
- (28)Heidegger,M: citado por Richardson,W.J,op.cit.,p.263
- (29)Richardson,W.J.:op.cit.,p.261
- (30)Heidegger,M:Introducción a la Metafísica,op.cit.,p.167
- (31)Ibidem p.164
- (32)Ibidem p.169
- (33)Cfr. Ibidem p.170
- (34)Ibidem p.178
- (35)Richardson,W.J:op.cit.p.268
- (36)Ibidem p.266.
- (37)Ibidem p.494.
- (38)Heidegger,M: Introducción a la Metafísica,op.cit.,p.205
- (39)Richardson,W.J:op.cit.p.292
- (40)Heidegger,M:op.cit.p.194
- (41)Ibidem p.202
- (42)Richardson,W.J;op.cit.p.267
- (43)Ibidem
- (44)Ibidem p.262
- (45)Cfr.Heidegger,M:op.cit.p.199
- (46)Richardson,W.J:op.cit.p.272
- (47)Heidegger,M:op.cit.p.194
- (48)Ibidem p.192

- (49) Heidegger, M: "Logos (Héradite, Fragment 50)", op.cit.,
277
- (50) ~~Ibidem~~ p.276/277
- (51) Richardson, W.J: op.cit.p.500
- (52) Heidegger, M: op.cit., pp.277/278
- (53) Heidegger, M: Qué significa pensar?, Bs. As., Nova, 1972,
p.125
- (54) Cfr. Todorov-Ducrot: Diccionario Enciclopédico de las
Ciencias del Lenguaje, México, Siglo XXI, 1976,
p.392
- (55) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, op.cit., p.
120/121
- (56) Cfr. Heidegger, M: Qué significa pensar? op.cit., p.125
- (57) Heidegger, M: Introducción a la Metafísica, op.cit., p.203
- (58) Heidegger, M: Arte y Poesía, México, Fondo de Cultura Eco-
nómica, 1973, p.136
- (59) Citado por Heidegger, M: "The nature of language", en
On the way to Language, Harper & Row, USA, 1971
p.108
- (60) Richardson, W.J: op.cit., p. 294
- (61) ~~Ibidem~~ p.293
- (62) ~~Ibidem~~ p.498
- (63) ~~Ibidem~~ p.296
- (64) ~~Ibidem~~ p.608
- (65) Heidegger, M: Qué significa Pensar?, op.cit., p.124

- (66) Cfr. Richardson; W.J; op.cit., p.580
- (67) Ibidem p.581
- (68) Ibidem p.608
- (69) Ibidem p.610
- (70) Ibidem p.612
- (71) Nota 3; Vamos a referirnos en este a los textos indicados por Richardson para el tratamiento del tema. Hemos utilizado la traducción al inglés de :
- Heidegger, M: "A dialogue on language between a Japanese and an Inquirer" en, On the way to language, U.S.A., Harper&Row, 1971, p.1 a p.54
- Heidegger, M: "The nature of language", en, On the way to language, op.cit., p.57 a p.108
- Heidegger, M: "The way to language", op.cit., p.111 a p.136
- (72) Heidegger, M: "A dialogue on Language" between a Japanese and an Inquirer", op.cit., p.22
- (73) Ibidem p.47
- (74) Ibidem p.39
- (75) Heidegger, M: "The way to language", op.cit., p.132
- (76) Heidegger, M: "A dialogue on language between a Japanese and an Inquirer", op.cit., p.33
- (77) Olazagasti; op.cit., p.41
- (78) Nota 4; Remitimos a la elcaración del término que realiza Heidegger en una nota al pie de página en : "The way to language" en, On the way to language, op.cit. p.129.

- (79)Heidegger,M:op.cit.,p.127
- (80)Ibidem p.129
- (81)Lacan,J:"La ciencia y la verdad"en, Escritos I,op.cit.
p.353
-en el original p.869
- (82)Ibidem p.340 a p.362
-en el original p.855 a p.887
- (83)Ver en este mismo trabajo 2.3.1
- (84)Ver en este mismo trabajo 2.4.1
- (85)Ibidem
- (86)Lacan,J:op.cit.,p.349
-en el original p.864/865
- (87)Lacan,J: Seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,España,Seix Barral,1974,p.44,
p.133,p.150.
- (88)Porge,E: Cfr. "La verdad en psicoanálisis".En Carpeta de Psicoanálisis 2./Letra Viva;(1985),p.47
- (89)Lacan,J:"La ciencia y la verdad",op.cit.,p.349
-en el original p.866
- (90)Ibidem p.352
-en el original p.866
- (91)Ibidem p.342
-en el original p.857
Cfr.en este mismo trabajo 2.5.1
- (92)Lacan,J:op.cit.,p.343
-en el original p.858

- (93) Ver en este mismo trabajo 2.4.1 y 2.5.1
- (94) Cfr. Lacan, J; Seminario de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., págs 47, p.137
- (95) Lacan, J; "La ciencia y la verdad", op.cit., p.359
-en el original p.875
- (96) Lacan, J; "La significación del falo", en, Escritos I, op.cit.
p.286
-en el original p.892
- (97) Lacan, J; Seminario los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., p.63 a p.73
- (98) Cfr. Ibidem p.82
- (99) Discours philosophique et discours analytique. En; Scilicet /Champ Freudienne. collection dirigée par Jacques Lacan.-paris, Nº 6/7 (1976), p.293
- (100) Lacan, J; "La dirección de la cura y los principios de su poder" en, Escritos I, p.274. En el original p.
- (101) Ver en este mismo trabajo 1.1.5
- (102) Lacan, J; "Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" en, Escritos I, op.cit., p.76
-en el original p.255
- (103) Cfr, Heidegger, M; Ser y tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p.460
- (104) Lacan, J; Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., p.47
- (105) Cfr. Ibidem p.155 y sigs.

Ver en este mismo trabajo 1.5.1 y 1.5.2

- (106)Lacan,J;Seminario de los problemas cruciales para el Psicoanálisis,inédito,(1964-1965),Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.,Clase del 19 de Mayo de 1965.
- (107)Juraville,A:Psychanalyse et philosophie.En:Ornicar?/Champ Freudienne. -Paris,Nº29 Avril-Juin 1984,p. 88/89.
- (108)Lacan,J;Seminario Los problemas cruciales para el psicoanálisis,op.cit.,Clase del 19 de Mayo de 1965.
- (109)Lacan,J;Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,op.cit.,p.160
- (110)Lacan,J;Las formaciones del inconsciente,Bs. As.,Nueva Visión,1976,p.124
- (111)Lacan,J;Seminario Aún,Libro 20,Bs. As. ,Paidós,1981.

Unidad 5.- Hegel-Lacan; La estructura imaginaria y la estructura del deseo.

Introducción.

Hay en la obra de Jacques Lacan un momento, inicial, de cercanía a Hegel(1). Posteriormente Lacan aborda conceptos hegelianos marcando convergencias y divergencias en relación a ellos desde su teoría del sujeto.

De las referencias a Hegel vamos a referirnos al Sujeto del Saber Absoluto y las categorías hegelianas de la dialéctica del Amo y el Esclavo; la lucha a muerte, el reconocimiento, el Amo Absoluto, el Temor, el Trabajo y el Deseo.

Desarrollaremos primeramente una introducción a la problemática y método hegeliano a la luz de la cual consideraremos un escrito temprano de Jacques Lacan; Intervención sobre la transferencia. Posteriormente abordaremos parte de la segunda fase Autociencia (Selbstbewusstsein) concluyendo en la dialéctica del Amo y el Esclavo.

A partir de esas referencias importa mostrar de qué modo sitúa Lacan estos conceptos en relación a su teoría del sujeto.

5.1.1.- Algunas consideraciones acerca de la problemática y el método hegeliano.(2)

Hegel intenta restaurar a la filosofía como la forma más elevada de conocimiento humano, esto es, como "La Ciencia"(3)

Afirma Hegel que la filosofía se ocupa de la verdad que es la totalidad; proceso dialéctico que se realiza según un (telos) fin que está ya en el origen. La labor de la filosofía es construir el Absoluto, la totalidad, para la conciencia. O sea, superar las oposiciones con que nos encontramos en la experiencia como, por ejemplo, la oposición cuerpo y alma, inteligencia y naturaleza para alcanzar a partir de ellas una síntesis final totalizante.

El Absoluto, la síntesis totalizante debe superar la oposición básica entre lo finito y lo infinito. La integración del finito en lo infinito se realiza sin reducir lo infinito a la multiplicidad de finitos, sino integrando lo finito en lo infinito.(4)

Dice Garaudy en su libro El pensamiento de Hegel (5):

"Lo finito no tiene sentido ni realidad si no es a través de lo infinito del cual es la expresión limitada, es decir provisional. Pues por el hecho de su limitación, lo finito no está unido al todo más que por el movimiento mismo de su propia superación, de su propia muerte, que es a su vez, la superación del individuo por el todo(...)"

El movimiento mediante el cual lo finito lleva en sí, dada su naturaleza, el principio de su propia destrucción es

el movimiento mismo de la vida como totalidad"(6).

Lo finito es en Hegel un momento de la vida de lo infinito ya que lo finito trasciende su ser finito.

A través del espíritu humano que es finito, para que trasciende su ser finito, la realidad llega a conocerse a sí misma, El proceso dialéctico orientado a un fin que está ya en el origen, tiene como resultado la identidad entre lo que aparecía como oposiciones, el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal. El Absoluto es el devenir sujeto de la sustancia(7). El Absoluto es por tanto, sujeto, pero es también objeto, es su propio objeto. El Absoluto es el pensamiento que se piensa a sí mismo. No se trata de una causa trascendente como en Aristóteles, sino inmanente. Es el sujeto infinito autoconsciente.

Sólo la fase tercera del desarrollo de la conciencia, a saber, la Razón (Vernunft) es capaz de intuir la interpenetración del sujeto y el objeto, de lo real y lo ideal, convirtiéndose a sí misma en su propio objeto.

"La razón es la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas"(8).

La razón no es en Hegel un mero principio subjetivo sino idéntica a la estructura objetiva de la realidad. La razón se encuentra a sí misma tras el telón de la apariencia. Ocupa, en Hegel, el lugar dado por Kant a la cosa en-sí. Es lo que se encuentra al ir más allá del fenómeno, del dato positivo.

Lo real, la cosa en-sí es en Kant incognoscible. En Hegel

lo real es racional ya que la razón se encuentra a sí misma al superar lo fenoménico.

La identidad de lo real y lo racional no es inmediata sino que implica un proceso teleológico cuyo motor es la contradicción. Hasta que la realidad no esté configurada por la razón no es, en sentido estricto, para Hegel, realidad.

"Lo real viene a significar no todo lo que existe de hecho sino lo que existe en una forma que concuerda con las normas de la razón. Lo real es lo racional y sólo ésto"(9)

La verdad en Hegel no está separada del proceso concreto, de la realidad. La verdad es la totalidad ya que ningún particular encarna toda la verdad.

Dice Hegel:

"Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même"(10)

El Absoluto es el sujeto infinito autoconsciente, "Espíritu". Término que designa a la verdad como historia.

Dice Garaudy:

- "Lo Absoluto debe ser entendido concretamente;
- 1- Como sujeto, es decir, como poder espontáneo de diferenciación y de realización.
 - 2- Como resultado, es decir, como un ser viviente que sólo se

realiza al final por el concepto de su desarrollo"(11).

Lo Absoluto es la totalidad no vacía de contrastes. La totalidad es la identidad entre el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal, pero no se trata de un todo homogéneo sino de identidad-en-la-diferencia de lo finito y lo infinito, de lo Uno y lo múltiple, del sujeto y el objeto.

Las leyes del pensamiento justo reproducen a las leyes que gobiernan el movimiento de la realidad. Es porque la realidad es dialéctica que la filosofía, que debe ocuparse según Hegel de la verdad, o sea de la realidad o totalidad, es dialéctica. La filosofía del Absoluto no es externa al proceso de autorrealización del Absoluto.

Hegel se opone tanto a la rigidez de los conceptos como a la concepción que hace de la verdad una propiedad de la proposición.

Un concepto no es algo estático, rígido, sino que cada concepto genera o pasa a ser su contrario.

El entendimiento formal -explica Hegel-, en vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verlo.

"La connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet. ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. S'aborbant ainsi profondément dans son objet, elle oublie cette vue d'ensemble superficielle qui est seulement la

réflexion du savoir en soi-même hors du contenu"(12)

El concepto es lo que está, en Hegel, detrás de la apariencia, detrás del "telón". Es el alma viviente, el movimiento dialéctico de la cosa y el acto de comprender.

Explica Hyppolite:

"Cet enfocement dans l'object, l'^{fatigen}effort de comprendre "Anstrengung des Begriffs", voilà ce que réclame Hegel contre un idéalisme vide qui trouve toujours le moi dans son aridité. Ce mouvement de la compréhension n'est pas l'intuition, car l'intuition est par nature immobile, c'est le concept (Begriff), et le concept est à la fois l'auto-mouvement de la chose et l'acte de la comprendre"(13)

Los conceptos se unen uno a otro sin anular sus diferencias. Son el fluir, el automovimiento, el alma viviente de la realidad. La verdad no es exterior al proceso en devenir orientado a un fin. Por tanto, la verdad no es en Hegel una esencia o idea inmutable.

Dice Hegel:

"Le Vrai et le Faux appartiennent à ces pensées déterminées qui, privées de mouvement, valent comme des essences particulières, d'ont l'une est d'un côté quand l'autre est de l'autre côté, et qui se posent et s'isolent dans leur rigidité sans aucune communication l'une avec l'autre."(14)

A la concepción de lo verdadero como inmutable opone Hegel su idea de la verdad como inmanente a la realidad en devenir con vista a un fin. Dice:

"La Manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi, et constitue la réalité effective et le mouvement de la vie de la vérité. Le vrai est ainsi le delire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre(..)(15)

Critica Hegel en el Prólogo a la Fenomenología, la concepción de la verdad del dogmatismo y de la matemática. De la matemática afirma que expresa un tipo de conocimiento que es exterior a la materia.(16)

El dogmatismo es criticado por Hegel por defender una concepción de la verdad como fija, inmutable e inmediata.(17) La verdad matemática es considerada como sobreañadida.

"(...) le mouvement de la démonstration mathématique n'appartient pas au contenu de l'object, mais est une opération extérieure à la chose"(18)

En oposición a la matemática como modo de conocimiento, expone Hegel su concepción de la filosofía cuyo objeto debe ser lo real;

"(...)c'est l'effectivement réel, ce qui se pose soi-même, ce qui vit en soi-même, l'être-là qui est dans son concept. L'élément de la philosophie est le processus qui engendre et par court ses moments, et c'est ce mouvement dans sa totalité qui constitue le positif et la vérité de ce positif"(19)

La filosofía penetra el contenido inmanente de la cosa, lo que está más allá del dato positivo; es una con el devenir dialéctico, con el proceso autoconciente, con el Espiritu. Esto

es la verdad en Hegel, intrínseca al Absoluto, al espíritu que es lo real. El devenir sujeto de la sustancia... Dice Hegel;

"La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être, qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de se-poser-soi-même, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même. Comme sujet elle est la pure et simple négativité; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, es la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la reflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai-et non une unité originare comme telle, ou une unité immediate comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui presuppose et a au commencement sa propre fin, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développé et moyennant sa fin"(20)

Lo verdadero en Hegel, se expresa y se aprehende como sustancia y como sujeto, es decir, como desarrollo de sí. Para Hegel lo Absoluto es sujeto en tanto movimiento que se pone a sí mismo, que deviene contraponiéndose, desdoblándose, orientado a una finalidad que está ya en el origen. La verdad que debe ser captada como sujeto(21) es la totalidad ni fija ni inmediata.

El sujeto es en Hegel una realidad objetiva. Se identifica con lo infinito y se opone al dato positivo, al apariencia.

El sujeto es libertad ya que se separa de todo dato, de todo finito, fijándose un fin. Lo universal abstracto y lo finito aislado se oponen como momentos del devenir dialéctico. El tercer momento es el retorno al universal concreto en el Saber Absoluto.

La dialéctica es el movimiento que se realiza por el desdoblamiento de lo uno y la superación de la contradicción que nace de esa escisión. Esas contradicciones existen en las cosas mismas y es por eso que el pensamiento filosófico es dialéctico.

La dialéctica es el desarrollo mismo de la realidad, su producción. Hegel se opone así a toda forma de positivismo.

Dice Garaudy;

"Decir que el método de conocimiento es dialéctico, es decir que no hay conocimiento inmediato.

Es negar no-tan sólo la posibilidad de poseer la verdad mediante una intuición sensible y directa, sino también la posibilidad de poder alcanzar la verdad mediante un concepto aislado. Lo característico del método dialéctico es expresar tanto la imposibilidad de la intuición sensible directa como la del aislamiento absoluto de un concepto"(22)

La dialéctica hegeliana es un proceso teleológico. Si bien la verdad es la totalidad o el resultado, ello no excluye al proceso ya que la mediación intrínseca al proceso supera y conserva (Aufhebung) cada momento del mismo en devenir.

"(...) la médiation n'est pas autre chose que l'égalité-

avec-soi-même se mouvant; ou d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même, le moment du moi qui est pour soi; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le simple devenir"(23)

La negatividad o negación de la negación que es la mediación, es la clave de la dialéctica hegeliana teleológica en sus estructuras. Althusser explica que la teleología es inherente a la dialéctica hegeliana y que se expresa en el concepto hegeliano de Aufhebung (rebasamiento-que-conservarlo-rebasado-como-un-rebasado-interiorizado)(24)

Acerca de éste término esencial en la dialéctica hegeliana, dice Hyppolite:

"Aufheben, Aufhebung"(...) On sait que ce mot a dans la langue commune des sens divers, même divers et contradictoires; supprimer, conserver, soulever. Hegel a commencé par utiliser ce terme dans sa signification purement négative. (cf. par ex Nohl pp 268, 300 etc.) (...) dans la grande Logique (H. III p. 94) il précise ce double sens du mot.

"Aufheben, unifie, "aufhehalten" et "aufhören Lassen", conserver et supprimer (...) nous sommes résignés à la traduire en général par supprimer, et dans quelques cas exceptionnels par dépasser"(25)

En la versión castellana también la palabra aufheben ha sido traducida por "superar".

La contradicción es el motor de la dialéctica hegeliana que es teleológica en sus estructuras. La teleología es inhe-

rante al proceso. Como decíamos antes, es porque la realidad es dialéctica que la filosofía que debe ocuparse según Hegel de la verdad, es dialéctica.

La verdad, tanto en Hegel como en Lacan, no es formal y atañe al sujeto. Veremos luego cómo se diferencia el sujeto del Saber Absoluto del sujeto efecto del significante. (26) En ambos, la verdad es inherente; la verdad atañe al sujeto en su lugar..

Para el sentido común y el pensamiento científico, dice Marcuse, "Una idea es tanto más verdadera cuanto más alejada está de los impulsos, intereses y necesidades del sujeto viviente, lo cual -según Hegel- es la más extrema difamación de la verdad. Porque, en última instancia, no hay verdad que no concierna esencialmente al sujeto viviente y que no sea una verdad del sujeto" (27)

El hombre se pone en el camino de la verdad al reconocerse a sí mismo y a su propia vida detrás de la apariencia, del telón, de las formas fijas de las cosas. Deviene, entonces, autoconciencia que sólo se satisfecerá en otra autoconciencia. La verdad es la totalidad; es universal. Pero atañe al hombre. En este sentido la interpretación de Marcus en relación a la Fenomenología del Espíritu de Hegel es antropológica. No porque el hombre sea el centro, tampoco porque el individuo sea el sujeto hegeliano, sino porque muestra de qué modo el individuo se constituye en relación a otros como un momento del devenir sujeto de la sustancia. Momento esencial en que lo finito trasciende su ser finito, se encuentra a sí mismo a través del dato

positivo.

La verdad absoluta sólo se alcanza al final de la dialéctica, en el Saber Absoluto. A través de la circularidad del proceso, Hegel da fundamento a su criterio de verdad, ya que la verdad es el devenir de la totalidad que sólo es real por su desarrollo y su fin. El método hegeliano no es exterior a las cosas sino que la razón se encuentra a sí misma a través de las cosas.

La primera y por tanto imperfecta aparición de la Razón penetra al reino de la esencia, de lo que está detrás de la apariencia, con el descubrimiento del concepto de "fuerza" el cual conduce a la transición de la conciencia, a la subconciencia. Esto que está detrás de la apariencia es lo real, la esencia de las cosas. (28)

En la Fenomenología del Espíritu, Hegel muestra los diferentes estadios de la conciencia, desde el conocimiento de la cosa sensible al conocimiento de lo Absoluto. La Fenomenología es la ciencia de la conciencia. Muestra el desarrollo dialéctico de la conciencia en que los niveles inferiores se subsumen en los superiores.

Está dividida en tres partes que se corresponden con las tres fases principales de la conciencia. La primera "Conciencia" (Bewusstseins), trata de la conciencia del objeto como cosa sensible opuesta al sujeto. La segunda fase es la Autoconciencia (Selbstbewusstsein), que trata de la conciencia de sí. Y la tercera fase es la de la Razón (Vernunft), síntesis de las fases anteriores de la objetividad y de la subjetividad.

Abordaremos la primera fase de la Fenomenología y parte de la segunda, pero antes, vamos a retomar algunos conceptos hegelianos en relación al texto de Lacan, "Intervención sobre la transferencia(1951)

5.2.1.- Lacan hegeliano; consideraciones acerca del escrito; Intervención sobre la transferencia.(29)

En Hegel, toda afirmación es ya su negación y la negación de la negación. El concepto en movimiento que expresa tanto la dialéctica de la cosa como el acto de comprender es la realidad en devenir hacia un fin; verdad.

Como veíamos, la verdad no es en Hegel inmediata, no se trata de una esencia fija, no es exterior a las cosas. La verdad es inmanente y se desarrolla con vistas a un fin.

En Intervención sobre la transferencia, Lacan define al psicoanálisis como una experiencia dialéctica. Lo real, que está detrás del "telón" sería lo inconsciente, es decir, pensamiento inconsciente. El análisis, que se ocupa de la verdad, o sea de lo real, sería dialéctico porque la realidad del inconsciente es pensado como dialéctico. El análisis supondría entonces, penetrar el dato positivo, siendo uno con el devenir dialéctico de la realidad.

O sea, que en este momento, Lacan es idealista, es hegeliano, ya que lo real no ha sido aún conceptualizado como lo imposible. Por tanto, la verdad no es tematizada como medio-dicha, como imposible(30), sino como inmanente al desarrollo dialéctico de la realidad.

El psicoanálisis, así como la filosofía en Hegel, debe ocuparse de la verdad. Verdad que no es una propiedad de la proposición ni una esencia inmutable que el sujeto capta por intuición inmediata, sino que es inmanente a lo real, se desa-

rrolla dialécticamente. Por eso el psicoanálisis, en este momento de la obra de Jacques Lacan, es definido como dialéctico, como una experiencia dialéctica.

En Intervención sobre la transferencia, Lacan analiza el caso Dora como la demostración del desarrollo dialéctico de la verdad. Verdad que no está excluida de los procesos concretos, verdad que puede además ser dicha.

"Se trata de una expansión de las estructuras en que se transmuta para el sujeto la verdad, y que no tocan solamente a su comprensión de las cosas, sino a su posición misma en cuanto sujeto del que los objetos son función. Es decir, que el concepto de exposición es idéntico al progreso del sujeto, o sea a la realidad de la curación"(31)

Decíamos; Lacan hegeliano. Entre el ser y el pensar no hay resto, no hay inadecuación sino complementariedad.

Dice Lacan:

"Freud tomó la responsabilidad(...) de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y de hacernos entender la verdad de lo que dicen(...)(32)

Antes afirma:

"En un psicoanálisis, en efecto, el sujeto hablando con propiedad se constituye en un discurso donde la mera presencia del psicoanalista aporta, antes de toda intervención, la dimensión del diálogo"(33)

Hasta aquí tenemos que el psicoanálisis se ocupa de la

verdad. Verdad que atañe al sujeto; verdad que se constituye en la experiencia dialéctica del análisis ya que éste se ocupa de la verdad en su automovimiento inmanente a la realidad.

Dice Lacan;

El discurso en que el sujeto se constituye (el análisis) "debe proseguir según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama la verdad. En éste, en efecto, el nombre de ese movimiento ideal que el discurso introduce en la realidad, en una palabra, el psicoanálisis es una experiencia dialéctica" (34)

El psicoanálisis, así como la filosofía para Hegel, penetraría el contenido inmanente de la cosa, lo que está más allá del dato positivo; pensamiento inconsciente.

La verdad, en esta versión idealista del psicoanálisis, sostenida por Lacan en Intervención sobre la transferencia, es idéntica a lo real conceptualizado como pensamiento inconsciente. Su desarrollo, y por tanto el desarrollo del análisis, ya que éste se ocupa de la verdad, es dialéctico. Se trata de un proceso cuya mediación (Aufhebung), negación de la negación, conserva y supera cada momento del mismo en devenir. Proceso idéntico a la verdad en devenir.

En este momento, Lacan podría afirmar - al igual que Hegel -, que es porque la realidad es dialéctica, que el psicoanálisis que se ocupa de la verdad es dialéctico. Sólo que esa verdad atañe a un sujeto en su singularidad.

Además de conceptualizar al psicoanálisis como una experiencia dialéctica en que la verdad que atañe al sujeto, se desarrolla de modo progresivo, e inmanente al automovimiento de la realidad, en este mismo trabajo Lacan desarrolla una concepción que seguirá sosteniendo aunque con diferencias, respecto a Hegel.

Tanto en Hegel como en Lacan, el sujeto, el individuo o la autoconciencia, se constituye en relación a otros. Tanto Hegel como Lacan se oponen al positivismo y, por tanto, diríamos y Lacan lo expresa en el trabajo que nos ocupa, a la psicología como ciencia positiva. (35)

El ser de sí conciente, la autoconciencia, se constituye en Hegel en una lucha a muerte por el reconocimiento. La historia es en Hegel la historia de los deseos deseados. Estas dos estructuras son tomadas y sostenidas por Lacan como estructura imaginaria y estructura del deseo. Veremos luego la reconceptualización que estos conceptos sufren en Lacan.

Para referirnos a las extrapolaciones lacanianas de Hegel que dan como resultado la estructura imaginaria y la estructura del deseo, analizaremos la fase primera de la Fenomenología del Espíritu y parte de la segunda, concluyendo en la dialéctica del amo y el esclavo.

5.3.1.- Fenomenología del Espíritu; La autoconciencia.

En la Fenomenología del Espíritu, Hegel sigue el desarrollo de la conciencia en su marcha progresiva desde la primera oposición entre ella y el objeto; certeza sensible, hasta el Saber Absoluto en que se realiza la identidad entre lo real y lo ideal, entre el objeto y el sujeto. Meta final de la dialéctica hegeliana.

La conciencia es, en Hegel, el saber de un objeto interior o exterior. Ya sea que ese objeto sea ofrecido al espíritu o bien que el espíritu lo produzca.

Dice Hyppolite;

"La phénoménologie est la science de la conscience; "en tant que la conscience est en général le savoir d'un objet ou extérieur ou intérieur". La conscience dans un sens large a ainsi trois degrés, selon la nature de son objet. L'objet est ou bien l'objet extérieur, ou le Moi lui-même, ou enfin quelque chose d'objectif appartenant au Moi (la pensée)

La science de la conscience se divise donc en; conscience, conscience de soi, raison. Cf. Hegel, Phelos. Propädeutik Phänomenologie, 6 et 9, cité par E. de Negri, p. 31" (36)

En la Fenomenología, bajo el título general de "Ciencia de la Conciencia", Hegel desarrolla en el apartado A. Conciencia, los tres grados del desarrollo de la conciencia; 1) La certeza sensible o el esto y la suposición; 2) La percepción, o la cosa y la ilusión; 3) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo

sensible.(37)

El título general de la sección B es Autoconciencia (Selbstbewusstsein). En este capítulo desarrolla Hegel la dialéctica del amo y el esclavo que es el punto en el cual vamos a concluir para situar luego la teoría del sujeto en Jacques Lacan, en relación a las categorías hegelianas de, lucha a muerte, amo absoluto, el reconocimiento, el deseo, el temor. O sea, la estructura imaginaria y la estructura del deseo.

La sección C. se titula Razón (Vernunft). Expresa la toma de conciencia del hombre respecto a su interacción con el Mundo. Las secciones anteriores muestran la oposición del hombre al mundo (Bewusstsein) Conciencia, y la toma de conciencia de esa oposición y por lo tanto, la autoconciencia (Selbstbewusstsein).

Las secciones A, B y C, explica Kojève, se siguen lógicamente, pero no temporalmente.

"Lo que evoluciona en la historia es el hombre integral (concreto), que implica todos los elementos descritos en los cinco primeros capítulos de la Fenomenología. La temporalidad aparece en cada sección. Pero, en las tres primeras secciones (Bew, Selbstbew, Vernunft), los capítulos no son de naturaleza histórica y esas Secciones son "simultáneas"(38)

Las secciones A, B y C, describen tres aspectos de la conciencia;

- El "en sí" (an sich; Bewusstsein; Conciencia en el sentido estricto).
- El "para sí" (für sich; Selbstbewusstsein; Autoconciencia)

- El "en sí y para sí" (an sich und für sich; Vernunft; Razón, unión de los dos primeros)" (39)

Vamos a referirnos a la Autoconciencia.

5.3.2.- Primer grado del desenvolvimiento de la autoconciencia.

Kojeve sitúa los capítulos anteriores del I al III como específicamente gnoseológicos, y el capítulo que nos ocupa, el IV, como específicamente antropológico. El mismo trata de la toma de conciencia de sí a través del deseo y de la acción. La inadecuación entre verdad (objetiva) y certeza (subjética), desaparecen parcialmente. Así lo expresa el título de este capítulo (Die Wahrheit der Gewissheit seiner Selbst). La verdad de la certeza de sí. (40)

El primer grado de la autoconciencia absorbe los momentos anteriores del desarrollo de la conciencia; la certeza sensible, la percepción y el entendimiento.

La conciencia en su primer grado es conciencia práctica, deseante y productiva. El Yo, está interesado en un objeto externo, pero no para captarlo sino para apropiárselo, para consumirlo y situarse frente a sí misma.

Los grados de desarrollo de la conciencia están suprimidos y conservados en la figura de la autoconciencia.

"Avec la conscience de soi alors nous sommes entrés dans la terre natale de la vérité. Il faut voir comment surgit d'abord cette figure de la conscience de soi. Si nous considérons cette nouvelle figure du savoir, le savoir de soi même, dans sa

relations avec les figures précédentes, c'est-à-dire avec le savoir d'un autre, nous voyons alors que ce dernier savoir a bien disparu; cependant ses moments se sont en même temps conservés, et la perte consiste en ceci qu'ils sont ici présents comme ils sont en soi (...) comme des moments de la conscience de soi" (...) ce qui semble donc seulement perdu c'est le moment principal à savoir, la subsistance simple et indépendante pour la conscience" (41)

" (...) la conscience de soi est désir en general" affirme Hegel (42). La conciencia se enfrenta a la emergencia de la carencia. Siente, por ejemplo, sed o hambre; esta experiencia de que le falta algo, experiencia de carencia, la lanza hacia un objeto exterior. Hegel llama a esta carencia y ese impulso "la necesidad natural" o "deseo natural" (Begierde).

Al querer la anulación del objeto, el hombre quiere inconscientemente al principio, la afirmación de sí. El deseo natural (Begierde), que es el deseo de asimilar o consumir el objeto, ata al hombre al mundo exterior. Por tanto, no lo diferencia del animal. No lo hace autónomo, libre (43)

Dice Hippolite;

"On saisit ici la signification toujours concrète de la dialectique hégélienne. Le monde sensible (le Phénomène) n'est plus maintenant pour la conscience de soi que l'objet de son désir, objet ambigu qui a la fois est et n'est pas. Il est, puisque sans lui la conscience de soi ne pourrait s'affirmer elle-même; il n'est pas, puisqu'en l'assimilant à sa propre substance, la conscience de soi le nie. Nous traduisons "Begierde"

par Désir, et le terme nous semble devoir être pris dans sa signification la plus générale. Dans ce désir, la conscience de soi se cherche au fond elle-même et se cherche dans l'autre.

Ce désir est dans son essence, autre chose que ce qu'il paraît être immédiatement"(44)

Decíamos antes que la experiencia de la carencia lanza a la conciencia sobre un objeto exterior para consumirlo, por ejemplo, beberlo o comerlo. Pero, al mismo tiempo, ese objeto es conservado. La conciencia de sí vuelve sobre sí misma, se resitúa a sí misma a través del objeto exterior y del deseo natural o necesidad. En este grado de desarrollo de la autoconciencia el objeto es doble. A través del objeto exterior se da el pasaje del sujeto a sí mismo, se resitúa ante sí mismo, por una actividad práctica.

"(...)La conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un, l'inmédiate, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais qui pour elle est marqué du caractère du négatif, et le second, elle même, précisément, objet qui est l'essence vraie et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet. La conscience de soi se présente ici comme le mouvement au cours duquel cette opposition est supprimée, mouvement par lequel son égalité avec soi même vient à l'être"(45)

La satisfacción del Deseo natural (Begierde), está jugada sobre un objeto del mundo a través del cual el sujeto se re-

sitúa frente a sí mismo, como el que sintió sed o hambre y no tiene ya esa necesidad porque ha consumido, transformando, el objeto que lo satisface.

El objeto de la conciencia de sí es, por tanto, ella misma que se conoce a partir de la negación del objeto exterior. La exterioridad del objeto es un medio para llegar a ella misma.

El movimiento semeja al de la vida en que lo finito pasa al infinito y lo infinito a lo finito. La conciencia de sí es el ejemplo de lo infinito que se transporta en el movimiento mismo por el cual lo finito se supera dejando de ser lo que es. (46)

El objeto que la conciencia de sí desea es la vida. La vida y la autoconciencia se implican una a otra. La vida se realiza plenamente en y por la autoconciencia para la cual es totalidad viviente pero, a la vez, la vida es la condición necesaria para el devenir de la autoconciencia.

" La Vie, dice Hyppolite, n'est pas seulement une détermination de l'objet, elle est encore la condition d'existence de la conscience de soi, le milieu de son développement. Ce que la conscience de soi désire, c'est donc quelque chose de vivant; et l'opposition nouvelle que nous trouvons a cet étage, c'est celle de la vie et de la conscience de soi" (47).

En el primer grado de la autoconciencia, la conciencia vuelve sobre sí misma después de haber sido lanzada al objeto desde una carencia constituyéndose como el verdadero objeto. O

sea, que el objeto no es ya el ente como en la certeza sensible, o la cosa con sus propiedades como en la percepción, ni tampoco el juego de fuerzas que explica al fenómeno como en el entendimiento, sino que ahora el objeto es la conciencia misma pero con un intermediario; el objeto exterior inmediato.

"Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante; elle est désir. Certaine de la nullité de cet Autre, elle pose pour soi, cette nullité comme vérité propre, en tant que l'objet indépendant et se donne par la certitude de soi-même, comme vraie certitude qui est alors venue à l'être pour elle sous une forme objective"(48)

En el movimiento práctico de movilización deseante por el cual la conciencia transforma el objeto exterior y se resitúa ante sí misma, están incluidas las tres figuras del desarrollo de la conciencia; certeza sensible, percepción y entendimiento. La conciencia práctica aparece, en Hegel, desde un primer momento, ya que es necesaria para la supervivencia.

En este grado de autoconciencia tenemos;

- 1- Emergencia del deseo natural o necesidad(Begierde)
- 2- El objeto inmediato capaz de satisfacer esa necesidad.
- 3- El objeto real mediato; sí mismo.

Dice Hegel;

"(...) la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet. Le désir est la certitude, de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par

l'objet; en effet la satisfaction a lieu par la suppression de cet autre"(49)

Explique Jean Hyppolite;

"L'objet auquel la conscience de soi s'oppose est la vie; c'est un objet qui est à la fois le plus proche et le plus éloigné de la conscience. La vie en général est l'autre de la conscience de soi; elle est ce qui m'échappe absolument; elle est l'élément de substantialité avec lequel je ne puis me confondre complètement en tant que je suis sujet. Aussi, la conscience de soi en tant que singularité s'oppose-t-elle à la vie en tant qu'universelle; elle se prétend indépendante et veut se poser absolument pour-soi. Pourtant, elle devra faire l'expérience de la résistance de son objet. Elle ne se réduit pas à un "désir de vivre", à une conscience vivante; car la vie renvoie à quelque chose d'autre que ce qu'elle est, c'est à dire qu'elle renvoie à un sens qui s'éprouve dans autre chose qu'elle-même.

Or, la conscience de soi est certaine d'elle-même seulement par la suppression de cet autre qui se présente à elle, comme vie indépendante, comme telle, elle est désir. Le désir est ainsi désir de nier l'altérité qui scinde la conscience et le mouvement du désir implique par conséquent l'aneantissement dont la conscience de soi devrait faire l'expérience. C'est dire que le désir, comme négation immédiate, ne saurait satisfaire la conscience de soi; il suppose en effet l'objet qu'il veut supprimer.

La négation de l'altérité passe par la reconnaissance de

celle-ci et par la disparition du sujet dans l'objet. Or, si la satisfaction a lieu par la suppression de l'autre, pour que cette suppression soit, cet autre doit-être aussi. La conscience de soi ne saurait donc supprimer l'objet par son rapport négatif à lui; c'est, en fait, un autre que la conscience de soi qui est l'essence du désir.

Ainsi, ce qui désire vraiment la conscience, c'était "la réflexion de la conscience de soi en soi-même, on la certitude devenue vérité.

Le désir intervient pour colmater la scission de la conscience de soi avec elle-même mais l'objet de ce désir n'est pas la suppression pure et simple de l'objet"(50).

El verdadero objeto de la conciencia de sí es ella misma, por eso ningún objeto exterior satisface al deseo.

El deseo natural supone al trabajo ya que el objeto exterior debe ser transformado para ser consumido, suprimido. Por tanto, la autoconciencia en su primer grado, como conciencia práctica, es ya deseante y productiva. Esto la hace esencialmente humana. La conciencia por ser práctica y no contemplativa, implica al deseo y al trabajo. Estas dos condiciones del desarrollo de la autoconciencia que son condiciones de existencia de lo humano, son desarrolladas por dos autores contemporáneos; Karl Marx, que desarrolla la vía del trabajo, y Jacques Lacan, la vía del deseo.

El desarrollo de la autoconciencia tiene, en Hegel, tres grados. El recién enunciado; conciencia de sí naturalmente deseante

orientada a un objeto exterior a través de la supresión del cual se sitúa ante sí misma por la satisfacción de su necesidad, y un segundo grado en que se da la relación Amo y Esclavo, Señor y Siervo, que supone la lucha de conciencia contrapuestas y desiguales.

El tercer grado supone la universalidad, la relación entre conciencias que se reconocen entre sí como iguales.

5.3.3.-Segundo grado del desenvolvimiento de la autoconciencia.

Se trata en la Fenomenología del Espíritu del advenimiento de la autoconciencia, constitución del Yo, que sólo es posible bajo una condición operatoria; es necesario que la conciencia de sí sea reconocida por otra. Ser reconocida por otra supone para una conciencia, ser capaz de realizar la abstracción absoluta de sí misma, exclusión de toda mediatez. Sólo entonces será reconocida por otra conciencia de sí como autoconciencia.

"La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi"(51)

Antes del reconocimiento por el Otro, cada uno está cierto de sí mismo, posee la certeza sensible de sí. Pero su verdad consistirá en que su propio ser en y para sí sea reconocido por Otro.

Dice Hegel;

"La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu"(52)

Certeza subjetiva es en Hegel, la certeza inmediata, no mediaticada. Mientras que la Verdad de la certeza subjetiva es la revelación objetiva de una realidad para otros. La realidad humana se revela como verdad en el riesgo de la muerte, (abstracción absoluta, exclusión de toda inmediatez) realizado con miras al reconocimiento, por medio del cual existe en el otro y en sí misma.

Antes de la lucha a muerte por el reconocimiento, antes del riesgo de la muerte, y por tanto, de la abstracción absoluta, las dos conciencias de sí son figuras independientes. Son, dice Hegel,

"...consciencias qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soit tout être immediat et à être seulement le pur être negatif de la conscience égale-a-soi-même. En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore presentées reciproquement chacune comme pour être-pour-soi c'est-à-dire comme conscience de soi. Chacun est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre, et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait presenté à elle comme objet independant, ou, ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait presenté comme cette pure certitude de soi-même. Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi, chacun l'accomplissant par sa propre operation et a nouveau par l'operation de l'autre(53)

Cada autoconciencia es, para la Otra, el término medio a través del cual se reconocen como reconociéndose mutuamente.

Veámos que en el primer grado del desarrollo de la autoconciencia aparece como condición necesaria de la certeza de sí, el deseo animal que la impulsa al objeto en función del cual y por su consumisión, ha de situarse a sí misma. Pero, para el advenimiento de la autoconciencia, el Deseo animal no es suficiente. Por sí solo, ese deseo no constituye más que la certeza de sí, o el sentimiento de sí.

Alexandre Kojève, nos dice que el Yo creado por la satisfacción activa del Deseo (acción negatriz), tendrá la misma naturaleza que las cosas sobre las cuales lleva ese Deseo. (54) En el primer grado de la conciencia, el objeto es una cosa capaz de satisfacer la necesidad, por tanto la conciencia será cosificada. En el segundo grado de desarrollo de la Autoconciencia, el Deseo se fija sobre un objeto no-natural, se fija en otro Deseo. Se crea entonces un Yo esencialmente otro del Yo animal.

5.3.4 Consideraciones acerca del deseo a partir de la concepción hegeliana:

El Deseo es una nada revelada. Revelación de una falta. Presencia de la ausencia de una realidad, o manifestación de una carencia. Por tanto, el Deseo no es una cosa, es más bien un vacío irreal, revelación de un vacío.

Cuando el Deseo, desea algo que no es una cosa, es decir, cuando apunta a otro Deseo, creará un Yo no animal, una verdadera autoconciencia. (55)

La historia humana, dice Hegel, es la historia de los deseos deseados. El deseo humano no apunta hacia ningún objeto sino, precisamente, hacia otro deseo. Es Deseo del Deseo de otro. Deseo de Ser el Deseo, del Deseo de otro.

Dice Hippolite:

"(...) le désir humain ne se trouve que quand il contemple un autre désir ou mieux que quand il se porte sur un autre désir et devient désir d'être reconnu et donc de reconnaître soi-même. C'est seulement dans ce rapport des consciences de soi que s'actualise la vocation de l'homme, celle de se trouver soi-même dans l'être, de se faire être. Mais il ne faut pas oublier que cet être n'est pas l'être de la nature, il est l'être du désir(...) Le soi se trouve dans l'Autre; il emerge comme une figure vivante particulière, un autre homme pour l'homme"(56)

La autonciencia se constituye cuando prevalece el Deseo humano por sobre el Deseo animal. Decíamos que sólo en el riesgo de la muerte, la conciencia es reconocida como tal por otra conciencia de sí. Excluyendo toda inmediatez, arriesgando su vida, la autonciencia demuestra que prevalece en sí, el deseo humano al deseo animal, ya que lo que el deseo animal desea es conservar su vida. Por medio de la abstracción absoluta, una de las conciencias de sí, se desprende del deseo animal, arriesgando su vida en función de su Deseo humano.

Se constituye de este modo, en una lucha a muerte por puro prestigio entre dos conciencias de sí, en autoconciencia. O sea, que es mediante esta lucha, que es posible elevar la certeza de sí misma a la verdad en la otra y en ella misma.

Afirma Hegel:

"Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et pour la mort"(57)

El hacer de ambas autonciencias es un hacer duplicado. Cada una tiende a la muerte de la otra, pero a la vez arriesga su propia vida. Se trata, Dice Hegel, de un hacer duplicado;

"Cette présentation est la double opération; opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre. Mais en cela esta aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi, car la première opération implique le risque de sa propre vie"(58)

5.3.5.-La lucha por el reconocimiento; Multiplicidad de Deseos y dos comportamientos humanos esencialmente diferentes. Amo y Esclavo.

Para que la conciencia de sí devenga autonciencia, es necesaria una multiplicidad de Deseos. Pero, además, es necesario también que las conciencias contrapuestas adopten un comportamiento esencialmente contrapuestos, o sea, que son conciencias de sí, desiguales. Una de ellas, el Amo, no temerá a la muerte (el amo absoluto). La otra está atada a la vida, prevalece en ella el Deseo animal, el deseo de conservación.

El comportamiento esencialmente diferente de ambas cons-

ciencias de sí es fundamental ya que en esa lucha a muerte por el reconocimiento, ninguna de ellas debe morir. Una de ellas será reconocida como Amo, constituyéndose en Autociencia por el reconocimiento de la otra consciencia de sí, que ha temido a la muerte reconociéndose a sí misma como Esclavo.

"(...)ces deux moments sont comme deux figures opposées de la conscience; l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence; l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre, l'une est le maître, l'autre l'esclave".(59)

La exclusión de todo ser dado, el riesgo de la muerte propia, esto es, la abstracción absoluta de sí hace que una de las consciencias contrapuestas, que se comprueban mutuamente en la lucha a vida o muerte, sea reconocida como autoconciencia. La otra podrá ser reconocida como persona (sentido peyorativo) pero no como autociencia que ha sabido mantener la libertad, arriesgando su ser inmediato.

"L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance d'une conscience de soi indépendant"(60)

5.3.6.-De la certeza subjetiva de sí a la verdad.

Decíamos que, antes del reconocimiento por el Otro, cada consciencia posee la certeza subjetiva de sí, pero ésta no es aún su verdad, la cual consistirá en que su propio ser para sí sea reconocido por otros, o sea, mediatizado.

En la dialéctica del Amo y el Esclavo, el Esclavo es la verdad del Amo y el Amo es la verdad del Esclavo. Veamos de qué modo.

La verdad en Hegel es revelación objetivada para otros. La verdad está fuera de sí mismo, en los otros. Sólo cuando el Otro me reconoce, puedo reconocerme como tal.

El Esclavo reconoce en el Amo que éste no está sometido, no está atado a la vida, es pura negación. Lo reconoce, así, como Amo.

El Amo reconoce en el Esclavo que éste ha sentido el miedo a la muerte y no ha arriesgado la vida. Lo reconoce como Esclavo.

En la dialéctica del Amo y el Esclavo, la verdad del Amo está en el Esclavo, o sea: en el otro, fuera de sí. La verdad está en un lugar Otro, en función del cual es posible la revelación de una realidad objetiva, para otros. A través del reconocimiento del Otro, la certeza subjetiva de la conciencia de Amo se transforma en verdad. Siendo que la verdad del Amo está en el Esclavo, se produce una subversión; el Amo se vuelve Esclavo del Esclavo, en función del reconocimiento.

"Il n'est donc pas certain de l'être-pour-soi, comme vérité, mais sa vérité est au contraire la conscience inessentielle et l'opération inessentielle de cette conscience.

En conséquence, la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile"(61)

El Amo necesita el reconocimiento del Esclavo. Si éste

deja de reconocerlo como Amo se diluye la verdad de su conciencia de Amo. Deja de ser Amo. De modo que, esclavizando al esclavo, el Amo se esclaviza al Esclavo.

El Esclavo, que no ha querido serlo, y que trabajado al servicio del Amo, sintiendo la angustia de muerte, es quien tiene la posibilidad de realizar el ideal de la libertad en el Nosotros (Espíritu). Será éste el tercer grado de la autonciencia, que supone una universalidad de conciencias iguales entre sí que se reconocen unas a otras, como iguales. Es el momento de la universalidad.

5.3.7.-El Esclavo y el Amo Absoluto.

En la lucha a muerte por el reconocimiento, en que ninguna de las dos conciencias de sí deben morir, ya que si así fuese se aniquilarían la tensión de opuestos, los términos que sostienen esa dialéctica, una de esas conciencias se revela atada a la vida. Ante la posibilidad de la muerte se da cuenta que no hay en ella nada de fijo y definitivo. Todo en ella se ha conmovido, ante el amo absoluto; la muerte.

"Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement a tremblé dans le profondeurs de soi-même, él tout ce qui était fixe a vacillé en elle. Mais un tel mouvement pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est

l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur être-pour-soi, qui est donc en cette. Le rapport négatif à l'objet devient forme de cette objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance"(62)

La muerte es la potencia anonadante que permite el movimiento, la superación. Es la ley dialéctica que determina la relación Amo y Esclavo. Es por miedo a la muerte que el esclavo se convierte en tal. Y es también por haber sentido ese temblor, esa angustia ante la muerte que comprende, después de haber trabajado para el Amo, el valor de la lucha, el valor de la libertad.

"C'est cette expérience existentielle qui fait que la conscience esclave possède l'être-pour-soi. Dans l'angoisse, le tout de son essence s'est en effet rassemblé en elle, comme un tout"(63)

El Amo se relaciona con el Esclavo y con la naturaleza a través del Esclavo. Goza el producto del trabajo del Esclavo. Éste, a su vez, se relaciona con el Amo y con la naturaleza, en función de su trabajo.

A través del trabajo el Esclavo podrá liberarse de la naturaleza dominándola y así liberarse de su lugar de Esclavo, llegando a la conciencia independiente. El Esclavo, por miedo a la muerte, mostraba estar atado a la vida, depender de la Naturaleza. Ahora, por su trabajo, podrá dominarla, liberarse de ella.

Dice Hegel:

Aquella conciencia no es "seulement cette dissolution universelle en general, mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la réalise effectivement. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion a l'être-là naturel, et en travaillant l'éliminé"(64)

El Amo que ha obtenido el reconocimiento por no temer al Amo absoluto, depende del reconocimiento del Esclavo, que sin embargo él no reconoce como hombre a autoconciencia. El lugar del Amo es un lugar fijo, estático. Ha obtenido un reconocimiento que no le sirve. Pero, además, depende del Esclavo para la consumición de los productos, ya que es el Esclavo quien se relaciona, por el trabajo, con la naturaleza, transformándola.

5.3.a La cuestión del trabajo

El Esclavo vence, en la relación con la naturaleza y por medio del trabajo, el miedo a la muerte. Elimina lo natural. Esta negatividad se da por el trabajo. Esta negatividad le permite superarse, llegar a la conciencia independiente.

El trabajo es apetencia reprimida, deseo reprimido, y es esencialmente, formativo.

"Dans le travail, la conscience servile paraissait extérieure à soi; elle se retrouve en fait elle-même dans son originalité et dans sa singularité, car le résultat du travail est cette singularité dans l'élément de l'être"(65)

El trabajo tiene en Hegel carácter antropógeno ya que, el Esclavo, dando forma a la naturaleza, se forma a sí mismo. De mo-

do que, el trabajo transforma a la naturaleza y al hombre.

"(...)elle a aussi une signification nêgative à l'égard de son premiere moment la peur"(....)Dans le travail precisement ou il semblait qu'elle etait un sens étranger à soi, la conscience servile, par l'operation de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient sens propre"(66)

Deseo y trabajo son en Hegel, condiciones esenciales de lo humano. El Deseo da cuenta de la carencia, se constituye en función de una carencia originaria que hace salir al sujeto fuera de sí para intentar satisfacer esa carencia. El trabajo transforma al objeto para que de éste modo pueda ser consumido.

Dice Hegel:

"Sans la discipline de service et de l'obéissance, la peur reste formelle et ne s'étend pas sur toute la réalité effective consciente de l'être-là. Sans l'activité formatrice, la peur reste interieure et muette, et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. Si la conscience forme sans avoir éprouvé cette peur primordiale absolue, alors elle est seulement un sens propre vain; car sa forme, ou sa négativité n'est pas la negativité en soi; et son opération formatrice ne peut pas lui donner la conscience de soi-même comme essence.

Si la conscience ne s'est pas trempée dans le peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particuliere, alors l'essence négative lui est restée exterieure, sa substance n'a pas été intimement contaminée par elle"(67)

El concepto de trabajo en Hegel es positivo, afirma Marx en el tercer Manuscrito del 44. Es trabajo formador, siempre

creativo. Marx destaca, en ese mismo manuscrito la genialidad de Hegel al señalar al trabajo como formador del hombre, pero él ve también la parte destructiva del trabajo; el trabajo alienado.

En Hegel, sólo el trabajo forzado, al servicio de otro, y estimulado por la angustia de muerte, resulta liberador. Angustia de muerte (temor al amo absoluto), y trabajo posibilitan la liberación del esclavo que se independiza de la Naturaleza y del Amo, es decir, que es capaz de realizar el ideal de la liberación de la autenciencia.

5.4.1.-Conclusiones parciales. Convergencias y divergencias.
Hegel-Lacan; La estructura imaginaria.

A partir de Hegel, Lacan conceptualiza, decíamos, la estructura imaginaria y la estructura del deseo.

Lacan reconoce en Hegel al autor que ha ubicado la función genuina de la agresividad en la ontología humana. Dice:

"...Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la ley de oro de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y el Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia(...)

Aquí el individuo natural es considerado como una nada, puesto que el sujeto humano lo es en efecto delante del Amo Absoluto que le está dando la muerte. La satisfacción del deseo humano sólo es posible mediatizado por el deseo y el trabajo del otro. Si en el conflicto del amo y el esclavo es el reconocimiento del hombre por el hombre, lo que está en juego es también sobre una negación radical de los valores naturales como este reconocimiento es promovido, ya se exprese en la tiranía estéril del Amo o en la tiranía fecunda del trabajo" (68)

En Hegel -observa Lacan -, la constitución del Yo no es absolutamente dual, intersubjetiva, sino que hay allí una terceridad; el Amo Absoluto (la muerte), negación de todos los valores naturales. Retomaremos esta cuestión al referirnos a la imbricación de lo real, lo imaginario y lo simbólico en la identificación especular. (69)

Resumiendo la referencia realizada a la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, diríamos que se trató allí de describir el paso de la conciencia a la conciencia de sí. La conciencia desventurada intenta hallar la certeza de sí viendo representada su propia verdad subjetiva.

Primeramente buscará su verdad en el goce del objeto sensible. Pero sin poder hallar la verdad en las cosas, comprenderá que únicamente otra conciencia, capaz de odiarla y amarla, puede proporcionarle la certidumbre de ella misma. Ese reconocimiento dará a la certeza subjetiva su verdad objetiva.

Las dos conciencias quieren ser reconocidas sin reconocer a la otra. Se desencadena así una lucha por puro prestigio, una lucha por el reconocimiento. En esa lucha nadie debe morir ya que ambas necesitan ser reconocidas por la otra. Una de ellas no temerá al Amo Absoluto; la muerte y se convertirá en Amo reconocido por la otra conciencia de sí, la cual se convertirá en Esclavo.

El Esclavo ha sentido miedo a la muerte, al Amo Absoluto. No ha aceptado perder la vida, está inmerso en la naturaleza. No puede, entonces, ganar la verdad de la conciencia de sí.

En esta lucha por el reconocimiento Hegel da la estructura del deseo humano. Se trata del deseo no de un objeto sino de otro deseo, o sea, hacer reconocer su deseo por otro deseo.

Lacan dará la fórmula que enuncia siguiendo a Hegel como el deseo del hombre es el deseo del Otro.

Dice Lacan: El deseo del hombre se constituye bajo el sig-

no de la mediación, es deseo encaminado a Otro deseante. Tiene por objeto un deseo, el del prójimo en el sentido de que el hombre no tiene objeto que se constituya para su deseo sin alguna mediación. (70)

Retomaremos la extrapolación lacaniana de la estructura del deseo a partir de Hegel. En cuanto a la estructura imaginaria, central en las relaciones interhumanas, Lacan pone el énfasis en la ambigüedad propia de esta relación que, siendo erótica es a la vez la base de la tensión agresiva.

La agresividad es considerada constituyente de esa formación que se llama el yo y a la cual Lacan ubica con una función de dominio y no de síntesis.

El yo está constituido por esa tensión agresiva porque de entrada es, por sí mismo, otro. Se instaura en una dualidad interna del sujeto.

El yo ejerce dominio sobre las pulsiones. Lo que se llama la función de síntesis del yo, dice Lacan, es este hecho de dominio del yo en su conflicto con las tendencias y pulsiones.

El yo es amo y la referencia a la dialéctica del Amo y el Esclavo es aquí implícita pero a la vez evidente. Lacan pregunta:

"¿Y dónde está ese amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera, por esto, todo equilibrio primeramente imaginario con el otro, está marcado por una inestabilidad fundamental" (71)

En toda relación con el semejante, aún en el neurótico, esta relación de agresividad está jugándose.

En esa lucha, con ese conflicto, la cuestión es, o él o yo. Quién reconoce a quién. Quién domina sobre el otro.

La imagen en el espejo le da al sujeto, como veíamos(72), un complemento ortopédico a la prematuración natural del nacimiento. Esa imagen le permitirá al sujeto constituir una imagen de sí, una imagen del cuerpo unificada. Pasar del despedazamiento, de la fragmentación a la unificación del cuerpo en lo simbólico. Si bien en este Seminario(73), no es clara la importancia del lugar del Otro que da a la imagen el carácter fundamental de "amable" para que cumpla su función, esto es, constituir el Yo ideal para el sujeto, sin embargo Lacan hará referencia a la presencia de lo simbólico como pre-existente al sujeto, y a la Ley del Edipo como estructurante.

En relación a lo simbólico como pre-existente, dirá:

"Intentaremos representarnos qué consecuencias implica el carácter imaginario del comportamiento humano. Esta pregunta es, en sí misma, imaginaria, mítica, debido a que el comportamiento humano nunca se reduce pura y simplemente a la relación imaginaria"(74)

Dirá además, Lacan, que la hiancia de la relación imaginaria, el espacio que supone la anticipación que realiza el sujeto en el espejo, ya que desde su fragmentación anticipa una unidad, esa hiancia exige algo que mantenga la relación y la distancia. Es éste - afirma Lacan -, el sentido del Complejo de Edipo(75).

"El complejo de Edipo significa que la relación imagina-

ria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina. Para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, la del macho y la hembra, es necesario que intervenga un tercero que sea la imagen de algo logrado, el modelo de una armonía. No es decir suficiente; hace falta una Ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir, del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundada en la existencia de ese nombre del padre" (76)

Cuando la articulación simbólica no funciona, se produce una invasión imaginaria de la subjetividad. El otro semejante del espejo, o sea, el yo de la identificación especular, se disuelve. Nada cumple la función de unificación de la imagen, ilusión de unidad del yo. La fragmentación aparece como nota esencial de la relación del sujeto con el otro semejante en el plano imaginario. Tanto el sujeto como lo que aparece en relación dual, el otro del delirio a partir del cual intenta verse, están fragmentados en multitud de identidades.

Es ésta la reacción en cadena al nivel de lo imaginario que vemos aparecer en el delirio, explica Lacan. Pero éste nivel imaginario en que el interlocutor es el Otro absoluto en el lugar de alteridad en el espejo, no explica el porqué del fenómeno psicótico. Para ello, Lacan se refiere a la noción de forclusión, en oposición a la noción de represión característica de la neurosis. (77)

En el Seminario 3, Lacan señala que la noción de agresi-

vida, como tensión correlativa de la estructura narcisista está como velada o elidida en la neurosis, y es manifiesta en las psicosis. Dice Lacan;

"La identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva"(78)

El Complejo de Edipo al cual nos referimos en otro punto, posibilita al sujeto, en función de la ley paterna o significante del Nombre del Padre, trascender la agresividad constituyente de la identificación primaria, produciendo una identificación secundaria con el progenitor del mismo sexo. Se trata, en esta identificación del Ideal del Yo, identificación que posibilita la superación de la agresividad constituyente del sujeto.

5.4.2.-Imbrincación de lo real, lo imaginario y lo simbólico en la identificación especular.

Desde la prematuración del nacimiento, el infans, se aliena a una imagen de totalidad señalada como "amable" por un Otro significativo. Las flores desencajadas que representan a los objetos de las pulsiones parciales, objetos "a" obtienen un continente en esa imagen especular obturadora de la falta y sostenida por el Ideal del Yo del Otro. De entrada, el sujeto se anticipa como otro a fin de eludir su carencia vital(79). Este pasaje, esta constitución del Yo del sujeto rememora la problemática hegeliana. La lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte en que nadie debe morir. Pero la muerte, el Amo

Absolutoes la terceridad que Lacan reconoce entre Amo y Esclavo.

La muerte como real imposible pero, a la vez, como condición.

Tenemos aquí los tres registros imbrincados, la prematuración propia del nacimiento, objetos de las pulsiones parciales, cuerpo real biológico, cuerpo de goce y muerte, que el sujeto al constituirse como deseante pierde. Y la doble alienación a la imagen y al significante, ya que esa imagen en el espejo, la identificación al otro que es yo, está sostenida por el Ideal del Yo del Otro.

"Mais là où le sujet se clive, se divise dans son émergence dans l'Autre sur un mode très hégalien, là où pour un peu c'était-quoi? Mais oui, la mort la plus réelle, la plus impossible pour le sujet, puisque c'est de s'en garder qu'il s'apparaît à lui-même, là, il ne reviendra plus, comme pourrait le faire croire le leurre dialectique, sauf à assurer à cette béance sa couverture imaginaire, précisément(80)†

Es constituyendo una imagen obturadora de la falta, una imagen ortopédica cómo el sujeto, por efecto de esa identificación, no queda sumido en un real mortífero. Esa imagen en la cual se aliena, es salvadora, es lo que le permite anticiparse en una imagen de totalidad que opone a la prematuración del nacimiento; al Amo imaginario, el YO, lo salva del Amo Absoluto, la muerte real e imposible.

De este modo el sujeto adviene al campo del Otro, ya que esa imagen en el espejo sólo es eficaz si está sostenida por

el Ideal del Yo del Otro.

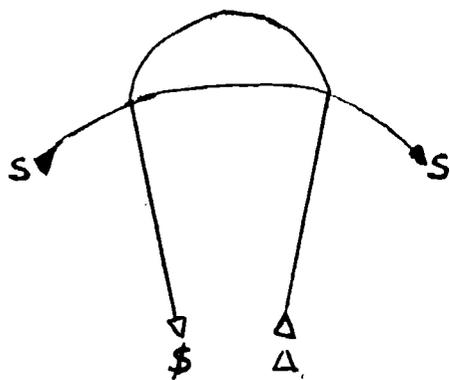
Dice Jacobsen;

"Derrière le Maître imaginaire dans lequel l'esclave s'est perdu pour se sauver, il y a -Lacan le dit à plusieurs reprises, par exemple à propos de l'oubli de Signorelli, il y a le maître réel, "Herr", "Signor", le "Maître absolu", soit, selon Hegel, la mort réelle, la perte de toute subjectivité, (...) non sans savoir, comme Lacan d'ailleurs, que c'est l'impossible lui-même.

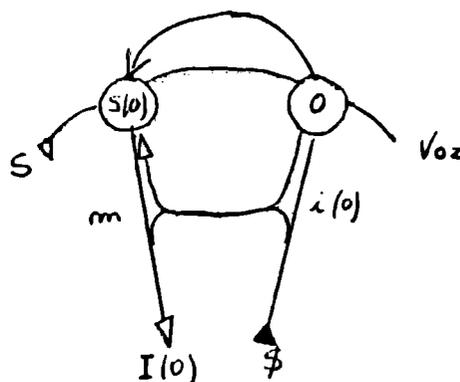
Quoique, certainement, le plus nécessaire" (81)

5.4.3.-La estructura del deseo; el Otro en Hegel y en Lacan.

En el escrito Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (82), Lacan retoma el grafo del sujeto expuesto en su seminario Las formaciones del inconsciente (83). Se trata, dice, de situar "el deseo en relación a un sujeto definido a través de su articulación por el significante" (84)



GRAFO 1



GRAFO 2

GRAFO 1: La célula elemental del Grafo muestra la función diacrónica de la frase, afirma Lacan, que cierra su significación con el último término; efecto de retroacción. O sea que la significación es un efecto que se produce con el último término de la frase.

La curva del Grafo va de un supuesto sujeto mítico al sujeto escindido por el significante.

GRAFO 2: La O simboliza el lugar del Otro como tesoro del significante. Mientras que s(o) simboliza el momento en que la significación se constituye por un efecto de puntuación en el Otro.

El circuito que va de s(o) a O y del O a s(o), simboliza en el Grafo, la sumisión del sujeto al significante. El Otro no es, en la teoría del sujeto de Jacques Lacan, una entidad subjetiva, sino un lugar, tesoro del significante. El privilegio será dado por Lacan, al Otro en este sentido de tesoro del significante, Otro barrado, Otro deseante al cual se anudará el deseo del sujeto. Se trata de un Otro que no sabe su deseo. Mientras que en Hegel, el Otro en relación al cual la conciencia de sí se constituye como autonciencia, es un otro sujeto autoconsciente, una entidad subjetiva, en Lacan, el sujeto efecto del significante se constituye en relación a aquello que el Otro no sabe; su deseo. Se constituye en torno a la pregunta por el deseo del Otro, en la cual se compromete ya que atañe al deseo del Otro en relación al sujeto. (85)

"El deseo sigue siendo deseo del Otro, pero no se desea que el Otro reconozca al sujeto, sino que se desea ser deseado. Para ser deseado por el otro, el otro debe ser él también un

sujeto dividido, con una falta, un deseante, (A)." (86)

La pregunta por el deseo del Otro Lacan la escribe en la parte superior del Grafo, como ¿Che vuoi? queriendo expresar a la vez ¿qué quiere? ¿qué quiere de mí? ¿qué me quiere? (87). Ante el Otro deseante, Otro barrado y no ante un Otro autonómico, el sujeto se constituye escindiéndose. Esa operatoria deja un resto insignificantizable, el objeto "a".

Lo que media, afirma Lacan, en el advenimiento del sujeto, no es el reconocimiento de un Otro Absoluto, sino la pregunta por el deseo del Otro concomitante de la angustia mediadora entre el Goce y el Deseo. El resto de la división del sujeto causada por el significante, afirma Lacan en el Seminario de la Angustia, opera una suerte de metáfora del Goce. Ese resto es resistente a toda significantización. (88)

Lo representa como:

A	S	goce
a	A	angustia
S		deseo

Y afirma: "a" simboliza aquello que en la esfera del significante, siempre se presenta como perdido, como justamente ese desecho, esa caída, lo que resiste a la significantización, viene a constituir el fundamento como tal del sujeto deseante, no ya del sujeto del goce, sino del sujeto que intenta hacer entrar ese goce en el lugar del Otro como lugar del significante; es allí, por esa vía, que el sujeto se precipita, se anticipa como deseante" (89)

Adviene así el sujeto de lo real, sujeto causado por el significante, sujeto dividido, interrogado como causa del deseo del Otro y no como objeto a reconocer por otro autonciente. En la parte superior del Grafo, Lacan ubica la pregunta que interroga al sujeto como causa del deseo del Otro.

Así como el Yo(Moi) se constituye como lugar de desconocimiento, desde la i(a) identificación especular, así también el deseo se cristalizará en una estructura que es, junto al yo(Moi), lo más substancial del sujeto; la estructura del fantasma (♠♦a). Tanto el yo(Moi) como la estructura del fantasma que Lacan ubica en el Grafo como respuesta a la pregunta por el deseo del Otro, tienen función de recubrimiento.

"La gráfica inscribe que el deseo se regula sobre la fantasía así establecido homólogo a lo que sucede con el yo con respecto a la imagen del cuerpo, con la salvedad de que señala, además, la inversión de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro."(90)

Explica Diana Ravonovich:

"Entre fantasma y yo existe una relación de homología, visible en cuanto miramos el grafo de Subversión del Sujeto, y observamos la ubicación de ambos en la misma línea, como respuesta a la pregunta sobre el Deseo del Otro. Homología remite a equivalencia de posiciones, no a identidad. Por eso, una de las lecturas del Che Vuoi? que propone Lacan es la siguiente: ¿qué quiere el Otro en lo tocante a ese lugar del Yo(Moi)? Entre dos de las respuestas fantasma y yo, se sitúa la angustia, en los límites del yo apuntado al fantasma"(91).

El sujeto efecto del significante desea saber anudando su deseo al deseo del otro, pero ese Otro es inconsistente, no puede dar respuesta ajustada a la demanda del sujeto. Para el sujeto causado por el significante, no hay síntesis final.

La falta en el Otro, \emptyset , que puede leerse también castración simbólica, prohíbe el Goce dando lugar al Deseo cuya estructura, a partir de Hegel, Lacan enuncia como: Deseo del Otro, o deseo del deseo del Otro. Deseo encaminado a ningún objeto sino a otro deseo.

5.4.4.- El sujeto del Saber Absoluto y el sujeto causado por el significante; Saber lo real o desear saber lo imposible.

En Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano, texto leído por Lacan en el Congreso de Royaumont "Coloquios Filosóficos Internacionales", de septiembre de 1960, Lacan hace referencia en relación con el saber, a tres concepciones de sujeto: el sujeto de la ciencia, el sujeto del Saber Absoluto y el sujeto efecto del significante.

Lacan ubica el psicoanálisis como disciplina que abre un sismo entre saber y verdad. Sismo que la dialéctica hegeliana cierra en el Saber Absoluto.

La verdad en Hegel, como veíamos, se desarrolla con vista a un fin: el Saber Absoluto. En el proceso y el fin confluyen la verdad y el saber.

"...la verdad, dice Lacan, está en reabsorción constante en lo que tiene de perturbador, no siendo en sí misma sino lo

que falta para la realización del saber"(92)

Esta dialéctica -explica Lacan -, "es convergente y va a la coyuntura definida como saber absoluto. Tal como es deducida, no puede ser sino la conjunción de lo simbólico con lo real en cuanto que es aquello de lo que ya no hay nada que esperar. ¿Qué es esto sino un sujeto acabado en su identidad consigo mismo? En lo cual se lee que ese sujeto está ya perfecto allí y que es la hipótesis fundamental de todo este proceso. Es nombrado en efecto, como su sustrato, se llama el : Selbstbewusstsein, el ser de sí consciente, omniconsciente."(93)

La verdad, que se desarrolla dialécticamente, es la totalidad, o sea, que verdad y saber confluyen en el fin del proceso; el Saber Absoluto. En Hegel, dirá Lacan, la desgracia de la conciencia es sólo una suspensión del saber. La conciencia, al inicio del proceso, no sabe todavía. Es ésta la tranquilidad del idealismo.

La inadecuación entre lo que se dice y aquello de lo cual se habla, es la base, en Hegel, del automovimiento orientado a superar dicha inadecuación. La primera inadecuación es la primera desesperación de la conciencia.

"(...) Chacun des moments de la conscience a sa vérité dans un autre qui en est d'abord la négation abstraite, puis négation de la négation (c'est à dire position d'une différence comme niée) en suite retour à l'immediat, de sorte que chacune des figures successives est un savoir diffracté manifestant en lui-même une inadéquation entre ce qu'il dit et ce dont il parle, entre l'objet tel qu'il est pour la conscience

et l'objet tel qu'il est en soi. En ce sens, le chemin de la phénoménologie apparaît comme celui du doute et du désespoir ou tout contenu, tout vérité, se revelent illusoirs, mais où, en revanche, chacune des formes de la conscience, en se réalisant, se définit et aboutit à sa propre négation pour revêtir une forme supérieure"(94)

La dialéctica hegeliana, como vemos, es desarrollo y resultado. La verdad es inherente al automovimiento que culmina en el Saber Absoluto. Osea, que verdad y Saber confluyen. El saber absoluto no es, por tanto, exterior al desarrollo de la conciencia. Es el saber progresivo que el absoluto tiene de sí mismo.

"(...)L'esprit es immédiatement dans l'élément de la conscience et doit nécessairement s'aliéner dans les figures contradictoires de la conscience selon la modalité; "devenir à soi-même un autre et supprimer ensuite cet autre pour ensuite retourner à soi-même. De sorte que le savoir absolu n'est nullement extérieur au développement de la conscience, il n'est ni un autre savoir, ni au delà de tout savoir. Loin d'être donné une fois pour toutes, l'absolu se réalise progressivement soi-même; il est le mouvement de se réfléchir soi-même, ou encore l'égalité avec soi-même se mouvant. Comme tel, il est essentiellement résultat"(95).

El Saber Absoluto supone un ser autosciente, la superación de toda hiancia, toda desesperación de la conciencia o toda inadecuación.

"C'est contre cette conception fondée sur la thèse d'un

moi autonome, d'une totalité de la personne à adapter à la réalité, que le discours lacanien s'"élève"(96)

Para el sujeto del Saber Absoluto, la verdad es la totalidad en tanto conjunción de lo real y lo simbólico.

En oposición a esta concepción, Lacan retornando a Freud, tematiza a la verdad en relación a aquello que retorna, insiste, emerge para volver a ocultarse. La verdad para el sujeto de lo real es imposible, porque lo real es imposible. Por tanto, no hay desarrollo dialéctico de la verdad orientada a un fin. Esta no se encamina al saber. El sujeto del inconsciente, es sujeto de un no-saber o saber no-sabido.

El Saber, para el sujeto del Icc. es imposible, ya que sujeto y saber, sujeto y cadena significativa en la cual el sujeto se aliena están en disyunción. No hay recubrimiento. Cuando el sujeto más demanda saber más se aleja, más se aliena en la cadena. Lacan dirá que en ese movimiento el sujeto está en fading, perdiéndose. El sujeto constituido por el lenguaje adviene al ser desapareciendo de lo dicho.

"Yo(je) puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho"(97)
Lacan se encamina a mostrar de qué sujeto se trata.

Como vemos, parte del concepto de shifter o indicativo(98), que designa al sujeto en tanto habla actualmente. Pero mientras que para la lingüística el sujeto que habla se significa a sí mismo, para la concepción lacaniana el sujeto que habla(enunciación) y lo que dice(enunciado), son irreductibles: (99).

Se trata de "la función de corte en el discurso; el más

fuerte es el que forma una barra entre el significante y el significado. Aquí se sorprende al sujeto que nos interesa" (100)

En relación a ese sujeto Lacan evoca los "efectos de fa-
ding que especifican al sujeto freudiano en su ocultación por un significante cada vez más puro" (101).

Los cortes del discurso, es lo que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real. Lo real emerge en los huecos del discurso para volver a ocultarse y retornar. Se manifiesta así el desencuentro entre lo real y lo simbólico.

Marcando, en este punto específico de la relación entre lo real y lo simbólico, su oposición a Hegel, Lacan dice:

"Es inadmisibles que se nos impute estar engañados por un agotamiento puramente dialéctico del ser(,..) Pues lejos de ceder a una reducción ligitizante, allí donde se trata del deseo, encontramos en su irreductibilidad a la demanda del resorte mismo de lo que impide igualmente reducirlo a la necesidad. Para decirlo explícitamente; que el deseo sea articulado, es precisamente la razón de que no sea articulable" (102).

Por tanto, la verdad como des-ocultamiento de lo real, es imposible, ya que lo real por excelencia es el deseo inconsciente, deseo sexual (103).

El sujeto de lo real se aliena en el significante con exclusión de su ser.

"Le decouverte de la castración symbolique institue le discours comme lieu du manque et cela pour autant qu'elle

constitue l'écart entre une "réalité"(la où je suis) fondée sur la différence des sexes et un "je pense" où cette différence n'est pas articulable."(104)

La exclusión o disyunción entre el ser y el pensar, entre el objeto y la cadena significativa en la cual el sujeto se aliena permaneciendo irreductible a ella, marca una clara oposición a Hegel.

El sujeto barrado ante la falta en el Otro(\bar{A}), es sujeto de un no-saber o saber inconciente.

Que el inconciente sea un saber, significa que el inconciente es un sistema o estructura constituida por fonemas, palabras o frases reducidas a su puro valor significativa. Lacan lo enuncia como, "el inconciente está constituido como un lenguaje"(105)

Estas frases, fonemas o palabras, son carentes de sentido para la conciencia. Es un saber, ya que no se trata de algo oscuro, caótico, reservorio de pulsiones, sino de letras, de escritura en otra escena. El saber inconciente irrumpe, domina, sorprende al sujeto de enunciados concientes que creemos ser. En relación al saber inconciente, la verdad es imposible. Ya que ese Saber implica al significante en menos, ese saber designa que no todo puede ser dicho.

"Si la question du savoir a déjà été posée par le discours philosophique, celui-ci n'en méconnaît pas moins le fait qu'il puisse y avoir un dire qui se dise sans qu'on sache qui le dit. Si, pour le discours philosophique, il y a équivalence de la pensée et de l'être, si pour lui, l'être sait et se pose

comme sachant qu'il sait, pour le discours analytiques il y a un savoir qui ne sait pas, un savoir qui déborde ce qui s'en sait; c'est le savoir de l'Autre, en tant que lieu où le signifiant se pose, et sans lequel aucune dimension de la vérité ne se révèle. Bien que soustrait à la conscience, ce savoir n'est pas moins structuré comme langage, mais d'une structure qui ne s'instaure de nulle part, sinon d'un point de manque*(106)

Desde la teoría del sujeto en Jacques Lacan, la verdad no es como en Hegel, desarrollo y totalidad, no es resultado, síntesis final entre lo simbólico y lo real, sino verdad a medias o imposible. Se trata de la verdad que interesa al sujeto de lo real, sujeto causado por el significante pero, a la vez, irreductible al significante. La verdad es, como lo real, imposible.

En Hegel, por el contrario, la verdad es el camino hacia el Saber Absoluto. Saber y verdad confluyen al final del movimiento dialéctico.

"La savoir hégélien est une solution idéale, une réduction progressive de la différence entre savoir et vérité, réduction où "Les synthèses successives prétendent nous mener dans la visée d'un savoir absolu jusqu'à ce dimanche de la vie", que Kojève décrit comme le règne d'un monde dans lequel les hommes satisfaits cesseront d'agir pour se consacrer au jeu, à l'amour et à l'art, bref, un dimanche de la vie où "plus aucune ouverture ne resterait béante au cœur du sujet"; celui-ci étant dès lors "sujet achevé dans son identité à lui-même, il est l'être de soi tout conscient "

C'est justement avec une telle identité que le discours psychanalytique va rompre"(107)

El Saber Absoluto es un discurso en que no hay lugar para la falta-en-ser. La inadecuación inicial es superada en el sujeto autosciente.

Como vemos, a partir de la castración simbólica, Lacan anuncia cuatro discursos en los cuales un lugar es ocupado por el objeto-falta u objeto "a"(108) El discurso es lugar de escisión, de falta, de no recubrimiento entre el ser y el pensar. La verdad que se juega en el discurso, es para el sujeto de lo real, imposible o medio-dicha. Ese sujeto se constituye a partir de un significante que es un menos uno (-1) al conjunto de los significantes. Por tanto, el saber, como conjunto de significantes está marcado por ese menos uno insuperable. Por tanto, el sujeto es sujeto de un no-Saber. En su discurso, el sujeto de la castración simbólica, no podrá nunca superar la falta. No hay recubrimiento del ser por el pensar. Lo real sexual, es imposible, irreductible al pensar(109). El sujeto no sabe, y nunca sabrá su deseo.

Desde esta conceptualización es posible afirmar acerca del discurso filosófico, específicamente en relación a Hegel, que:

"Le decouverte de la castración symbolique institue le discours comme lieu du manque, et cela pour autant qu'elle constitue l'écart entre une "réalité"(la où je suis) fondée sur la différence des sexes et un "je pense" où cette différence n'est pas articulable(...)

(...)Or, le discours du maître et le discours philosophique, qui en est une variante, ne produisent rien de cette castration symbolique"(110)

El sujeto, afirma Lacan, en oposición a Hegel, se constituye, como vemos, en relación a un Otro deseante, \mathcal{A} , que no sabe su deseo, y no a un Otro autonciente capaz de reconocerlo y, por tanto, de convertirlo en un objeto. Objetivizarlo, convertirlo en objeto del conocimiento. Ante el Otro deseante, el sujeto formulará la pregunta que lo interroga como causa del deseo del Otro.

En relación a la falta en el Otro(\mathcal{A}), se constituye el sujeto para quien verdad y saber no se recubren.

"Ce dont il s'agit en psychanalyse pour "l'individu", c'est de vérité, de la sienne propre qui ne saurait se confondre ni avec un devoir-être ni avec un idéal sublimé; vérité qui n'est ni celle du savoir absolu ni celle que nous suspendrait dans le vide et le néant d'une liberté de l'existence.

La vérité dont il s'agit ne peut que semi-dire, (...)vérité et savoir ne sauraient être complémentaires ou former une totalité"(111)

5.4.5.-La temporalidad en el sujeto del Saber Absoluto y en el sujeto efecto del significante.

Tanto Hegel como Freud se oponen a la concepción empirista de lo real, sin por ello, coincidir en la conceptualización de lo real.

En Hegel, lo real es racional(112). Para el psicoanálisis, tal como Lacan lo ha conceptualizado, lo real es lo imposible, es aquello que se constituye a partir de lo simbólico como caído. Lo real se constituye a partir de lo simbólico, siendo, a la vez, irreductible a lo simbólico.

La temporalidad inherente al sujeto de lo real, sujeto causado por el significante, escapa a todo presente ya que lo real se induce en el après-coup del significante; o lo que es igual, se constituye como caído de la marca significante. Lo real no es ningún presente ya que de él sólo tenemos la repetición significante, que fracasa en aprehender lo real. Repite algo que al constituirse como perdido nunca fue presente. Por eso Mikkel Borch Jacobsen(113) enuncia ese real que escapa, como el pasado de nada presente.

"Là où c'était - le Réel...- "Là, dois-je advenir". Certes. Mais cet imparfait (lisez son commentaire dans "Subversion du sujet et dialectique du désir") n'est pas un passé simple; il ne se pense pas dans la simplicité d'un présent passé, d'une réalité qui fut. "C'était, il faut l'entendre comme la présence im-parfaite, nom parvenue à affectuation, de ce qui par là-même, par l'opération paradoxale de ce retard premier, retourne dans les limbes de ce qui n'aura jamais été présent. Passé de nul présent."(114)

La temporalidad del sujeto de lo real no es el devenir, no hay progreso para el sujeto de lo real.

La temporalidad inherente al devenir sujeto de la substancia, es decir, al sujeto del Saber Absoluto hegeliano, es

la temporalidad propia del proceso dialéctico finalista en que cada etapa supera a la anterior, hasta culminar en la adecuación entre lo simbólico y lo real, entre el sujeto y el objeto. Mientras que en Lacan no hay, para el sujeto causado por el significante, adecuación posible entre lo real y lo simbólico.

El S1, primer marca significante, que designa al objeto falta, está escindido de la cadena en que se aliena el sujeto. (115). Es la marca de la inadecuación radical del sujeto al significante en el cual se constituye alienándose. La hiancia entre el S1 que es el representante del sujeto y el S2 cadena significante, es insuperable.

El S1, significante unario se inscribe como real. Por eso, antes decíamos que para el sujeto de lo real, sujeto causado por el significante no hay adecuación entre lo real y lo simbólico, entre el ser y el pensar. La temporalidad que corresponde a este sujeto es un advenir desde ningún presente, un advenir que Lacan expresa como "habré sido para lo que estoy llegando a ser" (116).

No se trata de un pasado simple, de una realidad que fue. Se trata de la presencia imperfecta imbricada en la paradoja misma del sujeto efecto del significante. Sujeto que se constituye alienado en la cadena de la cual está ausente, perdido o en fading. Lo real perdido, la falta-en-ser insuperable, retorna de lo que no habrá jamás sido presente (117).

La inadecuación entre sujeto y objeto, entre lo simbólico y lo real, es en Hegel, superable. No se trata de una inadecua-

ción radical, sino de un momento del desarrollo dialéctico que se supera en una figura superior del saber hasta la superación total que se consume en el saber Absoluto como resultado de ese auto-movimiento,

"Si, donc, au point de départ l'être a un dehors de soi le sujet qui le pense, s'il y a donc opposition du moi et de la substance, inégalité de la conscience et de la conscience de soi, le déroulement qui s'ensuit sera une progressive mise à l'écart de ce début, "subjectif" jusqu'à ce que dans le savoir absolu on aboutisse à l'égalité retrouvée du moi et de la substance, du concept et de l'être"(118)

5.4.6.-El psicoanálisis no es un "proceso sin sujeto": respuesta a un comentario de Althusser.

Como vemos, la interpretación de la Fenomenología que realiza Kojève es antropológica, en tanto ésta, dice Kojève, pone el centro en el hombre como ser real de la historia.

Althusser se opone a esta interpretación diciendo que "nada es más ajeno al pensamiento de Hegel que esta concepción antropológica de la Historia. Para Hegel la Historia afirma Althusser, es más bien un proceso de enajenación, pero un proceso que no tiene al hombre por sujeto"(119)

Seguidamente aclara que no debemos creer que el sujeto sea el Fin del proceso sino más bien, el proceso mismo orientado a un fin: el Saber Absoluto. Dice:

"El único sujeto del proceso de enajenación es el proce-

so mismo en su teleología"(120)

Lo que tiene el lugar de sujeto en Hegel, es -dice Althusser-, el movimiento mismo de la negación de la negación, (aufhebung), proceso de enajenación en tanto teleológico, o sea, orientado a la realización del Saber Absoluto. Explica Althusser que la concepción teleológica de la dialéctica es inherente a su estructura ya que la "estructura clave de la dialéctica hegeliana es la negación de la negación que es la teleología misma, idéntica a la dialéctica"(121)

Intentaremos ubicar, más adelante, la interpretación lacaniana de Hegel en relación a estas apreciaciones opuestas de Kojève y Althusser.

En el mismo trabajo Althusser afirma;

" El concepto de proceso sin sujeto sostiene también toda la obra de Freud"(122)

Unas líneas antes, Althusser afirma que es ésta la principal deuda de Marx con Hegel, esta concepción de "proceso sin sujeto". Concepción que el autor encuentra también en Freud.

Creemos que esta afirmación es un error que ha dado lugar a otros equívocos como - por ejemplo -, creer que la postura de Lacan es de algún modo cercana a la de Marx. Decíamos que es un error ya que el psicoanálisis no se sostiene sobre el concepto de "proceso sin sujeto".

El psicoanálisis plantea la noción de sujeto de un modo nuevo.(123)

"El psicoanálisis no es ni una Weltanschauung, ni una fi-

losofía que pretenda dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto. Plantea esta noción de una nueva manera, conduciendo al sujeto a su dependencia significativa."(124)

El sujeto causado por el significante, no es una sustancia, pero no por eso deja de ser un sujeto. Lacan afirma que el psicoanálisis es una teoría del sujeto y se encarga de mostrar de qué sujeto se trata.

Intentaremos solamente ubicar la interpretación de Lacan en torno a las perspectivas de Kojève y de Althusser.

Se trata, en Hegel, de la constitución del individuo en relación a otros individuos que le permitirán convertirse en lo que es(125). Hasta aquí podría hablarse de una interpretación antropológica de la Fenomenología. Si bien Lacan toma esta cuestión como central en Hegel, ya que a partir de la dialéctica del Amo y el Esclavo como formadora de la autonciencia, va a tematizar la formación del sujeto a partir de la estructura imaginaria y del deseo, no excluye considerar que el sujeto en Hegel sea el proceso orientado a un fin, un resultado: el Saber Absoluto.

Lacan toma de Hegel para reconceptualizarla desde su teoría del sujeto efecto del significante, la concepción de formación del Yo en relación a Otro, y no como desarrollo de una supuesta naturaleza humana.

Citas y Notas UNIDAD 5

(1) Ver en este mismo trabajo 5.2.1

(2) Nota 1:

En el tratamiento del tema hemos optado por la traducción al francés de La Fenomenología del Espíritu, realizada por Jean Hyppolite. Remitimos también a la traducción al castellano.

(3) Cfr. Marcuse, H. : Razón y Revolución, Madrid, Alianza, 1972, p.100

(4) Ver en este mismo trabajo 5.3.2

(5) Garaudy, R. : El pensamiento de Hegel, Barcelona, Seix Barral, 1974

(6) Ibidem, p.17/18

(7) Ver en este mismo trabajo 5.1.1

(8) Marcuse, H. : op.cit., p.29

(9) Ibidem, p.17

(10) Hegel, G.W.F. : La Phénoménologie de L'Esprit, París, Aubier, 1941, p.18/19

- Trad.al Castellano: Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p.16

"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente

estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo"

(11) Garaudy, R. : op.cit., p.29

(12) Hegel, G.W.F. : op.cit., p.47.

- Trad.al Castellano, op.cit., p.36

"El conocimiento científico (recordamos que se trata para Hegel de la filosofía), en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él.

Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión del saber en sí mismo fuera de contenido"

(13) Hyppolite, J. : Nota del traductor en La Phénoménologie, op.cit., p.47

(14) Hegel, G.W.F. : op.cit.p.34

-Traducción al Castellano, pp.cit., p.27

"Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas una de la otra."

(15) Hegel, G.W.F. : Ibidem, p.40

- Traduc.al Castellano, Ibidem p.32

"La manifestación es el nacer y perecer, que por sí misma no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es de este modo el delirio báquico en que ningún miembro escapa a la embriaguez."

(16) Cfr. Ibidem, p. 41

-Cfr. Trad. castellana, Ibidem, p. 33

(17) Cfr. Ibidem, p. 35

- Cfr. trad. castellana, Ibidem, p. 28

(18) Ibidem, p. 36

- Traduc. castellana, Ibidem, p. 29

"...El movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a la cosa"

(19) Ibidem, p. 40

-Traduc. al castellano, Ibidem, p. 32

"Lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad"

(20) Ibidem, p. 17/18

-traduc. al Castellano, Ibidem, p. 15/16

"La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma.

Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición; lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad

originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como ese fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin."

(21) Cfr. *Ibidem*, p.17

-Cfr. trad. al castellano, *Ibidem*, p.15.16

(22) Garaudy, R. *op.cit.* p.40/41

(23) Hegel, G.W.F. : *op.cit.*, p.19

-Traduc. al castellano, *op.cit.*, p.17

"La mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad, el simple devenir"

(24) Cfr. Althusser, L. : Sobre la relación de Marx con Hegel, En: Hegel y el pensamiento moderno, México, Siglo XXI, 1973, p.114

(25) Hyppolite, J. : Nota del traductor. En. La Phénoménologie, *op.cit.*, p.19/20

(26) Ver en este mismo trabajo 5.4.4.

(27) Marcuse, H. : *op.cit.*, p.115

(28) Cfr. *Ibidem*, p.111

(29) Lacan, J. : Intervención sobre la transferencia, en Escritos I, México, Siglo XXI, p.37 a 48. Original p.215

(30) Ver en este trabajo Unidad 4.

(31) Lacan, J. : Intervención sobre la transferencia, en Escritos I, *op.cit.*, p.40. En el original p.218

(32) *Ibidem*, p.39

(33) Ibidem, p.38

(34) Ibidem.

(35) Cfr. Ibidem, p.39

(36) Hyppolite, Nota del traductor en *La Phénoménologie*, op. cit., p.31/32

(37) Nota 1;

"La certeza sensible.

La primera figura del desarrollo de la conciencia humana, la sensibilidad o certeza sensible, trata, explica Hegel, de la experiencia del objeto sensible. Es la certeza inmediata de la presencia de un objeto exterior. El objeto existe fuera de la conciencia que lo recibe pasivamente. Por tanto, en este primer paso del desarrollo de la conciencia, el objeto determina el acto del sujeto. Es porque hay luz, que veo.

El objeto de la impresión sensible es un ente, algo que es o hay, indeterminado.

Hegel considera primeramente la relación entre la conciencia sensible y el objeto como una relación no mediatizada.

La conciencia es concebida en este primer momento como certeza inmediata de un objeto exterior recibido pasivamente por la conciencia.

Hegel muestra que esta concepción, mantenida por el sensualismo, es errónea. Si la conciencia no se distingue de su objeto, si refleja el universo que le es dado de un modo inmediato, entonces ya no es conciencia sino naturaleza. La conciencia, afirma Hegel, implica desdoblamiento, es-

cisión, oposición entre el objeto del conocimiento y el sujeto cognoscente, Por lo tanto, la certeza no puede ser inmediata.

Cuando ya no tenemos experiencia sensible del objeto, sostenemos sin embargo, que tal objeto sigue existiendo independientemente de que sea sensible a mi conciencia. El objeto seguirá siendo más allá de la certeza sensible de él. Por lo tanto, la certeza sensible no es inmediata sino mediatizada.

La certeza sensible supera lo inmediato ya que conservamos el objeto aún cuando no está ahí física e inmediatamente presente.

La certeza es mediatizada; el objeto entra en una categoría universal; la de las cosas que son aunque no sean sentidas inmediatamente.

Decimos que hay algo o que algo es, de este modo explica Hegel, el objeto entra en la categoría de lo universal, ya que los términos "es, aquí o ahora" son aplicables a todas las cosas y no a algo en particular.

Lo universal, afirma Hegel, es lo verdadero de la certeza sensible.

Una dialéctica con sus mediaciones reemplaza la pretendida relación inmediata.

Pasamos a la segunda figura del desarrollo de la conciencia; la percepción.

Se trata de la percepción de algo aquí y ahora con determinadas propiedades. Es la percepción de una cosa determinada. El objeto de la percepción es la cosa con sus propie-

dades.

Aparecen dos elementos contradictorios, la unidad de la cosa y la multiplicidad de sus propiedades, Alternativamente Hegel adjudicará la unidad y la multiplicidad a la cosa o al sujeto que la perciba. Sin embargo, es la concepción misma de la cosa lo que resulta contradictorio cuando se la considera aislada, fuera de sus relaciones con lo que la cosa no es. Hegel se refiere así en el segundo paso de la percepción a las relaciones de exclusión de las cosas. Por ejemplo, si preguntamos qué tiene que ver el azúcar con la sal, la relación es de exclusión. Excluye aquello que no es, dejando la exclusividad de lo que es. La cosa es para sí para también es para otro, en ella hay dos seres diferentes.

Dice Garaudy, en El pensamiento de Hegel, op.cit., p.72

"Asistimos así a una nueva escisión de lo uno, al desdoblamiento de la cosa en ser para sí y ser para otro. Lo mismo que, en el nivel de lo sensible puro, las contradicciones internas de lo inmediato nos habían conducido a reemplazar una intuición por una dialéctica, al ver desdoblarse el ser sensible que se negaba a sí mismo para oponerse al ser universal abstracto, y nos había conducido a superar esta oposición en la noción de la cosa, de igual manera las contradicciones de la percepción, el desdoblamiento de la unidad de la cosa en ser-para-sí y ser-para-otro, nos conducen a superar la noción de la cosa, a pasar de la cosa a la relación.

La percepción no puede superar la contradicción entre la unidad de la cosa y la multiplicidad de sus propiedades.

El tránsito de la unidad a lo múltiple, del ser-para-sí al ser-para-otro, de lo exterior a lo interior se expresa en la noción de fuerza que permite concebir lo sensible como manifestación del interior de las cosas.

La conciencia entra entonces en el reino del entendimiento, tercer figura del desarrollo de la conciencia.

Mientras que el objeto que condiciona y determina a la certeza sensible es del orden de la impresión; un ente, algo que es o hay y el objeto de la percepción es una cosa determinada con sus propiedades, el objeto del entendimiento es el juego de fuerzas; el interior de las cosas, su explicación.

Para el entendimiento, las cosas de la percepción sólo tienen valor de fenómenos accidentales y cambiantes. Intentará establecer, a partir de ellos, el interior de las cosas. El entendimiento, parte entonces, de lo inmediato de los fenómenos y va a lo mediato del interior.

El entendimiento explica el fenómeno, el porqué de las cosas, su interior.

La percepción no podía captar la unidad de esos dos momentos sino que captaba lo uno o lo otro. El entendimiento capta en la noción de "fuerza" la unidad de los dos momentos pasando así al interior de las cosas, a su explicación.

La noción de fuerza comprende la relación o tránsito de lo uno a lo múltiple, de la unidad de la cosa a la diversidad de las propiedades, ya que expresa el movimiento dialéctico en que lo uno se desdoble siendo también su opuesto.

De este modo, superando la oposición entre la unidad y la multiplicidad, el entendimiento descubre el interior de las

cosas.(Cfr. Garaudy,op.cit.,p.73)

"El Verstand(Entendimiento), explica Kojève, distingue el fenómeno(*Erscheinung*) del "ser verdadero"(*Übersinnliche Welt*).

Pero el Gegenstand,el objeto opuesto al sujeto,es conservado;es el mundo suprasensible o la "esencia oculta de las cosas"(das Innere),las que se considera que pueden existir independientemente del sujeto que las piensa" (Kojève,A.:op.cit.,p.50)

El entendimiento descubre el interior(das Innere)de las cosas por oposición a la manifestación sensible que es aquello que aparece para nacer,devenir o morir.Lo suprasensible,el interior de las cosas es lo opuesto al fenómeno,lo que está más allá de la apariencia,del dato positivo.Es lo que el entendimiento,como primera y aún imperfecta manifestación de la razón,encuentra detrás del telón:el pensamiento,el concepto.Éste es el interior de las cosas.

No se trata de un dualismo como en Kant ya que para Hegel es posible conocer totalmente al fenómeno pasando del fenómeno mudable a la "ley".Esa ley que es el interior de las cosas no es, en Hegel, una abstracción ya una abstracción no puede explicar una realidad viviente.

Cuando el entendimiento va más allá de la apariencia"ve detrás del llamado telón,que debe cubrir el interior,no hay nada que ver,a menos que penetremos nosotros mismos tras él,tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto"(Hegel,G.W.F.:op.cit.,p.104)

El dentro de lo sensible que es la única realidad es el concepto. Éste es el interior de las cosas.

Al rechazar toda trascendencia Hegel concibe entonces la relación del fenómeno con el concepto como una relación de lo finito con lo infinito. Lo infinito es lo contrario del dato, del hecho positivo.

La explicación, el concepto, el interior de las cosas, esto es, lo infinito que es desenvolvimiento o movimiento de lo suprasensible, es inherente a lo finito. Es el movimiento por el cual lo finito se supera. Por tanto la conciencia se reconoce ahora en el objeto, se tiene a sí misma por objeto. Se hace conciencia de sí. El sujeto es ahora el objeto. (Cfr. Garaudy, R.; op. cit., p. 76/77)

La infinitud o ésta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo como ser, es más bien lo contrario de ésta determinabilidad es, ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el interior ha surgido ella misma libremente. La manifestación o el juego de fuerzas la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como explicación; y cómo, por último, es objeto para la conciencia como lo que ella es, la conciencia es autoconciencia. La explicación del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es(...)

En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma" (Hegel, W. W. F.; op. cit. p. 102/3)

Hasta aquí las tres figuras del desarrollo de la conciencia.

(38) Kojève, A. : La dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel,
Bs.As. La Pléyade, 1982, p.43

(39) Ibidem

(40) Cfr. Ibidem, p.53

(41) Hegel, G.W.F.: op.cit., p.146.

- Trad.al castellano, p.107

"Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autonciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo anterior, con el saber de otro, vemos que éste último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos al mismo tiempo se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí" (...como momentos de la autonciencia)

(42) Ibidem, p.147

-Versión castellana, Ibidem, p.108

"La autonciencia es, en general, apetencia".

(43) Cfr. Kojève, A.: op.cit., p.55

(44) Hyppolite, J.: Nota del traductor en La Phénoménologie, op.cit. p.147

(45) Hegel, G.W.F.: op.cit., p.147

-Traduc.al castellano, op.cit., p.108

"La conciencia tiene ahora, como autonciencia, un doble ob-

jeto; uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo; y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autonciencia se presenta aquí como el primer movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí consigo misma"

(46) Cfr. Garaudy, R.: op.cit., p.79

(47) Hyppolite, J.: Nota del traductor en La Phénoménologie, op.cit., p.148

(48) Hegel, G.W.F.: op.cit., p.152

- Traduc. al castellano, op.cit., p.111

"La autononciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro (el objeto inmediato), que aparece ante ella como vida independiente, es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo"

(49) Hegel, G.W.F.: Ibidem, p.152

- Traduc. castellana, Ibidem, p.112. El paréntesis es nuestro.

"...En esta satisfacción la autonciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción, se

hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro (el objeto externo..."

(50) Hyppolite, J.: Nota del traductor en La Phénoménologie, op. cit., p. 280

(51) Hegel, G.W.F.: op. cit., p. 153

-Traduc. castellana, op. cit., p. 112

"La autonciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autonciencia"

(52) Ibidem, p. 155

-Traduc. castellana, p. 113

"La autonciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia, es decir, sólo es en cuanto se la reconoce"

(53) Ibidem, p. 158

-Traduc. castellana, Ibidem, p. 115

"Conciencias que aún no han realizado la una para la otra el movimiento de la abstracción absoluta, consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser-para-sí, es decir, autoconciencia. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se pre-

sentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro"

(54) Kojève, A.: op.cit., p.11

(55) Ibidem, p.12/13

(56) Hyppolite, J.: *Genèse et structure de la "Phénoménologie de L'Esprit"*, Paris, Aubier, 1956, p.161

(57) Hegel, G.W.F.: op.cit., p.159

-Traduc.castellana, op.cit., p.116

"Las dos autonciencias, afirma Hegel, se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte"

(58) Ibidem.

-Traduc.castellana, Ibidem, -.

"Hacer del otro y hacer por uno mismo, En cuanto hacer del otro cada uno tiende pues a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida"

(59) Ibidem, p.161

-Traducc.al castellano, p.117

"Estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia; una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser-para-sí; otra, la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser-para-otro; la primera es el Señor, la segunda el Siervo."

(60) Ibidem,p.159

-Traduc.al castellano,p.116

"El individuo que no ha arriesgado su vida puede sin duda ser reconocido como persona,pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autonciencia independiente"

(61) Ibidem,p.163

-Traduc.al castellano,p.119

"El señor no tiene pues la certeza del ser para sí como de la verdad,sino que su verdad es,por el contrario,la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es,por tanto,la conciencia servil"

(62) Ibidem,p.165

-Traducción castellana,p.119

"En efecto,esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello,no por éste o por aquel instante, sino por su esencia entera,pues ha sentido el miedo a la muerte,del Señor Absoluto. Ello la ha disuelto interiormente,la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.Pero este movimiento universal puro,la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia,la absoluta negatividad,el puro ser-para-sí, que es así en esta conciencia"

(63) Hyppolite,J: Nota del traductor en La Phénoménologie,op. cit.,p.164

(64) Hegel, G.W.F.; op.cit., p.164

-Traducción castellana, op.cit., p.119

"Además, dice Hegel, aquella conciencia (Esclavo), no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural, la elimina por medio del trabajo"

(65) Hyppolite, Nota del traductor en La Phénoménologie, op.cit., p.166

(66) Hegel, G.W.F.; op.cit., p.166

-Traducción castellana, op.cit., p.120

"La formación por el trabajo" tiene una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor" (Así se independiza de la naturaleza, dominándola) "Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse a sí mismo sentido propio, precisamente en el trabajo"

(67) Ibidem, p.166

Traducción castellana, p.121

Dice Hegel: "Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal, y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece exterior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.

Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto sino solamente a una

angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su substancia no se verá totalmente contaminada por ella."

- (68) Lacan J.: La agresividad en psicoanálisis, Escritos II, México, Siglo XXI, 1980, p.84/85
-En el original, p.121
- (69) Ver en este mismo trabajo 5.4.5
- (70) (cf) Lacan J.: "Subversión del sujeto(...)", Escritos I, op.cit., p.330. En el original p.818
- (71) Lacan, J.: El Seminario Las Psicosis, Libro III, Barcelona, Bs.As. Paidós, 1984, p.135
- (72) Ver en este mismo trabajo 1.1.4
- (73) Lacan, J.: op.cit., p.188
- (74) Ibidem, p.188
- (75) Ver en este mismo trabajo 1.2.1
- (76) Lacan, J. : op.cit., p.138
- (77) Ver en este mismo trabajo 1.2.1.
- (78) Lacan, J.: op.cit., p.81
- (79) Ver en este mismo trabajo 1.1.4
- (80) Borch-Jacobsen, M.: Tombe. En: Letres de l'Ecole Freudienne/ Ecole Freudienne de París.-París, N° 16, Nov.1975, p.53
- (81) Ibidem, p.54
- (82) Lacan, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en

el inconsciente freudiano, en Escritos I, op. cit., p.305 a 339

- En el original, p.793 a 827

- (83) Lacan, J.: Las formaciones del inconsciente, Bs.As., Nueva Visión, 1976.
- (84) Lacan, J.: Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, en Escritos I, op.cit., p.316
-En el original, p.804
Ver esquema N°6
- (85) Cfr.Lacan, J.: Seminario de La Angustia, (inédito), 1962-63, Clase del 27 de febrero de 1963.
- (86) Ravinovich, D.: Sexualidad y significante, Bs.As., Manantial, 1986, p.39
- (87) Lacan, J.: "Subversión del sujeto", en Escritos I, op.cit.p.326
-En el original, p.815
- (88) Napolitano, G.: Seminario EL tema de la angustia en Lacan, dictado en la Universidad Nacional de La Plata, (inédito), 1985
- (89) Lacan, J.: Seminario de La Angustia (inédito), op.cit.Clase del 13 de marzo de 1963.
- (90) Lacan, J.: Subversión del sujeto, en Escritos I, op.cit.p.328
-En el original, p.817
- (91) Ravinovich, D.: op.cit., p.79
- (92) Lacan, J.: op.cit., p.309

- En el original,p.798
- (93) Lacan,J.: op.cit.p.310
-En el original,p.798
- (94) Discours Philosophique et discours analytique.En:Scilicet/
Champ Freudienne,Parpis,Nº 6/7(1976)p.165
- (95) Ibidem,p.266
- (96) Ibidem,p.285
- (97) Lacan,J.: Subversión del sujeto...en Escritos I,op.cit.
p.313.
-En el original,p.801
- (98) Ver en este trabajo 2.4.1
- (99) Ibidem
- (100) Lacan,J.: op.cit.,p.312
-En el original p.800
- (101) Ibidem
-En el original Ibidem
- (102) Ibidem,p.315/316
-En el original p.804
- (103) Ver en este mismo trabajo 4.7.3
- (104) Discours philosophique et discours analytique.En: Scilicet/
op.cit.p.288
- (105) Lacan,J.: Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del
psicoanálisis, España, Seix Barral, p.115
- (106) Discours philosophique et discours analytique.En:Scilite,
op.cit.p.290

- (107) Ibidem, p.287
- (108) Ver en este mismo trabajo 1.1.5
- (109) Ver en este mismo trabajo 4.7.3
- (110) Discours philosophique et discours analytique, En: Scilicet, op.cit.pg.288
- (111) Ibidem, p.291/92
- (112) Ver en este mismo trabajo 5.1.1.
- (113) Borch-Jacobsen; op.cit.p.49
- (114) Ibidem, p.49
- (115) Ver en este mismo trabajo 1.1.3
- (116) Lacan, J.: "Función y campo de la palabra y el lenguaje", en Escritos I, op.cit.p.76
-En el original, p.255
- (117) Cfr. Borch-Jacobsen, op.cit.p.47
- (118) Discours philosophiques et discours analytique, en Scilicet, op.cit.p.266
- (119) Althusser, L.: Sobre la relación de Marx con Hegel, en Hegel y el pensamiento moderno, op.cit.p.117
- (120) Ibidem, p.115
- (121) Ibidem, p.116/17
- (122) Ibidem, p.114
- (123) Ibidem, p.119

- (124) Lacan, J.: Seminario Los cuatro...conceptos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., p.87.
- (125) Cfr. Marcuse, H.: op.cit., p.116

====***(*)====

CONCLUSIONES FINALES

El enunciado de nuestra tesis dice:

"La teoría del sujeto en Jacques Lacan no supone la idea de sustrato, sujeto substancializado, siendo a la vez erróneo afirmar que se trata de un proceso sin sujeto.

La teoría del sujeto en Jacques Lacan tiene desde esta perspectiva un significado histórico que enunciarnos como superación del substancialismo".

El concepto fundamental para sostener esta tesis está dado en la definición misma del significante; El significante, afirma Lacan, es lo que representa al sujeto para otro significante. El sujeto está representado ausente en la cadena de los significantes en la cual se aliena necesariamente. No se trata de una pura cadena de significantes, sin sujeto; tampoco de un sujeto acabado en su representación, un ser en-sí, en que las representaciones tendrían el lugar de cualidades, sino de un sujeto dividido entre el significante que lo representa S1 que designa al objeto 'a' y la cadena de los significantes S2 en la cual está en fading, desapareciendo.

El sujeto efecto del significante, sujeto engendrado o producido por el significante, no es pura representación. Al cuajar en significante desaparece en su ser.

En tanto habla, el sujeto desaparece de su dicho; El sujeto es en el significante pero a la vez desapareciendo de la cadena, fuera de ella.

El S1, representante del sujeto, no es una substancia, un UNO fundamento, sino el un uno, una marca que permite connotar la diferencia, un rasgo que representa al sujeto para otro signi-

ficante, S2.

El ser del sujeto es la sutura de una falta que, al modo del cero en relación a la serie de los números, como mostró Jacques Alain Miller, sostiene toda la cadena, la serie.

Es a partir de la identificación al S1, rasgo unario, que toda la perspectiva del sujeto como no-sabiendo va a desplegarse ya que el S1 es un (-1) al conjunto de los significantes. El sujeto representado por el S1 figura en la cadena significativa como elemento ausente. El sujeto aparece y desaparece en una pulsación temporal repetida y renaciente. No se trata, por tanto, ni de una substancia permanentemente presente en que las representaciones tienen el lugar de cualidades o accidentes cuyo cambio no modifica lo que la cosa es, ni de un proceso sin sujeto, sino de un sujeto que no es un sustrato pero que indica una diferencia, un lugar de emergencia como falta, en la cadena de los significantes. El sujeto se constituye dividido, alienado en la cadena de los significantes con exclusión del ser.

Los tres momentos lógicos de constitución del sujeto o registros de la falta, privación-frustración-castración, muestran de qué modo el sujeto, en tanto se constituye por identificación al significante, no se reduce a significante. Los tres tipos de identificación al S1 son simultáneamente registros de la falta; El sujeto cuaja en significante, es producido por el significante pero no se reduce a significante. Este no agota el ser del sujeto, no es idéntico al ser del sujeto.

Las estructuras que Lacan reconoce como psicosis, neurosis y perversión son resultados de la relación del sujeto con el lenguaje.

En el presente trabajo nos hemos referido al mecanismo por

el cual se produce, según la teoría del sujeto de Jacques Lacan la psicosis, ya que y Lacan lo dice expresamente, su comprensión ayuda a comprender el ser del hombre porque la locura es uno de los efectos de la constitución del sujeto en relación al lenguaje.

Es la afirmación primordial Behajung lo que representa la posibilidad del advenimiento de un mundo para el ser humano. La falla en el andamiaje significante, la falta de significación fálica, afirmación primordial, producto de la ausencia del significante del Nombre del Padre, produce un sujeto del lenguaje pero no del discurso; ya que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no ha entrado en la simbolización, no ha sido reprimido sino rechazado.

El papel de soporte del lenguaje es esencial en la teoría del sujeto de Jacques Lacan. La realidad humana se constituye en relación a la estructura del lenguaje que le pre-existe. Este concepto está a la base de la conceptualización lacaniana del sujeto. Es en relación a este punto que Lacan ha ubicado a la obra freudiana y por tanto su propia teoría del sujeto como superación de un modo del pensar que confunde el ser en el ente, en clara alusión a la problemática del substancialismo planteada a partir de Heidegger y a la cual nos hemos referido en este trabajo.

El sujeto no es una substancia designada por el significante sino que llega a ser y es en relación con el lenguaje. El sujeto tendrá un lugar en lo simbólico en tanto esté allí el significante que lo nombra y no en un real empírico, El lenguaje no es en Lacan un instrumento que se utiliza para nombrar al sujeto, sino que este es efecto de palabra, es en relación con el lenguaje. Las cosas, desde esta perspectiva, llegan a ser y son en la palabra.

El sujeto adviene al ser en el significante. Antes no hay sujeto; El significante que lo representa es la sutura de una falta que representa al sujeto para otro significante, S2. Es necesario este segundo significante para poder hablar propiamente de sujeto.

Al abordar nociones nodales en la teoría del sujeto de Jacques Lacan nos hemos referido a la realización del sujeto en el campo del Otro, lo cual muestra la división del sujeto, su ser dividido.

El sujeto que nace en tanto en el campo del Otro surge el significante, está condenado a no aparecer enteramente ni en un lado, el ser, ni en el Otro, el sentido. Al inscribirse en el campo del Otro por la vía del significante, se afaniza, desaparece en su ser. Es esta una de las dos operaciones de realización del sujeto en el campo del Otro: la alienación. Se trata de una elección forzada que se juega entre el S1 y el S2. Si elige el sentido pierde el ser, si elige el ser, surge la petrificación en el significante. El sujeto sólo puede aparecer dividido entre el S1 y el S2. Cuando aparece como sentido, por el otro lado aparece como afanisis, desaparición-

La segunda operación de realización del sujeto en el campo de Otro es la separación. Ante la falta en el Otro, \bar{A} , el sujeto se sitúa como la causa del deseo del Otro. El objeto 'a', separado de la cadena significante se constituye en objeto causa del deseo.

A diferencia de Hegel, Lacan ubicará al sujeto no como objeto a reconocer por un Otro autoconciente sino como causa del deseo del Otro. Ante el Otro deseante el sujeto se formula la pregunta que lo ubica como la causa de ese deseo: ¿qué quiere? ¿qué quiere de mí? ¿qué me quiere?. Ante el otro de-

seante, el sujeto se interroga como la causa de su deseo.

Las operaciones de realización del sujeto en el campo del Otro muestran la constitución del sujeto como dividido, alienado en el campo del Otro. El sujeto no aparece aquí como una naturaleza, un en-sí, un alma substancial, sino como sujeto dividido entre el ser y el sentido, entre lo real y lo simbólico, entre el objeto 'a' y la cadena de los significantes.

El objeto 'a', causa del deseo, separado de la cadena de significantes, es también el objeto de la pulsión. Se reconoce allí una identidad topológica y una diversidad funcional.

El advenimiento del sujeto al campo del Otro y por tanto a la sexualidad, supone la pérdida de algo al modo de una automutilación.

En el campo del amor el objeto es el Yo placiente, yo identificado al Ideal del Yo del Otro.

En oposición al campo del amor, Lacan ubica la sexualidad como aquello que por la vía de las pulsiones parciales se inscribe en el psiquismo. El objeto de la pulsión es el objeto f falta, objeto 'a'. En su contorneo se satisface la pulsión que es siempre pulsión parcial.

El pasaje del campo del Amor al campo del Otro supone una pérdida al modo de una automutilación. Representantes de eso que el ser sexuado pierde son los objetos 'a': la voz, la mirada, las heces y el seno. El falo, significante de la falta, significante que designa al objeto 'a' causa del deseo, se inscribe entonces articulando los dos órdenes heterogéneos. Es el significante por el cual la parte del Logos se une al adve-

nimiento del deseo. El es el signo de la falta de objeto que participando tanto de lo real como del orden significante mantiene unidos dos órdenes rigurosamente heterogéneos en que el sujeto de la castración simbólica se constituye como sujeto escindido, sujeto dividido.

Por la vía de la carencia la sexualidad se inscribe en el psiquismo. Una vez más, no se trata en la teoría del sujeto de Jacques Lacan de ningún tipo de naturaleza humana, ni de un determinismo biológico que pudiera explicar la problemática de la relación de objeto, sino de un sujeto constituido en relación con el lenguaje, sujeto cuya realización en el campo del Otro supone un corte, una hiancia.

Hasta aquí algunas nociones nodales que muestran al sujeto desde la teoría de Jacques Lacan, como dividido, escindido, sujeto que en tanto se realiza en el campo del Otro se pierde, se afianza en su ser. Sujeto representado por un significante puro, real, definido como sutura de una falta, para otro significante en el cual está representado ausente.

Ahora bien, en nuestra tesis afirmamos que la teoría del sujeto en Jacques Lacan supera el modo del pensar substancialista. La defensa de este punto requiere el abordaje de la problemática del substancialismo común a quien la enuncia Martín Heidegger y Jacques Lacan. Ambos autores se encaminan sin embargo, como veíamos, por vías propias hacia la superación de este modo del pensar.

A partir de la conceptualización del ser como ousía en Aristóteles hemos tratado de mostrar el sentido unitario de la palabra ousía rescatado por Heidegger y del Hypokeímenon.

El estudio de la substancia en Aristóteles, explica Ross, sostiene una doble significación: el ser individual compuesto de materia y forma o aquello que se expresa en la definición, el "lo que es ser esto", la naturaleza esencial de la cosa. A ello nos hemos referido en la Unidad 2.

De los sentidos dados a la ousía Heidegger rescata, a partir del estudio de la palabra ousía, el sentido unitario como permanente presencia. El ser de las cosas, la ousía, es afirma Heidegger, lo que se mantiene en los cambios, el sustrato de las propiedades, el soporte: hypokeímenon, que es el primer nombre que recibe la ousía al intentar responder a la pregunta formulada en el libro VII de la Metafísica: "qué es el ente?". Heidegger afirma que los otros nombres dados a la ousía permanecen referidos al primero.

El acto inaugural de Descartes tiene en Heidegger y en Lacan una interpretación diametralmente opuesta. Para Heidegger el acto inaugural de Descartes, el Yo del cogito supone una novedad y una continuidad. Implica el pasaje de la idea griega de hypokeímenon al Yo-Sujeto, ente tematizado por vez primera.

Lacan dirá que el acto inaugural de Descartes es el acto inaugural del sujeto afecto del significante, sujeto des-sustancializado.

El sujeto que se afirma en la certeza cartesiana es el sujeto del acto de la enunciación, ausente en el enunciado. Sujeto que es en tanto piensa, en el acto del pensar, pero a la vez representado ausente en lo pensado. Es aquello que se escabuye, se escapa permanentemente. La certeza apunta al ser, al sujeto como acto de la enunciación y no al nivel imaginario del discurso. Se muestra nuevamente aquí, en función del análisis laca-

niano del coqito la división del sujeto tematizada por Lacan a partir de la experiencia cartesiana del coqito como exclusión, no identidad, entre el ser y el pensar.

Cuando el sujeto de la certeza se lanza a la búsqueda de la verdad proyecta un lugar Otro como garantía de la verdad, metáfora del Si. El sujeto fundado por un significante ausente en el conjunto de los significantes ubicará un Otro como garante de la verdad, un Sujeto Supuesto al Saber. Se dé aquí, señala Lacan, el pasaje de lo real a las manos del Otro. Se trata de algo que es un postulado en Lacan: la relación del hombre con el mundo está medida por el orden simbólico; el sujeto no está en una relación natural con las cosas sino que éstas llegan a ser y son en la palabra que la nombra. También el sujeto tiene un lugar en lo simbólico a partir del significante y no en lo real empírico. El sujeto que no está en una relación natural, el sujeto parlante, sujeto de la duda, desea saber proyectando un lugar Otro como garante de la verdad. En este sentido Lacan dirá que el sujeto freudiano es el sujeto cartesiano. Sólo a partir de la emergencia del sujeto cartesiano el psicoanálisis, como praxis, fue posible.

El sujeto cartesiano es el sujeto de la ciencia moderna, sujeto del proyecto matemático, afirma Heidegger.

Lo matemático es el rasgo fundamental de la ciencia moderna, se trata de un modo del saber que consiste en poner desde sí mismo, tomar lo que ya se tiene. Heidegger llamará proyecto matemático a este tomar lo puesto por el Yo que pone lo pensado. Miller llama a este modo del saber, invención significativa. Se trata de un poner desde sí mismo, tomar lo que ya se posee. Ahora bien, mientras que desde Heidegger la garantía del nuevo modo del saber es el Yo fundamento y el principio de no-

contradicción, Lacan dirá como veíamos, que el sujeto representado por un significante ausente en la cadena de los significantes ubicará un lugar Otro, metáfora del Si, como garantía de la verdad, lugar en que el sujeto que desea saber, ubicará al analista.

En este sentido afirmamos que la verdad en Lacan es verdad matemática. Ahora bien, el psicoanálisis no es un idealismo. No hay en ningún punto identidad entre el ser y el pensar. Lo real se constituye a partir de lo simbólico, sin coincidir ni reducirse al orden simbólico, al significante. El psicoanálisis excede el lenguaje de la representación. No domina en ningún punto el pensar sobre el ser. Lo real que se constituye a partir del significante permanece, como veíamos, irreductible, imposible, insignificantizable. Por eso, la verdad, para el sujeto de lo real, sujeto que se constituye en el campo del Otro, alienado en el significante, es imposible o medio-dicha. Verdad que atañe al sujeto, que no lo deja en su mismo lugar, verdad inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica. Si por una parte es verdad matemática, en tanto posible sólo a partir de la emergencia del sujeto de la ciencia, tal como hemos intentado mostrarlo, por otra parte, en tanto el sujeto del significante no se reduce a significante sino que es sujeto de lo real causal, la verdad no es en su esencia adecuación del juicio a la cosa, no es exterior al sujeto, sino des-ocultamiento de aquello que emerge para volver a ocultarse permaneciendo irreductible imposible. Nuevamente, la conceptualización de Lacan, si bien tiene su punto de partida en Heidegger, toma notas peculiares que impiden simplemente homologar Lacan a Heidegger. A ello nos hemos referido en la unidad 4.

La idea de verdad como des-ocultamiento supone la conceptualización del ser no como substancia, sino como emergencia,

pulsación temporal que permanentemente se escabuye, se esconde. El des-ocultamiento necesita de un lugar de apertura en el que impera el orden simbólico: Logos en Heráclito y Parménides siempre desde la lectura heideggeriana, orden simbólico en Lacan. A aquello que emerge le corresponde el ocultarse sin reducirse a lo que en el lugar de apertura ejerce primacía. Por tanto, lo real causal es imposible. La verdad cuya materialidad es la materialidad del significante, es imposible. Lo real no se reduce a significante.

Hemos intentado mostrar que en la lectura de Heráclito y Parménides, Heidegger encuentra la experiencia griega del no-recubrimiento entre lo real emergente φύσις y lo que reúne originariamente λόγος. Experiencia de la diferencia ontológica fundamental que queda sin tematizar y que Heidegger retoma llendo más allá de los griegos al tematizar, a partir de esa experiencia, la esencia del lenguaje. 2

Lacan en el capítulo Iyche y Automatón hace una doble referencia a la causa en los pre-socráticos y al acontecimiento traumático, acontecimiento irreductible a la rememoración que preocupaba realmente a Freud.

Ahora bien, interpretamos que es precisamente esa experiencia lo que Lacan encuentra en la experiencia cartesiana del coqito. Experiencia obturada, olvidada, una vez más en la propia tematización de Descartes y a posteriori de Descartes. Se trata de la experiencia de lo real causal irreductible al pensar, experiencia de la diferencia ontológica ante-ser. Lo real causal produce, en tanto es aquello a lo cual le corresponde el ocultarse, el des-encuentro esencial con lo que, en el lugar de apertura, ejerce su primacía.

Lo real causal en el sujeto, en el viviente, es lo que Lacan ha reconocido como su único invento; el objeto 'a', designado por el SI, significante puro, real. Es hasta este punto, decíamos en la unidad 4, que avanza la conceptualización de Lacan.

El objeto 'a' ocupa, según creemos, el lugar de aquello que digno de ser pensado cayó en olvido en la llamada historia del pensamiento occidental.

Lacan funda así, una nueva ontología y no una metafísica. Se trata de la ontología del objeto 'a', falta-en-ser que enuda los tres registros: real, imaginario y simbólico. Objeto designado por el SI, que no constituye un UNO primordial, una sustancia, un en-si, causa de que la cosa sea lo que es, sino lo que falta al conjunto de los significantes y que determina al sujeto a ser un no-todo.

El ser del sujeto es, afirma Lacan, la sutura de una falta que representa al sujeto para otro significante. Sujeto que en la cadena de los significantes es representado como función de ausencia.

Esta ontología del objeto 'a' designado por el SI, determina la temporalidad inherente al sujeto de lo real y la sexualización por la cual el sujeto de la Spaltung significante se posiciona en relación a la diferencia sexual, independientemente de la diferencia anatómica de los sexos. Pero, a la vez, determina también la incongruencia entre saber y verdad.

Para el sujeto del objeto 'a', la temporalidad no es lineal no se conjuga como un es, un fué y un será, que Heidegger llamó concepto vulgar del tiempo. Tampoco en el devenir, sino en el après-coup o a-posteriori del significante, como pasado de na-

de presente. Lacan lo enuncia, al modo de Heidegger, como un haber sido para lo que estoy llegando a ser, unidad temporal conjugada en el advenir, siendo la falta-en-ser insuperable, No hay progreso ya que para el sujeto de lo real, la temporalidad se conjuga como: advenir a un presente de ningún pasado. Se trata de la posición de un sujeto lanzado a un permanente a-posteriori para que pueda aprehenderse. En lo cual el sujeto está llamado al fracaso. Llamado al fracaso también en tanto que fundado por un significante que es un (-1) a la cadena de los significantes, el sujeto desea saber la verdad. Saber y verdad no se recubren. La verdad, para el sujeto de lo real es, decíamos, imposible. Lo real por excelencia, en la teoría del sujeto de Jacques Lacan es el sexo; lo que el sujeto no puede saber: su deseo inconsciente; Deseo articulado pero no enteramente articulable.

Lo que vamos a poner al día, como aletheia, afirma Lacan en el Seminario sobre los problemas cruciales para el psicoanálisis (inédito) (1964/65) es algo que para nosotros da un sentido más pleno a esta cuestión sobre el ser, que en Heidegger se articula y se llama para nosotros, para nuestra experiencia de analistas, el sexo. Agregando, que la verdad está en decir sobre el sexo y es por ello que es imposible. Hay algo que ese jugador, ese saber, no debe nunca saber, el sexo en su esencia de diferencia radical.

La relación del sujeto con el mundo está determinada, desde la teoría del sujeto en Jacques Lacan, por la castración simbólica, que hace a la verdad, al saber sobre el sexo, imposible, ya que la castración hace del sujeto del discurso un no-todo. Lo real no es racional sino imposible, inarticulable o inasimilable a la representación.

La verdad, jugada en el significante, es imposible en tanto

decir del sexo, del ser del sujeto, Si: suture de la falta, falo.

La falta, el (-1) a la cadena de los significantes, no se supera en una dialéctica finalista; El sujeto es, en la teoría de Lacan, sujeto de un no-Saber o Saber inconsciente. Sujeto que en ningún punto es un ser acabado consigo mismo en que confluye lo real y lo simbólico.

Lacan abre de este modo, a partir de su noción de sujeto, un sismo entre saber y verdad. Sismo cerrado por la dialéctica hegeliana en el sujeto del Saber Absoluto, sujeto acabado en su identidad consigo mismo, sujeto de sí consciente, autoconsciente.

La verdad, tanto en Hegel como en Lacan, atañe al sujeto. No se trata de verdad formal, verdad matemática, tampoco de la verdad del juicio. Ahora bien, en tanto la verdad es en Hegel la totalidad, la síntesis final en que confluyen lo real y lo simbólico, en Lacan la verdad es medio-dicha ya que lo real permanece irreductible a lo simbólico.

El no saber de la primera desesperación de la conciencia, es en Hegel, un no-saber aún y por tanto un saber ya. La inadecuación entre lo que se dice y aquello de lo cual se habla está a la base del automovimiento orientado a superar dicha inadecuación. La verdad resulta inherente al automovimiento que culmina en el Saber Absoluto. Saber lo real conceptualizado, entonces, como racional. Se trata del saber progresivo que el Absoluto tiene de sí mismo, lo cual supone un ser autoconsciente. Saber y Verdad confluyen el final del movimiento dialéctico, mientras que, para el sujeto efecto del significante, saber y verdad no se recubren. El saber está marcado por ese (-1) a la cadena de los significantes que representan al sujeto. Para el

sujeto de la castración simbólica no hay síntesis final, no hay recubrimiento entre el ser y el pensar.

El sujeto se constituye en relación a Otro, se constituye en el campo del Otro escindiéndose. Lacan toma de Hegel, reconceptualizándolas desde su teoría del sujeto, la estructura imaginaria y la estructura del deseo.

Constituyendo una imagen obturadora de la falta, una imagen ortopédica, el sujeto, por efecto de la identificación especular que lo aliena en la imagen y en el significante, no queda sumido en un real mortífero.

La imagen en el espejo, identificación al otro que es Yo, es salvadora. El amo imaginario, el Yo, lo salva del Amo Absoluto: la muerte como real imposible pero a la vez como condición. El Amo Absoluto ocupa, en Hegel, el lugar de una terceridad.

Señalabamos, en la unidad 5, la imbricación de los tres registros en la identificación especular: cuerpo real biológico, representado por unas flores sin continente que simbolizan a los objetos de las pulsiones parciales y la doble alienación a la imagen y al significante ya que la identificación especular está sostenida por el Ideal del Yo del Otro.

La estructura del deseo ha sido enunciada por Hegel como: el deseo es el deseo del Otro. Se trata, en Hegel de hallar el reconocimiento de otra autoconciencia. El Otro es, en Hegel, un ser de sí consiguiente, autoconsciente. Lacan ubica en ese lugar un Otro deseante en relación al cual el sujeto se interroga como la cause de su deseo. No se trata, por tanto, de ser reconocido y por tanto objetivado, constituido como objeto de conocimiento de un ser autoconsciente, sino del sujeto que se constituye en relación a un Otro deseante que no sabe su deseo. La

pregunta por el deseo que debe leerse, como decíamos antes, a la vez ¿qué quiere? ¿qué quiere de mí? o ¿qué me quiere? es concomitante de la angustia mediadora entre el goce y el deseo. Interrogándose como la causa del deseo del Otro el sujeto se divide. La operatoria deja un resto que opera una suerte de metáfora del goce: el objeto 'a', causa del deseo.

El deseo se cristalizará en una estructura que es junto al Yo (Moi) lo más substancial del sujeto: la estructura del fantasma ($\$ \hat{O} a$). Uno y otro tienen una función de recubrimiento. Entre fantasma y Yo (Moi) existe una relación de homología, esto es, de equivalencia de posiciones como respuesta a la pregunta por el deseo del Otro.

Hemos intentado mostrar en el presente trabajo, de qué modo, para el sujeto dividido entre el significante que lo representa y la cadena de significantes en que es representado ausente, la temporalidad se juega en un advenir desde ningún presente. Temporalidad imbrincada, inherente a la paradoja misma del sujeto que se constituye alienado en la cadena de los significantes, perdiéndose o en fading en su ser. Lo real no es en el sujeto efecto del significante ningún presente ya que de él sólo tenemos la repetición significante que fracasa en aprehender lo real. Repite algo que al constituirse como perdido, caído del significante, nunca fué presente ya que se induce en el après-coup del significante como caído de la marca significante.

Tanto la problemática del substancialismo, como la cuestión de la causa, la verdad y la temporalidad, como así también la cuestión del saber, de la estructura imaginaria y de la estructura del deseo a lo cual nos hemos referido a partir de los autores que Lacan toma como punto de partida, son reconceptua-

lizadas por Lacan desde la óptica de la teoría del sujeto dividido entre el S1, sutura de la falta y el S2, cadena de significantes. A la vez, es lo que hemos intentado mostrar, cada una de estas problemáticas se constituyen en nuevos puntos de apoyo a la noción de sujeto planteada de un modo nuevo por Jacques Lacan. Modo nuevo por el cual se opone a las teorías nacidas de la psicología como ciencia natural. El campo delimitado por Jacques Lacan como campo psicoanalítico y el campo de la psicología son, de esta manera, excluyentes ya que la teoría del sujeto en Lacan no admite las nociones de yo psicológico, personalidad o identidad ni ninguna de las nociones teóricas y metodológicas nacidas de la psicología como ciencia natural.

Acerca de las traducciones al inglés y al francés de
la terminología heideggeriana

Transcribimos a continuación parte del Glosario que acompaña el texto de Richardson(1) utilizado en nuestro estudio sobre Heidegger.

Posteriormente transcribimos indicaciones del traductor al francés, André Préau, cuyo texto está encabezado por un prólogo de Jean Beaufret.(2)

En ambos casos las traducciones de los términos han sido revisadas y autorizadas por Heidegger.

English-German

B..

Being (-process), Sein.

Being as such, Sein als solches.

beings-in-the-ensemble, Seiende im Ganzen, das.

C.

collected-ness, Gesammeltheit.

collecting, -(tion), Sammeln, Sammlung(Logos).

collector, Sammler.

coming-of-Being-into-word, Wortwerden des Seins.

come-to-essence, Wesen.

come-to-presence, Wesen, Anwesen.

coming-to-presence, Anwesenung

conceal,-ing,-ment,Verbergen,-bergung,-borgenes,borgenheit.

contain(-ment,bring to),Vernehmen (ΥΟΕΙΝ)

correspond(Entsprechen?)(δμολογεῖν)

D

difference,(ontological), Differenz (ontologische)

Discord ,aboriginal,Auseinandersetzung (πολεμος)

discovering,(process of),Entdeckendsein.

E

e-vent,Ereignis

G

gathered-together coming-to-presence,Gesammeltes Anwesen(Logos)

gathered-togetherness,Gesammeltheit.

gathering (-together),Sammlung (Logos)

ground,-ing-process,coming-to-pass of,Gründen.

H

hail(noun),Geheiß

hail(verb),Grüßen

hidden-ness,Verborgenheit

house of Being,Haus des Seins.

L

language,Sprache

language,bring into,Zur Sprache bringen.

let-be ,Seinlassen

let-be-seen, Sehenlassen

let-lie-forth-in-collectedness, Beisammen-vor-liegen-lassen

(λέγειν)

N

negation, logical, Verneinung.

negativity, Nichtigkeit

non-concealment, Unverborgenheit

non-revelment, Un-entborgenheit

O

open-ness, Offenheit, Offensein

P

Power.emergent-abiding-, Aufgehendes und verweilendes Walten

(φύσις)

presence, that which comes-to, Anwesende, das.

presence (verb), Wesen.

R

relation, Bezug

S

sense, Sinn

show-forth, Zeigen

speech, Rede

subject-ism, Subjektivität

subjectivity, Subjektivität

subject-ness, Subjektivität

T

Take place :Ereignen,Sich

Temporality:Zeitlichkeit

There-being:Dasein

Think-ing:Denken

Truth:Wahrheit(aletheia)

U

un-concealed:Unverborgen

un-said, the: Ungesagte,das,

un-thought, the: Ungedachte,das

utter,-ance:Sagen,Sage

W

withdrawal:Entzug

Notas del traductor al francés, André Préau. Esta traducción ha sido precisada por Heidegger.

Dice André Préau:

"1. Le français "être" traduit à la fois Sein et Wesen. Heidegger emploie Sein quand il parle de l'"être" tout court, ou de l'être de l'étant. Il nomme Wesen l'être de toute chose particulièrement désignée: l'être de la vérité, l'être de l'habilitation(...). Le verbe wesen (...) implique alors une idée de vie, d'activité et de rayonnement qui manque à sein. Wesen ou wesen, d'ailleurs, ne voulait pas dire seulement "être" mais aussi, "demeurer en un lieu, séjourner, habiter"(...) le verbe allemand pour "être présent, anwesen, est effectivement un composé de wessen.

(...) le sens rassemblant du préfixe (ge) ne saurait être perdu de vue et il est souvent précisé par l'auteur. Gewesen par exemple, est l'être (wessen) en mode rassemblé, Gebirg l'abri rassemblant. Il ressort d'ailleurs du contexte que ce rassemblement est originel et intrinsèque, non pas ajouté ni opéré. C'est en lui, c'est dans le ΛΕΥΕΙΝ du Logos, qu'une chose découvre son être, c'est lui qui la "conduit à son être et l'y abrite" (Zur Seinsfrage). (...) On pourrait presque avancer que le ge-, dans tous ces termes, est plus lourd de sens que ce qui le suit. Atone dans la prononciation, il est accentué dans le dire de la parole, qui est lui-même un rassemblement.

Le verbe ereignen et son dérivé Ereignis, qui abritent une multiplicité de sens, comptent parmi les termes du livre les plus difficiles à traduire. Ces sens se rattachent à trois acceptions principales:

a) Produire ou atteindre ce qui est propre à l'être ou à un être (ereignen dérive de eigen "propre"), d'où: accéder à son être propre, faire apparaître ou laisser apparaître, révéler, comme l'être propre, parfois approprier.

b) Montrer, manifester (sens ancien de ereignen dérivé de Quqa, qil)

c) Au réfléchi (sich ereignen): avoir lieu, se produire (sens moderne du précédent). D'où Ereignis, "événement".

Il est rare qu'un de ces trois sens exclue les autres."

L'Ereignis heideggerien est à la fois une naissance ou éclosion et une apparition, c'est une éclaircie, une clarté ou une fulguration, par laquelle l'être accède à ce qu'il a en propre. (...)

L'emploi fréquent des termes verborgen ("caché") et unverborgen ("non-caché") ne saurait suggérer une délimitation rigoureuse entre deux concepts opposés et s'excluant. "Par verborgen, il faut entendre plutôt "en retrait" que "caché" (Heid). - Dans Der Satz vom Grund, l'idée du retrait apparaît expressément, sous le nom d'Entzug."

ESTUDIO CRONOLOGICO DE LA OBRA DE JACQUES LACAN

Entre 1936 y 1965/66 (1)

1936.

JACQUES LACAN. "Au delá du principe de réalité". Evolution psychiatrique, 1936, fasc. 3. N° especial "Etudes freudiennes", págs. 67-86. Ecrits, págs. 73-92.

1936.

JACQUES LACAN. Comunicación en el 14° Congreso Psicoanalítico Internacional de Marienbad el 3/8/1936; "Le stade du miroir (Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique)". Mencionado solamente el título de la comunicación ("The Looking-glass-Phase") en International Journal of Psycho-Analysis, enero 1937, Vol. 18. 1era. parte, pág. 78.

1937

Intervención en la discusión de la exposición de Marie Bonaparte del 19/1/1937 ante la Société Psychanalytique de Paris, titulada "Vues paléobiologiques et biopsychiques". Revue Française de Psychanalyse, 1938, vol. 3, pág. 551.

Intervención en la discusión de la exposición de D. Lagache del 25/5/1935 ante la Soc. Psychanal. de Paris, titulada "Deuil et mélancolie". Revue Française de Psychanalyse, 1938, vol. 3, págs. 564-365.

1938

JACQUES LACAN. "La famille; le complexe, facteur concret de la pathologie familiale". Encyclopédie Française, 1938, T. VIII. Ed. cast.; "La familia. El complejo factor concreto de la patología familiar". Ficha de la Esc. Freud. de Bs. As., Bs. As. 1976. Intervención en la discusión de la exposición de del 22/2/1938 ante el 10º Congreso de Psicoanalistas de lengua francesa, titulada "L'origine du masochisme et la théorie des pulsions". Revue Française de Psychanalyse, 1938, vol. 4, págs. 750-752.

JACQUES LACAN. Resumen de la comunicación de J. Lacan titulada "De l'impulsion au complexe", Revue Française de Psychanalyse, 1939, T. XI, Nº1, págs. 137-141.

1945

JACQUES LACAN. "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée". Cahiers d'art, 1940-1945. Écrits, 1966, págs. 197-213. Ed. castellana; "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: Un nuevo sofisma". Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 21-36 (Siglo XXI, México, 1946).

"Le nombre treize et la forme logique de la suspicion". Cahiers d'art, 1945-1946, págs. 389-393.

"Propos sur la causalité psychique". Comunicación presentada el 28-11-1946 en las Journées psychiatriques a Bonneval. Écrits, 1966, págs. 151-194.

1947

JACQUES LACAN. "La psychiatrie anglaise et la guerre". Evolution psychiatrique, 1947, Nº1, págs. 293-318.

1948

"L'agresivité en psychanalyse".(Comunicación al 11º Congreso de Psicoanalistas de lengua francesa, Bruselas, mayo de 1948).
Revue Francaise de Psychanalyse, 1948, N° 3, págs. 367-388, *Écrits* 1966, págs. 101-124. Ed. cast.; Escritos II, 1975, págs. 65-87. "La agresividad en Psicoanálisis."

Intervención en la discusión de la exposición de F. Pasche del 17/2/1948 ante la S.P. de París, titulada "La délinquance névrotique", *Revue Francaise de Psychanalyse*, 1949, N° 3, pág. 315.

Intervención en la discusión de la exposición de J. Leuba del 20/4/1948 ante la S.P. de París, titulada "Mere phallique et mere castratrice". *Revue Francaise de Psychanalyse*, 1949, n° 3, pág. 317.

Intervención en la discusión de la exposición de Ziwar del 19/10/1948 ante la S.P. de París, titulada "Psychanalyse des principaux syndromes psychosomatiques". *Revue Francaise de Psychanalyse*, 1949, N° 3, pág. 318.

Intervención en la discusión de la exposición de M. Shentoub del 14/12/1948 ante la S.P. de París, titulada "Remarques méthodologiques sur la socio-analyse", *Revue Francaise de Psychanalyse*, 1949, N° 3, pág. 319.

1949

JACQUES LACAN. "Reglement et Doctrine de la Commission de l'enseignement déléguée par la Societé psychanalytique de París", *Revue Francaise de Psychanalyse*, 1949, n° 4, págs. 426-435, *Ornicar?*, 1976.

Participación en la exposición de esa misma comisión, titulada "Les conseilleres d'enfants agréés par la Societé

psychanalytique de Paris", Rev. Française de Psychanalyse, 1949, N°4, págs. 436-441.

"Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révéllée dans l'expérience psychanalytique". Comunicación del 17/7/1949 al 16º Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zurich, Rev. Française de Psych., 1949, N°4, págs. 449-455. Ecrits, 1966, págs. 93-100. Ed. Castellana; Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 11-18; "El estadio del espejo como formador de la función del Yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica".

Intervención en la discusión de la exposición de R. Held del 20/6/1949, ante la S.P. de París, titulada "Le probleme de la thérapeutique en médecine psychosomatique".

Intervención en la discusión sobre la exposición de Marie Bonaparte del 18/11/1949 ante la S.P. de París, titulada "Payche dans la nature, ou les limites de la psychogenese", Revue Française de Psychanalyse, 1949, N°4, pág. 566.

Intervención en la discusión sobre la exposición de M. Bouvé del 20/12/1949 ante la S.P. de París, titulada "Incidencees thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans des cas de névrose obsessionnelle féminine" Revue française de Psychanalyse, 1949, N°4, págs. 471-472.

1950

JACQUES LACAN. "Propos sur la causalité psychique". Ecrits, 1966, págs. 151-196.

J. LACAN y M. CENAC. "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie". Comunicación del 29/5/1950 en la XIIº Conferencia de Psicoanalistas de lengua francesa. Revue Française de Psychanalyse, 1951, N°1, págs. 5-29, 1966, p. 125-149.

1951

JACQUES LACAN. "Some reflections on the ego". Comunicación del 2/5/1951 a la British Psycho-Analytical Society, International Journal of Psycho-Analysis, 1953, N° 34, págs. 11-17. Ed. Castellana; Biblioteca Freudiana de Rosario, 1979, "Acercos del Yo".

"Intervention sur le transfert". Comunicación a la XIV Conferencia de Psicoanalistas de lengua francesa, 1951, Revue Française de Psychanalyse, 1952, N° 1/2, págs. 154-163. Ecrites, 1966, págs. 215-226, Ed. Cast.; "Intervención sobre la transferencia". Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 37-48.

1952

JACQUES LACAN. Seminario 1951-1952 sobre "L'homme aux rats"

1953.

JACQUES LACAN. "Stratus proposés par l'Institut de Psychanalyse", enero de 1953, Ornicar?. La scission de 1953, París, oct. 1976, págs. 52-63.

Carta de J. Lacan a Jenny Roudinesco del 25/5/1953, Ornicar? págs. 76-80.

Carta de J. Lacan al Pr. N. Perrotti del 14/7/1953, Ornicar?, págs. 117-118.

Carta de J. Lacan a Michael Balint del 14/7/1953, Ornicar?, pág. 119.

Carta de J. Lacan a Rudolph Loewenstein del 14/7/1953, Ornicar?, págs. 120-135.

Carta de J. Lacan a Heinz Hartmann del 21/7/1953, Ornicar?, págs. 136, 137.

J. LACAN, R. LEVY y H. DANON-BOILEAU. "Considerations psychosoma-

tiques sur l'Hypertension artérielle", Evolution Psychiatrique, 1953, N° 3, págs. 397-409.

JACQUES LACAN. "Le Mythe individuel du névrosé ou 'poésie et vérité dans la névrose'". Centre de Documentation Universitaire, 1953 (Texto no corregido por J. Lacan), Ed. Castellana; "El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis". Cuadernos Sigmund Freud 2/3, 1973, Bs. As. págs. 133-140.

JACQUES LACAN. Traducción del "Logos", de Martín Heidegger. La psychanalyse, 1956, T. I, págs. 59-79.

B. Société française de psychanalyse (1953-1964)

1953

JACQUES LACAN. "Le symbolique, l'imaginaire et le réel". Conferencia del 8/7/1953 ante la S.F. de Psychanalyse.

"Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse". Informe del Congreso de Roma del 26/9/1953. La psychanalyse, 1956, vol. I, págs. 81-166. Ecrits, 1966, págs. 237-322. Ed. castellana; "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 59-139.

"Actes du Congrès de Rome". Resumen de su discurso del 26/9/1953 y respuestas a las intervenciones. La psychanalyse, 1956, vol. I, págs. 200-211.

Seminario 1952-1953 sobre "L'homme aux loups. Le cas Dora"

1954

Seminario 1953-1954. "Les écrits techniques de Freud". Seuil,

Jacques Lacan, Le séminaire, Livre I, París, 1975. Ed. castellana de las primeras lecciones en Ficha de la Esc. Freud. de Bs. As. Buenos Aires, 1976.

"Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud" y Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud". La psychanalyse, 1956, vol. I, págs. 17-28 y 41-49. Ecrits, 1966, págs. 369, 399. Ed. castellana en Escritos II, 1975, págs. 130-159.

1955

Seminario 1954-1955. "Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse". Seuil, Jacques Lacan, Le Séminaire. Livre II, París, 1978. Ed. Castellana, Biblioteca Freudiana de Rosario, "Seminario Le Moi", Rosario, 1979.

Intervención en la discusión sobre la exposición de J. Favez-Boutonnier del 25/1/1955 ante la Société Française de Philosophie, titulada "Psychanalyse et Philosophie". Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1955, N°1, págs. 37-41.

"Variantes de la cure-type". Encyclopédie médico-chirurgicale, Psychiatrie, T. III, 2, 1955, fasc. 37812, 10. Ecrits, 1966, págs. 323-363. Ed. castellana en Escritos II, México, 1975, págs. 91-129.

"Psychanalyse et cybernétique". Conferencia del 22/5/1955 (Incluida en Le séminaire, Livre II, Seuil, 1978).

"La séminaire de la lette volée". Lección del 26/4/1955. La psychanalyse, 1957, vol. 2, págs. 1-44. Ecrits, 1966, precedida de una introducción "Overture de ce recueil", "Présentation de la suite" y "Parenthèse des parenthèses", originales de 1966, págs. 9-61. Ed. castellana en Escritos II, México, 1975, págs. 11-62.

"La chose freudienne ou Sens du retour a Freud en Psychanalyse". Basada en la Conferencia del 7/11/1955 ante la Clinique Neuropsychiatrique de Vienne. Evolution Psychiatrique, 1956, págs. 255. Ecrits, 1966, págs. 401-436. Ed. castellana en Lectura Estructuralista de Freud, México, 1971, págs. 145-178.

1956

JACQUES LACAN y V. GRANOFF. "Fetishism; the symbolic, the imaginary and the real". Ed. Lorand y Balint, "Perversions, psychodynamics and therapy". New York, 1956, págs. 265-276.

Seminario 1955-1956. "Les psychoses (Le cas Schroeber)".

Intervención en la discusión sobre la exposición de C. Lévi-Strauss el 21/5/1956 ante la Société Française de Philosophie, titulada "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel" Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1956, N° 3, págs. 119-129.

"Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956". Etudes Philosophiques, número especial sobre psicoanálisis, oct./diciembre 1956. Ecrits, 1966, págs. 459-591. Ed. cast. en Escritos II, México, 1975, págs. 182-213.

Intervención en la discusión de la exposición de A. Hesnard del 6/11/1956 en la S.F. de Psychanalyse, titulada "Réflexions sur le 'Wo Es War, soll Ich Werden' de Freud". La psychanalyse, 1957, vol. 3, págs. 323-324.

1957

Seminario 1956-1957. "La relation d'objet et les structures freudiennes" transcripción de J.B. Pontalis publicada en el Bulletin de Psychologie, Tomo X, 7, págs. 426-430; 10, págs. 602-

605; 12,págs.742-743 y 14,págs.851-854,Tomo XI,1,págs.31-34.

"La psychanalyse et son enseignement",Comunicación del 23/12/1957 ante la Soc.Franc.de Philosophie,Bulletin de la Société Française de Philosophie,1957,Nº2,págs.65-101,Écrits,1966,págs.437-458.Ed.castellana en Escritos II,México,1975,págs.160-181.

"L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud",basada en la comunicación del 9/5/1957 en la Sorbonne. La Psychanalyse,1957,vol.3,págs.47-81.Écrits,1966,págs.493-528.Ed.castellana en Lectura Estructuralista de Freud,México,1971,págs.179-213.

Intervención en la discusión sobre la exposición de D.Lagache del 8/1/1957 en la S.F.de Psychanalyse titulada"Fascination de la conscience par le moi".La psychanalyse,1957,vol.3,págs. 328-329.

Intervenciones en las discusiones de las exposiciones de G.Favez "Le rendez vous avec le psychanalyste"del 5/2/1957, de J.Favez-Boutonnier,"Abandon et névrose" del 7-5-1957,y P.Matussek,"La psychothérapie des schizofrenes" del 4/6/1957, ante la S.F.de Psychanalyse. La Psychanalyse,1958,vol4,págs. 308-313; 318-320; 332.

1958

Seminario 1957-1958."Les formations de l'inconscient"... Transcripción de J.B.Pontalis publicada en el Bulletin de Psychologie,1958,Tomo XI,4-5,págs.293-296 y Tomo XII,2-3,págs.182-192;4,págs.250-256.Ed.castellana: en J.Lacan,Las formaciones del inconsciente,Nueva Visión,1972,Buenos Aires.

"Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir".Critique,1958,

Nº131, págs.291-315, Ecrits, 1966, págs.739-734.

"La signification du phallus"(Die bedeutung des Phallus). Conferencia pronunciada en alemán el 9/5/1958 en el Instituto Max Planck de Munich. Ecrits, 1966, págs. 685-695. Ed. cast. en Lectura estructuralista de Freud, México, 1971, págs.279-289.

"La direction de la cure et les principes de son pouvoir". Informe del 11/7/1958 ante el Coloquio de Royaumont. La psychanalyse, 1961, Nº6, 149-206. Ecrits, 1966, págs.585-654, ed. castellana en Lectura estructuralista de Freud, México, 1971, págs. 217-278.

"Remarques sur le rapport de Daniel Lagache; 'Psychanalyse et structure de la personnalité'". La psychanalyse, 1961, vol.6, págs.11-147. Ecrits, 1966, págs.647-684.

1959

Seminario 1958-1959. "Le désir et son interpretation", Transcripción de J.B.Pontalis en el Bulletin de Psychologie, Tomo XIII, 5, págs.263-272, y 6, págs.239-335. Ed. castellana en Las Formaciones del inconsciente, Nueva Visión, 1972, Bs.As., págs. 127-173.

"A la memoire d'Ernest Jones; sur sa théorie du symbolisme". La psychanalyse, 1960, vol5, págs.1-20. Ecrits, 1966, págs.697-717, Ed. castellana en Escritos II, México, 1975, págs.307-326.

1960

"Position de l'inconscient". Intervención al Congreso de Bonneval en 1960. Ecrits, 1966, págs.829-850. Ed. castellana, en Escritos II, México, 1975, págs.365-386.

"Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". Comunicación al Congreso de Royaumont sobre "La Dialéctica", 19-23/9/1960. *Ecrits*, 1966, págs. 793-827. Ed. castellana; Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 305-339.

"La métaphore du sujet". Basada en una intervención en la discusión de la exposición de C. Perelman del 23/4/1960, titulada "L'idée de rationalité et la règle de justice". *Ecrits*, 2ª Edición, págs. 889-892.-

"Propos directifs pour un congres sur la sexualité féminine". Coloquio internacional de Psicoanálisis, 9/11/1960. *Ecrits*, 1966, págs. 725-736. Ed. castellana en Lectura estructuralista de Freud, México, 1971, págs. 290-301.

Seminario de 1959-1960. "L'éthique de la psychanalyse"

1961

Seminario 1960-1961. "Le transfert"

"Maurice Merleau-Ponty" *Les temps modernes*. 1961, n° 184/5, págs. 245-254.

1962

Seminario 1961-1962. "L'identification".

"Kant avec Sade". Escrito en Septiembre de 1962 como prefacio a la edición del Cercle du Livre précieux de "Filosofía en el tocador". *Ecrits* 1966, págs. 765-790. Ed. castellana en *Ecritos II*, México, 1975, págs. 337-362.

1963

Seminario 1962-1963. "L'angoisse". Ed. castellana; Fichas; Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1978.

Carte de J. Lacan a Serge Leclair del 10/11/1963. Ornicar?,

L'excommunication, 1977, pág. 91.

1964

Seminario 1963-1964. "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse". Seuil, Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XI, Paris 1973. Ed. castellana; "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis". Barral Editores S.A., 1977.

"Du trieb de Freud et du désir du psychanalyste". Archivo de filosofía, 1964, N° 1/2, págs. 51-60. Ecrits, 1966, págs. 851-854. Ed. castellana en Escritos II, México, 1975, págs. 387-390.

Intervenciones en el Congreso Technique et Casuistique, en las discusiones de las exposiciones de P. Ricoeur, "Technique et non technique dans l'interpretation" de A. De Waelhens "Notes pour une epistémologie de la santé mentale", Filias Carcano "Morale tradizionale e Società contemporanea", Marlé; "Casuistique et morales modernes de situation", Técnica e Casística, págs. 44; 87-88; 106; 117.

Fundación de l'"Ecole Freudienne de Paris", pronunciada el 21/6/1964. Ornicar?, L'excommunication, París, 1977, págs. 149-152. L'ecole freudienne de París, junio de 1964.

1965

Seminario 1964-1965. "Problemes cruciaux pour la psychanalyse".

"Hommage fait a Marguerite Duras du ravissement de Lol V. Stein" Cahiers Renaud Barrault, N° 52, 1965, págs. 7-15.

"La science et la verité". Lección de apertura del seminario 1965-1966. Ecrits, 1966, págs. 855-877. Ed. castellana en Lectura estructuralista de Freud, 1971, págs. 340-362.

1966

Seminario 1965-1966, "L'Objet de la psychanalyse".

"Ecrits". Seuil, 1966, Compilación de artículos ya publicados, incluyendo notas y trabajos de ese año; "Ouverture de ce recueil"; "Parenthèse des parenthèses"; "De nos antécédents"; "Du sujet enfin en question"; "D'un dessein"; "D'un syllabaire apres-coup"; "Présentation de la suite"; etc. Ed. castellana en dos tomos, donde varios trabajos no han sido incluidos; Lectura estructuralista de Freud, Siglo XXI, México, 1971, y Escritos II, Siglo XXI, México, 1975.

"Réponse a des étudiants en philosophie". Entrevista efectuada el 9/12/1966. Cahiers pour l'analyse, 1966, Tomo 3.

"Psychanalyse et médecine". Letres de l'Ecole freudienne, N°1, 1967.

Presentación de la traducción francesa de las "Memorias de un neurópata" de D.P. Schreber, Cahiers pour l'analyse, 1966, N°5.

Intervenciones en el congreso de L'Ecole Freudienne de Paris celebrado los días 30/10-1/11/1966.

"Entretien avec Lacan" del 26/11/1966 por P. Daix. Les lettres francaises 1966, N°1159.

Entrevista con G. Lapourge, publicada bajo el título "Un psychanalyste s'explique... Auteur mystérieux et prestigieux; Jacques Lacan veut que la psychanalyse redevienne la pesté". Le Figaro Littéraire, 1966, N°1076 del 1/10/1966.

ACTUALIZACION

De la publicación de los Seminarios traducidos al Castellano, correspondientes a la época que nos ocupa, de la obra de JACQUES LACAN:

LACAN, J.: El Seminario, Los escritos técnicos de Freud, Libro 1,
Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.

LACAN, J.: El Seminario El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica, Libro 2, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983.

LACAN, J.: El Seminario Las Psicosis, Libro 3, Barcelona-Bs.As. Paidós, 1984.

Para trabajar los Seminarios inéditos, hemos utilizado las Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

NOTA:

(1) - Este estudio ha sido realizado por Mario Pujó, publicado por Vallejos, A.; Vocabulario Lacaniano, Buenos Aires, Huelguero, 1980.



B I B L I O G R A F I A G E N E R A L



- ALQUIE, F. : Descartes, París, Hatier, 1969.
- ALTHUSSER, L. ... (et al.) : Estructuralismo y Psicoanálisis, Argentina, Nueva Visión, 1971
- ALTHUSSER, L. : "Sobre la relación de Marx con Hegel", en: Hegel y el pensamiento moderno, México, Siglo XXI, 1973.
- ARISTÓTELES : Fisique, Tome I, París, Societé d'edition "Les belles lettres", 1973
- ARISTÓTELES : Metafísica, Bs.As., Sudamericana, 1978.
- BENVENISTE, E. : Problemas de lingüística general, Tomo I, México, Siglo XXI, 1979.
- COTTET, S. : Freud y el deseo del psicoanalista, Hacia el tercer encuentro del campo freudiano, Bs.As. 1984.
- CRUZ VELEZ, D. : Filosofía sin supuestos, Bs.As. Sudamericana, 1970
- CHAUVELOT, D. : "Saber, sabido y saber no sabido", en: Ornicar?2, Barcelona, Petrel.
- DE SAUSSURE : Curso de Lingüística General, Bs.As., Losada, 1945.
- DERRIDA, J. : El concepto de verdad en Lacan, Argentina, Homo Sapiens, 1977.
- DESCARTES, R. : Discurso del Método, en: Obras completas, Bs.As. Charcas, 1980.
- DESCARTES, R. : Meditaciones Metafísicas, en: Obras Completas, Bs.As., Charcas, 1980
- ECOLE FREUDIENNE DE PARIS : Bulletin périodique du 'Ecole

- Freudienne de Paris. Paris, N°1 (Nov. 1977).
- ESCANSION ORNICAR ?, Bs.As., Paidós, 1984.
- ESCANSIÓN ANALÍTICA I ; Ateneo de Caracas, 1982
- FREGE : Fundamentos de la Aritmética, investigaciones sobre el concepto de número, Barcelona, Laia, 1973.
- FERRATER, S. : Diccionario de Filosofía, Madrid, Alianza, 1980.
- FREUD, S. : Obras completas, Bs.As., Amorrortu, 1976.
- GARAUDY, R. : El pensamiento de Hegel, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- GOMEZ - PIN, U. : Ordre et substance -L'enjeu de la quête Aristotélicienne, París, Anthropos, 1976.
- HAMELIN, O. : El sistema de Descartes, Bs.As., Losada, 1949.
- HAMELIN, O. : El sistema de Aristóteles, Bs.As., Estuario, 1946.
- HEIDEGGER, M. : "The way to Language", en: On the way to Language, Harper & Row, U.S.A., 1971
- HEIDEGGER, M. : "Logos (Héraclite, Fragment 50)", en: Essais et conférences, París, tel Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER, M. : "Language", en: Poetry, Language, thought, New York, Harper & Row, 1975.
- HEIDEGGER, M. : Arte y Poesía, México, Fondo de Cultura Económico, 1973.
- HEIDEGGER, M. : "A dialogue ou Language between a japanese and an Inquirer", en: On the way to language, Harper & Row, U.S.A., 1971.

- HEIDEGGER, M. ; "The nature of language", en: On the way to language, Harper & Row, U.S.A., 1971
- HEIDEGGER, M. : Introducción a la Metafísica, Bs.As., Nova, 1956.
- HEIDEGGER, M. : La pregunta por la cosa, Bs.As., Alfa Argentina, 1975.
- HEIDEGGER, M. : Ser y tiempo, México, Fondo de Cultura Económico, 1951
- HEIDEGGER, M. : ¿Qué significa pensar?, Bs.As., Nova, 1972.
- HEGEL, G.W.F. : La Phénoménologie de l'esprit", París, Aubier, 1941.
- Traduc.al cast. Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HENRY FY : El inconsciente (Coloquio de Bonneval), México, Siglo XXI, 1975.
- HYPOLITE, J... (et al.) : Hegel y el pensamiento moderno, México, Siglo XXI, 1973.
- HYPOLITE, J. : Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit", París, Aubier, 1956.
- KAROTHY, R.-PONTE, R. ; Seminario "De la falta de objeto al objeto falta" (1985). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- KOJEVE, A. : La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, Bs.As., La Pleyade, 1982.
- KOJEVE, A. : La idea de la muerte en Hegel, Bs.As., Leviatan, 1982.

- LACAN, J. : Ecrits, París, Seuil, 1966.
 - Traduc. al Cast. Escritos I, México, Siglo XXI, 1979.
 - Escritos 2, México, Siglo XXI, 1980.
- LACAN, J. : Los escritos técnicos de Freud, Libro I, Barcelona-Bs.As., Paidós, 1981
- LACAN, J. : El Seminario El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, Libro 2, Bs.As.-Barcelona, Paidós, 1983.
- LACAN, J. : Las Psicosis, Libro 3, Barcelona-Bs.As., Paidós, 1984.
- LACAN, J. : Seminario de La relación de objeto, inédito (1956-1957). Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Las formaciones del inconsciente, Bs.As., Nueva Visión, 1976.
- LACAN, J. : El deseo y su interpretación, en: Las Formaciones del inconsciente, Bs.As., Nueva Visión, 1976.
- LACAN, J. : Seminario La ética del Psicoanálisis (1959/60). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : El Seminario La Transferencia. Inédito (1960-61). Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Seminario de la Identificación. (1961/62). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Seminario de la Angustia (1962/63). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.

- LACAN, J. : Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario XI, España, Seix Barral, 1974.
- LACAN, J. : Seminario de los problemas cruciales para el psicoanálisis (1964/65). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Seminario del objeto del psicoanálisis (1965/66). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Seminario de La Lógica del fantasma. (1966/67). Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Bs.As.
- LACAN, J. : Seminario Aún, Libro 20. Bs.As., Paidós, 1981.
- LACAN, J. : Televisión, Seuil, Fr., 1974.
- LES CAHIERS POUR L'ANALYSE, N° 3, Mai-Juin, 1966.
- LECLAIRE, S. : Demasquer le reel, Seuil, Fr., 1972
- LECLAIRE, S. : El objeto del psicoanálisis, Bs.As., Siglo XXI, 1972.
- LES ETUDES PHILOSOPHIQUES, Presses Universitaires de France, París, N°4, Oct.-Dec., 1956.
- LETRES DE L'ECOLE FREUDIENNE, Ecole Freudienne de París, París, N°16, (Nov. 1975)
- MASOTTA, O. : Introducción a la lectura de Lacan, Bs.As., Protea, 1970.
- MACI, G. : La repetición significativa objeto y marca, Bs.As., Candil, 1983.

- MACI, G. : La otra escena de lo real. Topología del significante y espacios del sujeto. Nueva Visión, 1979.
- MILLER, J.A. : Suplemento a La "Cuestión Preliminar", en: Letras de l'ecole Freudienne de París, Navarim, 1972.
- MARCUSE, H. : Razón y Revolución, Madrid, Alianza, 1972.
- MILLER, J.A. : Cinco conferencias caraqueñas, Venezuela, Ateneo de Caracas, 1982.
- MILLER, J.A. : Dos dimensiones clínicas, síntoma y fantasma. Bs.As., Fundación del Campo Freudiano en Arg. 1983.
- MILLER, J.A. ... (et al.) Psicosis y Psicoanálisis, Bs.As., Manantial, 1985.
- MILLER, J.A. : La sutura, elementos de lógica del significante. Bs.As., Siglo XXI, 1964.
- NASIO, J.D. : La voz y la interpretación, Nueva Visión, Bs.As. 1980.
- ORNICAR? : Champ. freudienne -París, N°29 Avril-Juin 1984, p.88
- OLAZAGASTI: Introducción a Heidegger, Bs As, Losada, 1954.
- RIFFLET -LEMAIRE, A. : Lacan, Ehasa, Esp. 1971
- ROSOLATO, G. : Essai sur le symbolique, París, Gallinard, 1970.
- RICHARDSON, W.J. : Heidegger throught Phénoménologie to thought, Nesthenland, Martinus Nijhoff, the Hague, 1974.

- ROSS, W.D. : Aristóteles, Bs.As., Charcas, 1981
- RAVINOVICH, D. : La teoría del Yo en la obra de Jacques Lacan,
Fundación del campo freudiano en Argentina,
Bs.As., 1983.
- RAVINOVICH, D. : Sexualidad y significante, Bs.As., Manantial,
1986.
- SAFOAN, M. : ¿Qué es el estructuralismo?, Bs.As., Losada, 1971
- SERIE PSICOANALÍTICA, Boletín de psicoanálisis, Barcelona, Sep.
1981.
- SCILICET : Champ Freudien; collection dirigée par Jacques La-
can. -París, N°6/7, 1976.
- SCILICET/ Champ Freudienne; collection dirigée par Jacques
Lacan, París, N° 2/3, 1976.
- TODOROV - DUCROT : Diccionario enciclopédico de las ciencias
del lenguaje, México, Siglo XXI, 1976.
- VALLS PLANA, R. : Del yo al nosotros; Lectura de la Fenomeno-
logía del Espíritu. Barcelona, Estela, 1971



Í N D I C EPágs.

1 - Delimitación del campo del psicoanálisis....	2
2 - Estatuto del discurso de la tesis.....	9
3 - Enunciado de la tesis.....	10
4 - Tratamiento del tema.....	11
5 - Estructura de la tesis.....	13
* Citas y Notas.Introducción.....	16

UNIDAD 1 - Lacan; La noción de sujeto efecto del
significante.

1.1.1.- Los tres tipos de identificación al rasgo unario(S1) o los registros de la falta; privación,frustración,castración.....	18
1.1.2.- Introducción.....	18
1.1.3.- El momento de la privación.....	23
1.1.4.- El momento de la frustración.....	35
1.1.5.- El momento de la castración.....	43
1.2.1.- El rechazo del significante del Nombre del Padre.La forclusión.....	49
1.2.2.- La afirmación primordial(Behajung) y la expulsión(Astossung).....	52
1.3.1.- Las dos operaciones de la realización del sujeto en el campo del Otro;Alienación y separación. -La operación de alienación.....	64
1.3.2.- La operación de separación.....	66
1.4.1.- El antecedente freudiano del objeto"a";	

La noción de objeto perdido en Freud....	69
1.4.2.- Fases freudiana del Yo.....	71
1.5.1.- Campo del Amor y Campo del Otro.La alienación en el placer;el amor autoerótico...	83
1.5.2.- Concepto de pulsión en la teoría del sujeto de J.Lacan;el objeto"a",objeto de la pulsión.....	86
- Esquema 1	95
- Esquema 2.....	96
- Esquema 3	97
- Esquema 4	97
- Esquema 5	98
- Esquema 6	99
1.6.1.- Conclusiones parciales.....	100
* Citas y Notas.....	107

UNIDAD 2 - La problemática del substancialismo

Introducción.....	120
2.1.1.- El concepto de <u>Ousia</u> en Aristóteles....	120
2.2.1.- Referencia al sentido unitario de la palabra <u>Ousia</u> (Substancia) e <u>Hypokeímenon</u> (sustrato)en Aristóteles,según Heidegger.	129
2.3.1.- Lectura heideggereana del Cartesiano....	132
2.4.1.- Lectura lacaniana del <u>cogito</u> cartesiano.	142
2.5.1.- El psicoanálisis no es un idealismo.....	165
2.6.1.- Conclusiones parciales.....	172
* Citas y Notas.....	181

UNIDAD 3 - Aristóteles-Lacan; La cuestión de
la causa.

Introducción.....	189
3.1.1.- Concepto de naturaleza en Aristóteles (Física).....	192
3.1.2.- La naturaleza como materia.....	194
3.1.3.- La naturaleza como forma.....	194
3.1.4.- El ser por naturaleza es un compuesto de materia y forma.....	195
3.2.1.- El sistema de las cuatro causas.....	198
3.2.2.- <u>Tyche</u> y <u>Automatón</u> según la lectura clásica en filosofía; la fortuna y el azar..	203
3.3.1.- La repetición; Lo real y lo simbólico....	212
3.3.2.- Análisis del Fort-da.....	216
3.4.1.- Conclusiones parciales.....	224
* Citas y Notas.....	227

UNIDAD 4 - Heidegger-Lacan; La cuestión de la ver-
dad como des-ocultamiento.

Introducción.....	230
4.1.1.- Lectura heideggereana de Heráclito y Parménides; el Logos en su negatividad.....	234
4.1.2.- Ser entendido como <u>φύσις</u>	234
4.1.3.- Logos como reunión.....	236
4.1.4.- El lugar de apertura: <u>νοεῖν</u> y <u>λέγειν</u>	244
4.1.5.- La primacía del <u>λόγος</u>	249
4.1.6.- El proceso de des-ocultamiento (aletheia).	252
4.1.7.- La experiencia griega del lenguaje; Herá-	

clito y Parménides.....	255
4.2.1.- Crítica de Heidegger a la concepción tra- dicional(Metafísica)del lenguaje.....	259
4.3.1.-El lenguaje es la conversión del ser en palabra;el nombrar.....	261
4.3.2.- El lenguaje habla por medio del hombre..	262
4.4.1.-La diferencia ontológica;negatividad del proceso de des-ocultamiento.....	262
4.5.1.- El <u>Logos</u> en su positividad;acerca del concepto de dicción.....	270
4.6.1.- La verdad como causa en la teoría del su- jeto de Jacques Lacan.....	276
4.7.1.-Conclusiones parciales.....	283
4.7.2.- Acerca de la negatividad y la temporal- dad.....	285
* Citas y Notas.....	294
 <u>UNIDAD 5 - <u>Hegel - Lacan:la estructura imagina-</u></u> <u> <u>ria y la estructura del deseo.</u></u>	
Introducción.....	302
5.1.1.- Algunas consideraciones acerca de la pro- blemática y el método hegeliano.....	303
5.2.1.- Lacan hegeliano;Consideraciones acerca del escrito;Intervención sobre la transferen- cia.....	315
5.3.1.- Fenomenología del Espíritu;La autonciencia.....	319
5.3.2.- Primer grado del desenvolvimiento de la autonciencia.....	321

5.3.3.- Segundo grado del desenvolvimiento de la autoconciencia.....	328
5.3.4.- Consideraciones acerca del deseo a partir de la concepción hegeliana.....	330
5.3.5.- La lucha por el reconocimiento. Multiplicidad de deseos y dos comportamientos esencialmente diferentes: Amo y Esclavo...	332
5.3.6.- De la certeza subjetiva de sí a la verdad.	333
5.3.7.- El esclavo y el amo absoluto.....	335
5.3.8.- La cuestión del trabajo.....	337
5.4.1.- Conclusiones parciales; Convergencias y Divergencias Hegel-Lacan; la estructura imaginaria.....	340
5.4.2.- Imbrincación de lo real, lo imaginario y lo simbólico en la identificación especular.....	345
5.4.3.- La estructura del deseo; el Otro en Hegel y en Lacan.....	347
5.4.4.- El sujeto del Saber Absoluto y el sujeto causado por el significante; saber lo real o desear saber lo imposible.....	351
5.4.5.- La temporalidad en el sujeto del Saber Absoluto y en el sujeto efecto del significante.....	359
5.4.6.- El psicoanálisis no es un "proceso sin sujeto"; respuesta a un comentario de Althusser.....	362
* Citas y Notas.....	365
***** CONCLUSIONES FINALES.....	386

* Acerca de las traducciones al inglés y al francés de la terminología heide- ggereana.....	402
* Estudio cronológico de la obra de Jacques Lacan entre 1936 y 1965/66.....	408
BIBLIOGRAFIA GENERAL.....	422
Indice.....	435

